



© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa 2011

Komitet Redakcyjny „Studiów Katechetycznych”

ks. prof. UKSW dr hab. Ryszard Czekalski

ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński

ks. dr Dariusz Kurzydło

ks. prof. UKSW dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB

ks. prof. dr hab. Roman Murawski SDB

ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Tomasik

Recenzenci: *ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński*

ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek SJ

Projekt okładki: *Stanisław Stosiek*

Za zgodą Kurii Metropolitalnej Warszawskiej

ISBN 978 – 83 – 7072 – 765 – 9

Skład tekstu:

Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561-89-23; fax (22) 561-89-11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl

www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

Druk i oprawa:

Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”

02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193

tel. (22) 843-37-23, (22) 843-08-79, tel./fax (22) 843-20-52





SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
BP MAREK MENDYK – Wprowadzenie	9
BP GERHARD LUDWIG MÜLLER – Das Kerygma in der Kirche. Der Bischof – Verkünder des Wortes Gottes	11

KERYGMA

KS. ROMAN MURAWSKI – Kerygmaticzna odnowa katechezy	23
KS. RYSZARD CZEKALSKI – Recepcja nurtu kerygmaticznego w katechezie polskiej	35
KS. PIOTR TOMASIK – Owoce orientacji kerygmaticznej we współczesnej katechezie polskiej	47
KS. WŁADYSŁAW KUBIK – Proces przemian w polskiej katechetyce drugiej połowy XX wieku	59
KS. DARIUSZ KURZYDŁO – Kerygmaticzny i antropologiczny wymiar katechezy. Próba redefinicji katechezy	82

BIBLIA

KS. HENRYK WITCZYK – Słowo Boże w życiu chrześcijanina w świetle <i>Verbum Domini</i>	103
KS. ROMAN BUCHTA – Katechetyczne wtajemniczenie i mistagogia w świetle <i>Verbum Domini</i>	113
KS. JAN KOCHEL – Jaka katecheza misyjna (dla Polski) wobec propozycji zawartych w <i>Verbum Domini</i> ?	136
KS. KAZIMIERZ MISIASZEK – <i>Verbum Domini</i> zaproszeniem do wychowania inkulturowanego	147
KS. ZBIGNIEW MAREK – Słowo Boże w przekazie katechetycznym – pokłosie Synodu Biskupów (5-26 X 2008 r.)	157



ELŻBIETA DZIWOSZ – Słowo Boże w procesie nauczania katechetycznego na podstawie adhortacji posynodalnej Benedykta XVI <i>Verbum Domini</i> ...	177
S. HALINA IWANIUK – Wychowanie do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii w świetle <i>Verbum Domini</i> i polskich dokumentów katechetycznych z 2010 roku	190
MAREK MARCZEWSKI – Odkryć na nowo rolę Słowa Bożego w życiu Kościoła (uwagi duszpasterskie Ojca Świętego Benedykta XVI zawarte w posynodalnej adhortacji apostołskiej <i>Verbum Domini</i>)	213
KS. MARIAN WŁOSIŃSKI – Katechetyczny realizm Biblii w kontekście edukacyjnym	229
KS. WOJCIECH CICHOSZ – Biblijne wychowanie parenetyczne. Od pedagogiki do pedagogii	243
KS. RAFAŁ BEDNARCZYK – Formacja biblijna młodzieży szkolnej na przykładzie wybranych podręczników do nauki religii w pierwszej klasie gimnazjum	254
KS. WOJŚLAW CZUPRYŃSKI – Dowartościowanie formacyjnej funkcji Słowa Bożego w myśli i dziele ks. Franciszka Blachnickiego	267
KS. RADOSŁAW CHALUPIAK – Przez obraz ku Bogu – podstawy biblijne	277
KS. WOJCIECH OSIAŁ – Wspólnoty słuchania Słowa Bożego we Włoszech – propozycja katechezy biblijnej w parafii	305
ELŻBIETA MŁYŃSKA – Biblia w katechezie dorosłych w ujęciu Jacquesa Bernarda	321

KATECHEZA

KS. PAWEŁ GÓRALCZYK – Rozbrat między wiarą a aktywnością świecką	347
KS. CYPRIAN ROGOWSKI – Integracyjna pedagogika religii wobec nowych wyzwań	360
GRZEGORZ ŁĘCICKI – Inspiracyjne znaczenie ikonosfery oraz mediów audiowizualnych w przekazie katechetycznym	378
KS. RYSZARD PODPORA – Świat nie rozumie już naszej mowy. I to jest nasz problem. Z problematyki „nowego języka” w nowej ewangelizacji	391
HELENA SŁOWIŃSKA – Kształtowanie właściwej postawy wobec śmierci	403



WYKAZ SKRÓTÓW

AK	– „Ateneum Kapłańskie”
ChL	– Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele <i>Christifideles laici</i>
Com	– „Communio”
CT	– Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach <i>Catechesi tradendae</i>
CTh	– „Collectanea Theologica”
DKP	– <i>Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce</i>
DM	– Dekret o działalności misyjnej Kościoła <i>Ad gentes divinitus</i>
DOK	– <i>Dyrektorium ogólne o katechizacji</i>
EK	– Encyklopedia katolicka
EN	– Adhortacja apostolska <i>Evangelii nuntiandi</i>
HD	– „Homo Dei”
HW	– „Horyzonty Wiary”
IL	– Synod Biskupów. XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. <i>Instrumentum laboris</i> .
Kat	– „Katecheta”
KDK	– Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
KK	– Konstytucja dogmatyczna o Kościele <i>Lumen gentium</i>
KKK	– <i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i>
KL	– Konstytucja o liturgii świętej <i>Sacrosanctum Concilium</i>
KO	– Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym <i>Dei Verbum</i>
KomKKK	– <i>Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego</i>
LR	– „L’Osservatore Romano”
LTP	– <i>Leksykon teologii pastoralnej</i>



- NDK – „Na drogach katechezy”. Miesięcznik Katechetyczny Kurii Metropolitalnej Białostockiej
- OCWD – *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*
- PNR (1) – Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001
- PNR (2) – Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2010
- PPK (1) – Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001
- PPK (2) – Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”
- RH – Encyklika *Redemptor hominis*
- RMi – Encyklika *Redemptoris missio*
- SCa – Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*
- SS – Encyklika *Spe salvi*
- STV – „Studia Theologica Varsaviensia”
- TPow – „Tygodnik Powszechny”
- VD – Adhortacja apostolska *Verbum Domini*
- Wprowadzenie LM – *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do Lekcjonarza mszalnego*
- Wych – „Wychowawca”
- ZFK – „Zeszyty Formacji Katechetów”



WPROWADZENIE

Ojciec Święty Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* przytoczył znamienne słowa: „Biblia nie była słowem przeszłości, lecz słowem żywym i aktualnym” (VD, nr 5). Słowa Papieża są niezwykle istotne dla współczesnej katechezy, dla której podstawowym źródłem jest Pismo Święte. Nie ma katechezy bez Pisma Świętego. Nie ma katechezy bez głoszenia Chrystusa. Dlatego wciąż musimy uzmysławiać sobie czym jest katecheza i czego ona, a raczej kogo powinna dotyczyć. Pismo Święte jest słowem żywym i aktualnym. Dlatego też musimy podejmować nieustanne wysiłki, by ukazywać Słowo Boże jako otwarcie na nasze własne problemy, jako odpowiedź na nasze własne pytania i na nasze własne wartości (por. VD, nr 23).

Dobrze się więc stało, że katechetycy z ośrodka warszawskiego, z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, postanowili, kolejny 8 tom „Studiów Katechetycznych”, poświęcić tematyce związanej z Pismem Świętym w katechezie. Inspiracją dla wielu Autorów poszczególnych artykułów stała się wspomniana adhortacja apostołska *Verbum Domini* Benedykta XVI. W jej świetle Autorzy pogłębiają myśl katechetyczną i poszukują nowych dróg dotarcia do współczesnych osób katechizowanych. Ciągłe przecież nam potrzeba nowej refleksji nad tym podstawowym źródłem katechezy i przesłaniem Chrystusa, które pozostaje od dwóch tysięcy lat wciąż aktualne, pomimo zmieniającej się rzeczywistości i wpływających lat.

Wyrażam wdzięczność wszystkim Autorom artykułów zamieszczonych w kolejnym tomie „Studiów Katechetycznych”. Mam nadzieję, że podjęta wieloraka refleksja skupiająca się wokół trzech kluczowych słów: Kerygma – Biblia – Katecheza, przyczyni się do pogłębienia współczesnej myśli katechetycznej. Wszystkim Autorom i Czytelnikom z serca błogosławię.

BP MAREK MENDYK
PRZEWODNICZĄCY KOMISJI WYCHOWANIA KATOLICKIEGO
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI





Bp GERHARD LUDWIG MÜLLER*

DAS KERYGMA IN DER KIRCHE. DER BISCHOF – VERKÜNDER DES WORTES GOTTES

Unter dem Begriff *Kerygma* versteht die Theologie die aktuelle Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche durch den von Gott in der Kirche legitimierten, bezeugenden Verkünder. Dieses Wort wird in der Kraft des Geistes vom Verkünder in Glaube, Hoffnung und Liebe ausgesprochen und vermittelt als Angebot des Heils, und zwar so, dass es in eine reale Gegenwärtigkeit geführt wird entsprechend dem stets aktuellen Heilsangebot, das sich geschichtlich je neu in Christus konstituiert.

Dazu kommt die Bereitschaft und Fähigkeit des Adressaten das Verkündete im selben Geist anzunehmen und als normgebende Instanz für das eigene Leben anzuerkennen.

Als Bischof einer Diözese mit über 1, 3 Millionen Katholiken ist es meine tägliche – schöne – Aufgabe, diesen Dienst am Wort, an den Sakramenten und im Bekenntnis des Glaubens als legitimierter Verkünder zu verrichten. Kinder, Jugendliche, Familien, ältere und kranke Menschen, bestimmte Berufsgruppen und die akademische Welt sind die Adressaten der Verkündigung und fordern auf Grund ihrer unterschiedlichen Lebensbereiche eine für sie verständliche Sprache, eingehende Gesten und das klare Wort des Zeugnisses für unseren Glauben (vgl. *Lumen Gentium* 14).

Aus dieser Verantwortung heraus möchte ich heute über das Bischofsamt sprechen, das konstitutiv für die Kirche Jesu Christi ist und als deren „hauptsächliche Aufgabe“ das Zweite Vatikanische Konzil die Verkündigung der Frohbotschaft Christi herausstellte (vgl. *Lumen Gentium* 12).

Christsein als Freundschaft mit Gott

Das Wesentliche des Christseins ist nach Thomas von Aquin in der Freundschaft mit Gott zu sehen. Die grundlegende Aufgabe der Kirche, die auf den Glauben und die Sakramente gegründet ist, besteht darin, der Gemeinschaft der

* Od 2.07.2012 r. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Menschen mit Gott zu dienen. Verkündigung, Sakramente und Ämter der Kirche sind Mittel und Werkzeuge für ein christliches Leben in und mit Gott. Die Sakramente vermitteln in der Kraft des Heiligen Geistes die Gemeinschaft mit Gott. Die Eucharistie ist das höchste aller Sakramente und deshalb Mitte und Höhepunkt des kirchlichen Lebens. Auf sie sind alle anderen Sakramente hingebordnet. Von ihr her muss auch das Bischofsamt verstanden werden.

Thomas von Aquin bezieht das Bischofsamt auf den Auftrag des Herrn an Petrus: „Weide meine Schafe!“ (Joh 21,17). Immer wieder zitiert er das Bildwort vom guten Hirten, der sein Leben hingibt für seine Schafe (Joh 10,11). Hirte seiner ihm anvertrauten Herde zu sein, das ist die Hauptsache und das Ziel des Bischofsamtes. Der Bischof ist beauftragt zum Dienst am Heil der Gläubigen. Darin folgt er Jesus Christus nach, der der Mensch für die anderen ist und sein Leben hingibt für die vielen (Mk 10,45). Der dem Bischof aufgetragene Leitungsdienst ist ein pastoraler Dienst zur Auferbauung der Kirche.

Menschlich und christlich ist der aufzehrende Dienst des Bischofs nur mit der nötigen Gelassenheit zu leisten. Deshalb darf der Bischof unter der Last des Hirtenamtes die Freude an der Wahrheit, die aus dem Gebet und der Meditation fließt, nicht hintansetzen. Thomas von Aquin will nicht den geschäftigen bischöflichen Pastoralmanager. So ist der Bischof vielmehr „Brückenbauer“ zwischen Gott und den Menschen und nicht der Moderator zwischen den unterschiedlichen Meinungen. Er muss den Menschen Gott zeigen und ihnen Wege zu IHM aufweisen können. Und so erwartet Thomas von Aquin von den Hirten vielmehr, dass sie trotz aller Hirtensorge, ja gerade wegen ihrer Hirtensorge genügend Zeit zum Studium und zum beschaulichen Leben finden. Nur so können sie dem ihnen aufgetragenen Dienst der Verkündigung gerecht werden und für die Menschen „Diener der Freude“ (2 Kor 1,24) sein und sie zu Gott führen.

„Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander!“

Das Wachen des Hirten, seine Achtsamkeit für die Herde, die das Neue Testament in den Vordergrund rückt, ist zuallererst Sorge um den Glauben – positiv, dass er in seiner ganzen Leuchtkraft zum Vorschein kommt, negativ, dass er vor Verfälschungen bewahrt werden muss. Dieser Auftrag des Wachens und Sorgens ist der Inhalt des Hirten- und Lehramtes der Bischöfe.

Der tiefste Grund für die Existenz der Kirche besteht darin, dass im Glauben die Offenbarung Gottes gegenwärtig ist. Gregor der Große hat in seiner Pastoralregel den Hirten der Kirche ein vielschichtiges Wort des Herrn in Erinnerung gerufen: „Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander“ (Mk 9,50). Salz

scheint dem Frieden entgegenzustehen, es brennt und schmerzt. Beides muss zusammenkommen: der Friede, der den anderen erträgt, aber auch das Salz, das Zerstörerisches aufdeckt und bekämpft. Gregor der Große fährt fort: „Wer zu sehr auf den bloß menschlichen Frieden bedacht ist, die Bösen nicht mehr zu rechtweist und so den Perversen recht gibt, der löst sich vom Frieden Gottes ... Es ist große Schuld, auf dem Frieden mit den Verderbern zu bestehen.“ Der Bischof muss ein Mensch des Friedens sein, aber er muss auch Salz in sich haben; er muss konfliktbereit sein, wo es um das eigentliche Gut des Glaubens geht, damit das Salz nicht schal wird und wir Christen in der Gesellschaft nicht mit Recht verachtet und zertreten werden. Darauf hat Papst Benedikt XVI. bereits in seinem berühmten Interview „Zur Lage des Glaubens“, das er 1984 mit Vittorio Messori geführt hat, hingewiesen, wenn er darauf aufmerksam macht, dass heute Bischöfe nötig sind, die „imstande sind, sich der Welt und ihren negativen Tendenzen entgegenzustellen, um sie zu bessern, ihnen Einhalt zu gebieten und die Gläubigen davor zu warnen“¹.

Die Eucharistie der Kirche und das Bischofsamt

Kirche vollzieht sich in der Eucharistiefeier, in der zugleich das Wort der Verkündigung präsent wird. Das schließt zunächst den lokalen Aspekt ein. Die Eucharistie wird an einem konkreten Ort mit den an ihm lebenden Menschen gefeiert. Dort beginnt der Vorgang der Sammlung des Gottesvolkes. Kirche ist nicht ein Club von Freunden, in dem sich Menschen mit gleichen Neigungen zusammenfinden. Der Ruf Gottes gilt allen Menschen. Die Kirche der ersten Jahrhunderte wollte von Anfang an öffentlich sein wie der Staat selbst, weil sie das neue Volk Gottes ist, zu dem alle gerufen sind. Deshalb gehören alle Gläubigen, die an einem Ort leben, zur selben Eucharistie: Reiche und Arme, Gebildete und Ungebildete, Juden und Heiden, Frauen und Männer. Wo Christus ruft, zählen diese Unterschiede nicht mehr (Gal 3,28). Nur von hier aus ist zu verstehen, warum der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien die Kirchenzugehörigkeit so nachdrücklich an die Gemeinschaft mit dem Bischof gebunden hat. Der Bischof verteidigt die Einheit des Glaubens gegen jede Gruppenbildung, gegen die Spaltung in Rassen und Klassen. Der Bischof einer Diözese steht dafür, dass die Kirche eine ist für alle, weil Gott einer ist für alle. Insofern hat die Kirche immer eine ungeheure Versöhnungsaufgabe zu erfüllen. Nur von der Liebe dessen her,

¹ Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, s. 66.

der für alle gestorben ist, kann diese Versöhnung geschehen. Der Epheserbrief (2,14) sieht die tiefste Bedeutung von Christi Tod darin, dass er „die Trennmauer der Feindschaft“ niedergerissen hat. Das „für die vielen vergossene“ Blut Christi kann man in der Eucharistie nicht trinken, indem man sich zu den „wenigen“ zurückzieht. Die Eucharistie ist Eucharistie des ganzen Christus und der ganzen Kirche. Niemand kann sich „seine“ Eucharistie heraussuchen. Die Versöhnung mit Gott, die uns in ihr angeboten ist, setzt immer die Versöhnung mit den Mitmenschen voraus (Mt 5,23 f).

Die eucharistische Existenz der Kirche verweist uns zunächst auf die örtliche Versammlung des Gottesvolkes. Das Bischofsamt gehört wesentlich zur Eucharistie – als Dienst an der Einheit, die notwendig aus dem Opfer- und Versöhnungscharakter der Eucharistie folgt. Eine eucharistisch verstandene Kirche ist – so Ignatius von Antiochien – eine bischöflich verfasste Kirche.

Das Bischofsamt in der weltumspannenden, katholischen Kirche

Wer die Kirche der ersten Jahrhunderte in ihrem Lebensvollzug näher kennenlernt, sieht, dass sie nie aus einem bloßen Nebeneinander von Ortskirchen bestand. Vielfältige Formen realisierter Katholizität gehörten von Anfang an wesentlich zur Kirche. In der apostolischen Zeit sind es vor allem die Apostel selbst, die außerhalb des Lokalprinzips stehen. Der Apostel ist nicht Bischof einer Gemeinde, sondern Missionar für die ganze Kirche. Er bringt in seiner Person die Universalkirche zum Ausdruck. Keine Ortskirche kann ihn für sich allein in Anspruch nehmen. Paulus hat seinen Auftrag zur Förderung der Einheit durch seine Briefe und durch ein Netz von Boten wahrgenommen. Diese Briefe sind ausgeübter katholischer Dienst der Einheit, der sich allein aus der universalkirchlichen Autorität des Apostels erklärt.

In der Zeit der Apostel ist das katholische Element in der Kirchenstruktur offenkundig. Das universal ausgerichtete Amt hat den Vorrang vor den lokalen Ämtern. Erst wenn man dies begriffen hat, ist die ganze Tragweite der Aussage zu verstehen, dass die Bischöfe die Nachfolger der Apostel sind.

In der ersten Phase der Kirche standen die Bischöfe als Träger ortskirchlicher Verantwortung klar unter der gesamtkirchlichen Autorität der Apostel. Dass im Prozess der Gestaltwerdung der nachapostolischen Kirche ihnen auch der Platz der Apostel zuerkannt wurde, bedeutet, dass sie nun eine über das Lokale hinausreichende Verantwortung übernehmen. Die Flamme des Missionarischen darf auch in der neuen Situation nicht erlöschen. Die Kirche kann nicht ein bloßes Nebeneinander von Ortskirchen sein, die sich im Prinzip selbst genügen. Sie

muss apostolisch und missionarisch bleiben. Die Dynamik der Einheit prägt ihre gesamte Struktur. Das II. Vatikanische Konzil hat in *Lumen Gentium* (Nr. 25) besonders auf die Verbindung der einzelnen Bischöfe mit dem Papst und den anderen Bischöfen aufmerksam gemacht: „Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren“ ... „wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi.“

Im zweiten Jahrhundert hat Irenäus von Lyon mit Nachdruck gesagt: „Diese Verkündigung ... und diesen Glauben ... hütet die über die Welt hin verstreute Kirche sorgsam, da sie ja gleichsam ein einziges Haus bewohnt und in ihrem Glauben denen gleicht, die sozusagen nur eine Seele hatten und ein Herz; sie verkündigt, lehrt und überliefert im Gleichklang wie mit einem einzigen Mund. Denn wenn auch auf der Welt unterschiedliche Sprachen bestehen, so ist die Kraft der Überlieferung doch nur eine und dieselbe. Weder überliefern oder glauben die in Germanien gegründeten Kirchen anders noch die bei den Iberern noch die bei den Kelten noch die im Orient ... Wie die Sonne in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so leuchtet auch das Licht, die Verkündigung der Wahrheit, überall und leuchtet allen Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen.“

Der Bischof ist das Bindeglied der Katholizität. Er hält die Verbindung mit den anderen Ortskirchen und verkörpert so das apostolische und das katholische Element in der Kirche. Das kommt schon in seiner Weihe zum Ausdruck. Der Bischof wird wenigstens von einer Gruppe von drei Nachbarbischöfen geweiht. Keine Gemeinde kann sich ihren Bischof einfach selber geben. Wir haben den Glauben nicht selbst hervorgebracht, sondern von außen her empfangen. Der Glaube setzt immer eine Grenzüberschreitung voraus - das Gehen zu den anderen und das Kommen von den anderen, das dann auf die Herkunft von *dem* anderen, Jesus Christus, verweist.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche kommt dem Bischof eine zentrale Stellung zu. Er verkörpert von der Einheit des Sakramentes und des Wortes her die Einheit der Ortskirche. Der Bischof ist zugleich Bindeglied zu den anderen Ortskirchen hin: Er trägt Sorge für die Einheit der Kirche in seiner Diözese und zugleich ist ihm aufgetragen, die Einheit seiner Ortskirche mit der Gesamtkirche, der einen Kirche Jesu Christi, immer neu zu beleben.

Der Bischof trägt – wie Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. einmal gesagt hat – die Verantwortung für die katholische und für die apostolische Dimension

seiner Ortskirche. Diese beiden Wesenselemente der Kirche prägen in besonderer Weise sein Amt, aber sie hängen auch unmittelbar mit den beiden anderen Kennzeichen der Kirche zusammen: Das Apostolisch- und das Katholisch-Sein dient dem Einssein. Ohne Einheit gibt es auch keine Heiligkeit. Denn Heiligkeit vollzieht sich wesentlich in der Integration der einzelnen in die versöhnende Liebe des einen Leibes Jesu Christi hinein. Die Reinigung der eigenen Existenz durch sein Eingeschmolzenwerden in die allumfassende Liebe Christi bewirkt die Heiligkeit des Menschen, die die Heiligkeit des dreifaltigen Gottes selbst ist.

Die Gemeinschaft mit Christus als Grundvoraussetzung des bischöflichen Dienstes

Die Sendung des Bischofs ist grundsätzlich mit dem umschrieben, was die Heilige Schrift als den Willen Jesu hinsichtlich der Apostel benennt: Sie sind von Christus berufen, damit sie „mit ihm seien“, „damit er sie sende“ und „damit sie Vollmacht haben“ (Mk 3,14 f).

Die Grundvoraussetzung des bischöflichen Dienstes ist die innere Gemeinschaft mit Jesus Christus, das Mitsein mit ihm. Der Bischof muss Zeuge der Auferstehung sein. Er muss in Berührung mit dem auferstandenen Christus stehen. Ohne dieses innere Mitsein mit Christus wird er zu einem bloßen Kirchenbeamten. Zeuge und Apostelnachfolger wäre er dann nicht mehr. Das Mitsein mit Jesus Christus, das die Verinnerlichung des Glaubens voraussetzt, bewirkt zugleich die Beteiligung an der Sendung Jesu. Denn Christus ist mit seiner ganzen Existenz der Gesandte, der sein Mitsein mit dem Vater zu einem Mitsein mit den Menschen gemacht hat. Die Sendung des Bischofs besteht vor allem darin, das Mitsein mit Gott zu den Menschen zu tragen und sie selbst in dieses Mitsein hineinzusammeln.

Wenn den Aposteln die Vollmacht übertragen wird, die bösen Geister zu vertreiben, so wird der Sinn dieses Auftrages hier verständlich: Das Ankommen der Sendung Jesu heilt und reinigt die Menschen von innen her. Es reinigt die Atmosphäre des Geistes, in der sie leben, durch das Hereintreten des Heiligen Geistes. Durch Christus mit Gott zu sein und Gott zu den Menschen zu bringen, das ist der Auftrag des Bischofs. „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“, sagt Jesus (Mt 12,30). Der Bischof hat den Auftrag, mit Jesus zu sammeln.

Daraus ergibt sich ein Zweites: Jeder Bischof steht in der Nachfolge der Apostel. Nur der Bischof von Rom ist Nachfolger eines bestimmten Apostels, des heiligen Petrus. Ihm ist die Verantwortung für die ganze Kirche übertragen. Alle

anderen Bischöfe sind Nachfolger *der* Apostel, nicht eines bestimmten. Sie gehören dem Kollegium der Bischöfe an. Der „kollegiale“ Aspekt ist die notwendige Konsequenz der katholischen und apostolischen Dimension des Bischofsamtes. Da ist zunächst die besondere Verbundenheit der Bischöfe einer Region (Bischöfskonferenz), die in einem gemeinsamen politischen und kulturellen Kontext nach einem gemeinsamen Weg ihres bischöflichen Dienstes suchen. Dabei ist die persönliche Verantwortung jedes einzelnen Bischofs wie auch die Suche nach dem gemeinsamen Zeugnis gefordert.

Die Kirche, eine die Zeiten übergreifende Gemeinschaft

Wenn wir von der Gemeinschaft der Bischöfe sprechen, ist eine weitere Ebene zu beachten: Das Kollegium der Bischöfe existiert nicht nur synchron, d. h. in der Gegenwart, sondern auch diachron, d. h. die Zeiten übergreifend. Insofern ist in der Kirche keine Generation isoliert.

Der Bischof verkündigt nicht selbst erdachte Ideen. Er ist vielmehr Gesandter und Bote Jesu Christi. Wegweiser in die Botschaft hinein ist für ihn die Gemeinschaft der Kirche aller Zeiten. Eine Mehrheit, die sich irgendwo gegen den Glauben der Kirche aller Jahrhunderte bilden würde, wäre keine Mehrheit im Sinne des Glaubens. Die wahre Mehrheit in der Kirche ist diachron, d. h. sie übergreift die Zeiten. Nur wer auf diese ganze Mehrheit hört, bleibt in der Gemeinschaft der Apostel.

Der Glaube sprengt die Selbstverabsolutierung der jeweiligen Gegenwart. Indem er sie öffnet auf den Glauben aller Zeiten hin, befreit er sie vom ideologischen Wahn und hält zugleich die Zukunft offen. Eine wichtige, dem Gemeinschaftscharakter seines Amtes entspringende Aufgabe des Bischofs besteht darin, Sprecher dieser die Zeiten übergreifenden Mehrheit der Gläubigen zu sein, d. h. die Stimme der die Jahrhunderte vereinigenden Kirche zu sein.

Die Bischöfe als Diener der Einheit

Der Bischof vertritt die Gesamtkirche gegenüber seiner Ortskirche und die Ortskirche gegenüber der Gesamtkirche. So dient er der Einheit. Er darf nicht zulassen, dass sich die Ortskirche in sich selbst verschließt. Vielmehr muss er sie auf das Ganze hin öffnen, damit die belebenden Kräfte der Charismen hin- und herfließen können. Der Bischof, der die Ortskirche der Universalkirche gegenüber aufschließt, bringt in die Gesamtkirche die besondere Stimme seiner Diözese

ein, ihre besonderen Gnadengaben, ihre Vorzüge und Leiden. Alles gehört allen. Der Beitrag jeder Ortskirche ist wichtig für das Wohl der Gesamtkirche.

Der Papst als Nachfolger des heiligen Petrus fördert in seiner Amtsausübung die besonderen Gaben der einzelnen Ortskirchen. Durch den lebendigen Austausch zwischen den Ortskirchen lässt er das Ganze der ekklesialen Wirklichkeit wirksam werden. Genauso sollen der Bischof und die Bischofskonferenzen in ihrem Bereich verfahren. Sie müssen sich vor pastoraler Uniformierung hüten. Auch sie haben die Regel des heiligen Paulus zu berücksichtigen: „Lösch den Geist nicht aus! ... Prüft alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,19.21). Es darf in der Kirche keinen Uniformismus der pastoralen Planungen geben. Vielmehr muss – unter dem Maß der Einheit des Glaubens – Raum bleiben für die Vielfalt der Gaben Gottes.

Die Bischöfe und ihre Verantwortung für das öffentliche Leben

Die Apostel sind immer „bis an die Enden der Erde“ gesandt. Deshalb kann sich der Auftrag des Bischofs nie im innerkirchlichen Bereich erschöpfen. Das Evangelium gilt allen Menschen. Den Apostelnachfolgern obliegt die Verantwortung, es in die Welt hinauszutragen. Der Glaube muss immer neu denen verkündet werden, die Christus noch nicht als ihren Erlöser erkennen. Darüber hinaus haben die Bischöfe auch eine Verantwortung für die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens wahrzunehmen.

Es ist unbestritten, dass dem Staat eine Autonomie gegenüber der Kirche zukommt. Der Bischof muss das eigene Recht des Staates anerkennen. Er vermeidet die Vermischung von Glaube und Politik und dient der Freiheit aller, indem er die Identifikation des Glaubens mit einer bestimmten Form der Politik nicht zulässt. Das Evangelium gibt der Politik Wahrheiten und Werte vor, aber es antwortet nicht auf konkrete Einzelfragen in Politik und Wirtschaft. Die „Autonomie der irdischen Dinge“, von der das Zweite Vatikanum gesprochen hat, müssen alle Gläubigen beachten. Nur so bleibt die Kirche ein offener Raum der Versöhnung zwischen den Parteien. Nur so wird sie nicht selbst Partei. Aber die Autonomie der weltlichen Angelegenheiten ist nicht absolut. Augustinus hat im Anschluss an die Erfahrungen der römischen Kaiserzeit darauf hingewiesen, dass die Grenzen zwischen dem Staat und einer Räuberbande fließend werden, wenn ein bestimmtes ethisches Minimum unterschritten wird. Der Staat bringt das Recht nicht einfach hervor. Was in sich Unrecht ist, wie z. B. die Tötung unschuldiger Menschen, kann kein Gesetz des Staates zu einem Recht erklären.

Den Christen kommt die dringliche Aufgabe zu, im Bereich des politischen Lebens die Hörfähigkeit für die Stimme der Schöpfung zu erhalten. Der Bischof muss dafür Sorge tragen, dass die Menschen nicht taub werden für die grundlegenden Wahrheiten des Gewissens, die Gott in jedes Menschenherz eingeschrieben hat. Der heilige Gregor der Große hat einmal gesagt, der Bischof müsse eine gute „Nase“ haben, d. h. das Gespür, das ihn unterscheiden lässt zwischen richtig und falsch. Das gilt für den innerkirchlichen Bereich genauso wie für den Bereich des gesellschaftlichen und politischen Lebens. Gerade der Respekt vor dem Eigenen des öffentlichen Lebens verlangt, dass die Kirche auch als Anwalt der Schöpfung auftritt, wo im Gewirre des Selbstgemachten deren Stimme lautstark überschrien wird. Zu den herausragenden Aufgaben der Bischöfe gehört es, die Gewissen der Menschen zu wecken und sie sensibel zu machen für die Erfordernisse der Zeit, sie der ungetrübten Wahrheit, die in Jesus Christus offenbar geworden ist zuzuführen und sie so in die Einheit aufzunehmen, die nur von Gott kommen kann: „Ein Leib und ein Geist, wie auch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ (Eph 4,4).

Der Bischof als Lehrer des Glaubens und der Wahrheit

Die Vorstellung des Apostelamtes im ersten Timotheusbrief (1 Tim 2,1-7) ist derjenigen des Römerbriefes eng verwandt. Hier wird von Paulus gesagt, dass er als Verkünder und Apostel des einen Gottes und des einen Mittlers Jesus Christus eingesetzt wurde, „als Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit“.

Der wesentliche Auftrag des Apostels besteht darin, Lehrer im Glauben und in der Wahrheit zu sein. In diesen späten Briefen geht es ganz konkret um die Apostelnachfolge und darum, dass das apostolische Amt in der Kirche seine Gestalt gewinnt, dass die Flamme des Glaubens, die in der Asche der Alltäglichkeit so oft zu ersticken droht, ständig neu entfacht wird (2 Tim 1,6). So ist der geradezu beschwörende Ton zu verstehen, mit dem der Apostel seinen Mitarbeiter Timotheus auffordert, gegen alle Routine, gegen das Absinken in die Beliebtheit eines Auswahlglaubens zur Verkündigung des einen Glaubens zu stehen: „Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten: Verkünde das Wort; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung“ (2 Tim 4,1 f).

Die Bischöfe haben – wie alle Menschen – ihr Leben am Maßstab Gottes zu messen. Die Instanz, vor der sie sich verantworten müssen, sind nicht die Massenmedien, die sich zum großen Tribunal über Vergangenheit und Gegenwart

aufschwingen und Menschen hochheben oder zerstören. Die eigentliche Richtschnur des Lebens ist die Verantwortung vor Gott. Wie wird der kommende Richter Jesus Christus die Entscheidungen meines Lebens beurteilen? Gerade im zweiten Timotheusbrief ist eine Leidenschaft und eine Glut zu spüren, in der auf erschütternde Weise das mit letztem Einsatz vollzogene Ringen des Paulus um das Weitergehen des Evangeliums vernehmbar wird.

Schließen möchte ich mit einem Zitat unseres Heiligen Vaters, in dem er alles Gesagte zusammenfasst und zugleich weiterführt in die Zukunft, die sich gestalten lässt durch die Verkündigung des Evangeliums an die nächste Generation:

„Durch die Bischofsweihe und die kanonische Sendung wurde den Bischöfen das Hirtenamt anvertraut, also die beständige und tägliche Sorge für ihre Diözesen. Mit den bekannten Worten an Timotheus weist der Apostel Paulus den Weg, gute und angesehene Hirten der Teilkirchen zu sein: „Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung ... sei in allem nüchtern“ (2 Tim 4,2.5). Im Lichte dieser Worte des Apostels sollen die Bischöfe nicht nachlassen, sich „durch Rat, Zuspruch, Beispiel, aber auch in Autorität und heiliger Vollmacht“ (*Lumen Gentium* Nr. 27) dafür einzusetzen, dass die ihnen anvertraute Herde in der Heiligkeit und in der Wahrheit voranschreitet. Auf diese Weise übt der Bischof seine Vaterschaft gegenüber den Gläubigen angemessen und in Fülle aus. Tragt insbesondere Sorge für die Priester, eure ersten und unersetzlichen Mitarbeiter im Dienst, und für die jungen Menschen”².

² Ansprache an die neuernannten Bischöfe am 22. September 2008 (Quelle: Homepage des Heiligen Stuhls).



KERYGMA





KS. ROMAN MURAWSKI

KERYGMATYCZNA ODNOWA KATECHEZY

Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae*, wydanej 16 października 1979 roku, zbierającej wnioski i postulaty IV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów z 1977 roku, poświęconego katechezie i jej problemom we współczesnym świecie, napisał następujące słowa dotyczące odnowy katechezy: „Katecheza potrzebuje (...) stałej odnowy”. I jednocześnie stwierdza, że „nie zawsze ta odnowa ma jednakową wartość”. I zauważa, powołując się na *Orędzie do Ludu Bożego* tegoż Synodu, że dwie są postawy, które tej odnowie poważnie szkodzą i zagrażają: są to z jednej strony zastarzałe przyzwyczajenia i rutyna, które rodzą drętwotę, oraz nierozważna improwizacja, która powoduje zamęt u katechizowanych i staje się przyczyną wszelkiego rodzaju błędów, rozprężenia i prowadzi do zniszczenia jedności (CT 17).

Gdy przyglądamy się rozwojowi katechezy w Kościele na przestrzeni wieków, od czasów apostołskich po czasy współczesne, to zauważamy, że katecheza była zawsze działaniem dynamicznym. Podlegała zmianom i przybierała w zależności od uwarunkowań historycznych, kulturowych, przede wszystkim duszpasterskich, różne formy. Każda epoka wykształcała inny styl tego posłannictwa. Wynika to bowiem z samej natury katechezy, która w swej istocie jest głoszeniem orędzia zbawienia, to zaś musi być przepowiadane z uwzględnieniem zasady inkulturacji.

W ostatnich dziesięcioleciach odnowa katechezy była szczególnie intensywna i dotyczyła różnych jej aspektów. Jedną z najbardziej rewolucyjnych przemian była odnowa kerygmatyczna. Jej zdobycze na trwałe zadomowiły się w katechezie Kościoła. Pod wpływem późniejszych zmian nastąpiło pewne osłabienie tego kerygmatycznego nurtu w katechezie. Najnowsze wypowiedzi przedstawicieli Kościoła na temat katechezy, a zwłaszcza ostatni Synod Biskupów poświęcony posłudze słowa w Kościele, zdają się jakby na nowo przypominać jego podstawowe założenia, a także wskazywać na ich nieprzemijającą wartość dla każdej katechezy¹.

¹ Kerygmatyczny wymiar katechezy Kościoła został dość wyraźnie wyakcentowany w referatach podczas Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego, który odbył się w Rzymie (8-11.10.2003) z okazji dziesiątej rocznicy ogłoszenia *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i piątej rocznicy opublikowania nowego *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*. Zob. R. MURAWSKI, *Międzynarodowy Kongres Katechetyczny w Rzymie*, Kat 47 (2003) 1, s. 50-57.

Moje przedłożenie będzie miało charakter wybitnie syntetyczny. W języku polskim jest kilka bardzo dobrych opracowań na temat współczesnych kierunków katechetycznych, jakie w ostatnich dziesięcioleciach wykształciły się w Kościele, między innymi także na temat odnowy kerygmatycznej. Najnowsza publikacja jest autorstwa ks. prof. Tadeusza Panusia pt. *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*². Autorem jedyne polskiego opracowania monograficznego dotyczącego odnowy kerygmatycznej w katechezie jest sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki. Zostało ono opublikowane na małej poligrafii w Krakowie 1966 roku, a wydane drukiem dopiero w 2005 roku³.

1. Co rozumiemy przez kerygmatyczną odnowę katechezy?

Przez kerygmatyczną odnowę katechezy rozumiemy najogólniej ruch odnowy katechezy, który rozwinął się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i postawił sobie za cel oparcie katechezy z powrotem na Piśmie Świętym, jako jej podstawowym źródle. Dotyczyła ona w zasadzie treści katechezy, w odróżnieniu od wcześniejszego ruchu odnowy katechezy, z końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, który skoncentrowany był na ulepszeniu metody w katechezie⁴.

Przymiotnik „kerygmatyczny” wskazuje na biblijny wymiar tej odnowy. Pochodzi od greckich słów: od rzeczownika *kerygma* i czasownika *keryssein*. Słowo *kerygma* oznacza dosłownie „orędzie”; występuje w pismach *Nowego Testamentu* 8 razy, przy czym 6 razy w listach Pawła, głównie dla wyrażenia treści głoszonego orędzia (*kerygmat*) i jest w zasadzie synonimem słowa „ewangelia”. Czasownik *keryssein* oznacza głosić, ogłaszać, obwieszczać. W *Nowym Testamencie* występuje 61 razy i wyraża pierwsze głoszenie orędzia zbawienia – obwieszczenie działania zbawczego Boga w Jezusie Chrystusie, w Jego Tajemnicy Paschalnej, śmierci i zmartwychwstaniu⁵.

Ruch odnowy kerygmatycznej nie obejmował samej tylko katechezy, ale dotyczył całokształtu posługi przepowiadania w Kościele, obejmował więc całą

² Kraków 2001.

³ F. BLACHNICKI, *Kerygmatyczna odnowa katechezy (Zorientowanie w problematyce)*, Warszawa 2005.

⁴ Zob. R. MURAWSKI, *Etapy rozwoju katechezy*, AK 71 (1978) z. 417, s. 49-70. Zob. też podaną tam bibliografię.

⁵ Zob. tenże, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 21-25; tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999, s. 23-24. Zob. także zamieszczoną tam bibliografię.

misję ewangelizacyjną. W literaturze katechetycznej, ze względu na to, że koncentrował się głównie na reformie treści katechezy, nazwany został ruchem materialno-kerygmatycznym⁶.

Ponieważ odnowa kerygmatyczna odnosi się – jak wspomniałem wyżej – do biblijnego wymiaru katechezy, należy wyjaśnić, jak doszło do tego, że Pismo św. zniknęło z katechezy, tak że na nowo trzeba było je wprowadzać. Bez poznania tego historycznego kontekstu, tj. ewolucji, jaka dokonała się w tym względzie w dziejach katechezy, nie sposób zrozumieć istotnego sensu i znaczenia tej odnowy.

2. Historyczny kontekst kerygmatycznej odnowy katechezy

Pierwszym chrześcijanom towarzyszyło głębokie przekonanie, że Chrystus winien być głoszony wszelkimi możliwymi sposobami (por. Flp 1,18). Toteż przepowiadanie Ewangelii uważali za swe pierwszoplanowe zadanie. Ich misyjną działalność kształtowała świadomość, że to Pan nakazał im iść na cały świat i głosić „Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15). Znamienne są w tym kontekście słowa zmartwychwstałego Chrystusa przekazane przez Łukasza, najpierw przy końcu *Ewangelii*, a potem na początku *Dziejów Apostolskich*. Przed swym odejściem do Ojca powiedział do swoich uczniów: „...w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy. Wy jesteście świadkami tego. Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca” (Łk 24,47-48); „...gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). W obu tych tekstach, wykazujących wielką zgodność – tekst *Dziejów* powtarza jakby tekst *Ewangelii* – Autor kieruje uwagę na trzy sprawy⁷: pierwsza – że orędzie o zbawieniu, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, będzie głoszone „wszystkim narodom” przez osoby, które były tego świadkami; druga – że będzie ono głoszone „począwszy od Jerozolimy” „aż po krańce ziemi”; trzecia – że to głoszenie będzie dziełem Ducha Świętego, który udzieli im potrzebnej mocy do wypełnienia tej misji.

⁶ Zob. B. TRUFFER, *Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart*, Freiburg–Basel–Wien 1962.

⁷ Zob. S. CIPRIANI, *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli*, Leumann (Torino) 1994, s. 9-10.

Co stanowiło treść tego przepowiadania i nauczania?⁸

Chciałbym, abyśmy zwrócili najpierw uwagę na opowiadanie *Dziejów Apostolskich* podsumowujące wydarzenia w dniu Pięćdziesiątnicy: „Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz. Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (Dz 2,41-42). W tekście tym mamy najpierw nawiązanie do mowy Piotra, zawierającej w swym końcowym fragmencie wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu (Dz 2,14-41), po czym następuje stwierdzenie, iż ci, którzy zostali ochrzczeni, trwali „w nauce apostołów i we wspólnocie” (Dz 2,42). W oparciu o powyższy tekst można w Kościele czasów apostołskich wyróżnić dwie formy nauczania, związane z dwoma różnymi etapami inicjacji chrześcijańskiej: przepowiadanie o charakterze kerygmaticznym (ewangelizacyjnym), mające na celu zapoczątkowanie wiary i przygotowanie do przyjęcia chrztu oraz głoszenie nauki apostołskiej, nazwanej *didaché*, skierowanej do wspólnoty ludzi już ochrzczonych i powiązanej z liturgią, tj. łamaniem chleba i modlitwą. Pierwsza forma nauczania była adresowana do tych, którzy byli jeszcze na zewnątrz, do Żydów, bądź do pogan; druga natomiast do tych, którzy byli już wewnątrz, czyli do chrześcijan. Istnienie tych dwóch odrębnych form posługi nauczania, wzajemnie dopełniających się, potwierdzają jeszcze inne świadectwa biblijne, jakkolwiek nie zawsze można w nich jasno odróżnić nauczanie typu kerygmaticznego od nauczania ściśle katechetycznego. Wielu autorów dostrzega w tekstach biblijnych jeszcze trzecią formę nauczania – homilię.

Najlepiej udokumentowane jest w pismach NT nauczanie wyprzedzające chrzest, będące w swej istocie ewangelizacją. Określa się je zazwyczaj mianem *kerygmatu apostołskiego*. Jego właściwości ewangelizacyjne wynikały z misyjnej sytuacji Kościoła czasów apostołskich, w której nawrócenie do wiary i doprowadzenie do chrztu stanowiło główne zadanie apostołów. Punktem centralnym kerygmatu, rdzeniem przepowiadania apostołskiego, była Tajemnica Paschalna, tj. wydarzenie zbawcze śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Wszystkie inne elementy układały się w kołach koncentrycznych wokół tego wydarzenia, łączyły się z nim lub z niego wynikały. Odbiciem głoszonego przez apostołów kerygmatu o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, jakby jego echem, a zarazem odpowiedzią, były krótkie i jędrne formuły wiary. Stanowiły one utrwalone ślady pierwotnej katechezy Kościoła. Klasycznym przykładem takiej katechetycznej

⁸ W przedstawieniu tego zagadnienia opieram się głównie na mojej publikacji: R. MURAWSKI, *Historia katechezy, część I: Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 45-58.

(kerygmatycznej) formuły wiary jest tekst 1 Kor 15,3-5⁹. Zawiera ona streszczenie pierwotnej katechezy i oddaje rdzeń chrześcijańskiego orędzia w skondensowanej formie¹⁰.

Oprócz kerygmatu apostołskiego, tj. katechezy wyprzedzającej chrzest, istniał jeszcze inny rodzaj nauczania apostołskiego, związany z liturgią wspólnoty chrześcijan, którego adresatami byli ludzie już ochrzczeni. Łukasz bliżej nie wyjaśnia, co stanowiło treść tego nauczania. Zapewne było pogłębieniem i rozwinięciem kerygmatu apostołskiego. Posiadało charakter komplementarny w stosunku do nauczania wyprzedzającego chrzest i stanowiło jego kontynuację. Kerygmat apostołski koncentrował się na istocie orędzia chrześcijańskiego, tj. na tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa – Jego śmierci i zmartwychwstaniu, oraz zawierał wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu. Temu, kto się nawrócił i uwierzył w Jezusa Chrystusa, należało po przyjęciu chrztu wyjaśnić istotne punkty tego orędzia. Zadania te podejmowało nauczanie katechetyczne po przyjęciu chrztu, określane w *Dziejach* przez „naukę apostołów” (*didaché ton apostolon*). Posiadało ono ponadto powiązanie z liturgią, poprzedzało, jak na to wskazują słowa autora *Dziejów Apostolskich*, „łamanie chleba i modlitwy”.

Zatrzymałem się nieco dłużej na przepowiadaniu i nauczaniu czasów apostołskich, bowiem stanowią one w pewnym sensie paradygmat późniejszego nauczania i przepowiadania Kościoła, w tym również katechezy, jako uprzywilejowanej form tej posługi. Ta biblijna linia zostaje konsekwentnie utrzymana w następnych wiekach, zwłaszcza w katechetycznym nauczaniu w ramach katechumenatu. W całokształcie formacji katechumenalnej katecheza zajmowała centralne miejsce. Posiadała charakter nauczania organicznego i systematycznego, zakorzeniona była mocno w Piśmie św. W oparciu o teksty biblijne starano się przekazać najbardziej fundamentalne treści orędzia chrześcijańskiego. Stawiała sobie za cel wprowadzenie kandydata w poznanie zbawczego planu Boga, który urzeczywistnił się w Jezusie Chrystusie, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu¹¹.

Z przełomu IV i V wieku pochodzi dzieło katechetyczne św. Augustyna *De catechizandis rudibus* (399), które powszechnie uważa się za pierwszy podręcznik katechetyki. Dzieło to cieszyło się niegasnącym powodzeniem aż po nasze czasy. Inspirowało działania katechetyczne wielu wybitnych katechetów i stanowiło niejednokrotnie punkt odniesienia dla odnowy katechezy. Augustyn podaje

⁹ „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu (...)”.

¹⁰ Zob. H. LANGKAMMER, *Credo pierwotnych Kościołów*, CTh 46 (1976) f. 3, s. 45-56.

¹¹ Zob. R. MURAWSKI, *Katechumenalny wymiar katechezy – część III*, Kat 52 (2008) 4, s. 8.

w nim, między innymi, także wskazania dotyczące przekazu historii zbawienia, z którą należało zapoznać kandydatów zgłaszających się do katechumenatu. Katechezę o historii zbawienia nazywa „opowiadaniem” (*narratio*). Według Augustyna katechizowanych trzeba zapoznać z najważniejszymi wydarzeniami z historii zbawienia, przy czym nie można zatrzymać się tylko na ich zewnętrznym opisie, na poznaniu czysto historycznym, ale należy pokazać, dlaczego są one wielkimi dziełami Bożymi. Przez nie w sposób najpełniejszy i najgłębszy objawia się miłość Boga do człowieka. Dopiero wtedy będzie można w słuchaczach wzbudzić podziw, który rodzi wiarę. I pisze, przekazując potomnym jakby kwintesencję całej posługi katechetycznej Kościoła: „To tedy umiłowanie wzięwszy sobie jako cel, do którego to wszystko, co mówisz, masz odnosić, cokolwiek wykładasz, wykładaj tak, aby uczeń słuchając – wierzył, wierząc – miał nadzieję, a mając nadzieję – miłował”¹².

W średniowieczu¹³ zaczynają pojawiać się pierwsze książki religijne na użytek wiernych. Nie są to jeszcze prawdziwe katechizmy, lecz książki traktujące o powinnościach chrześcijan, przygotowujące do sakramentów świętych, zwłaszcza do sakramentu pokuty, które zawierały także krótki wykład nauki chrześcijańskiej. Jednocześnie dąży się do usystematyzowania treści nauczania¹⁴. Coraz większy nacisk zaczyna się kłaść na przekaz doktryny, a mniej na Pismo św. Element biblijny, jakkolwiek jeszcze obecny, stopniowo jednak zaczyna zanikać. W pierwszej połowie XIV wieku pojawia się też termin „katechizm” na oznaczenie książki zawierającej syntetyczny i całościowy wykład nauki chrześcijańskiej.

Przełomowe znaczenie dla rozwoju katechezy miał wiek XVI. Wprowadzona zostaje w całym Kościele katechizacja dzieci i młodzieży. Początkowo były to inicjatywy oddolne, które znalazły potem prawne usankcjonowanie w dekretach Soboru Trydenckiego. Wiek XVI zapoczątkowuje też tzw. *erę katechizmu*. Katechizm stanie się odtąd, aż po czasy współczesne, głównym i uprzywilejowanym środkiem duszpasterskim i dydaktycznym używanym przez Kościoły chrześcijańskie, najpierw w Europie, potem w krajach misyjnych. Powstaje w tym czasie wiele różnych katechizmów. Niektóre osiągną wielki rozgłos,

¹² Św. AUGUSTYN, *Początkowe nauczanie religii*, w: *Pisma katechetyczne*, przekład W. Budzik, Warszawa 1952, IV, s. 8.

¹³ Przedstawiony tutaj historyczny rozwój katechezy oparłem na materiale zamieszczonym w: R. MURAWSKI, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 66-106.

¹⁴ Pochodzący z późnego średniowiecza podręcznik *Manipulus curatorum*, przeznaczony dla nowo wyświęconych kapłanów, podaje podział treści nauczania katechetycznego rozłożony wokół czterech głównych tematów: *quid credendum*, w co należy wierzyć, *quid petendum*, o co prosić, *quid faciendum et fugiendum*, co czynić i czego unikać, *quid sperandum*, czego oczekiwać. Podział ten stanie się wzorem dla układu późniejszych katechizmów.

wielokrotnie będą wydawane i tłumaczone na obce języki, jak np. *Katechizm Rzymski*, katechizmy św. Piotra Kanizjusza i św. Roberta Bellarmina, inne bardzo szybko popadną w zapomnienie. Do połowy XVI wieku katechizmy mają jeszcze ujęcie biblijne. Pod koniec XVI wieku, na skutek polemik z protestantami, powstają katechizmy, w których brakuje odniesienia do Pisma Świętego jako głównego źródła wiary. Taki nowy model katechizmu stworzył wspomniany św. Robert Bellarmin. Można by go nazwać katechizmem dogmatyczno-apologetycznym, stawiającym sobie za cel racjonalne uzasadnienie i obronę prawd wiary. I tak rozpoczął się blisko 400-letni okres katechezy bez Pisma św.

Następne wieki charakteryzuje poszukiwanie wyjścia z tego impasu. Podejmowane są próby, aby z powrotem wprowadzić Pismo św. do katechezy. Pierwszą dość udaną próbą był *Katechizm historyczny* (1683 r.) Claude Fleury we Francji. Na szczególną jednak uwagę zasługują prace Ignacego Felbigera i Benedykta Straucha, augustianów z Żagania, którzy w drugiej połowie XVIII wieku zreformowali szkolnictwo, najpierw w swoim klasztorze w Żaganiu na Śląsku, potem w Prusach i w Austrii. Wśród reformowanych przedmiotów znalazła się też nauka religii, uznana przez „oświeconych” monarchów za szczególnie przydatne narzędzie służące wychowaniu dobrych obywateli. Poszukując stosownego materiału do realizacji powyższych celów edukacji szkolnej, zwrócono baczniejszą uwagę na Pismo Święte, przy czym traktowano Biblię nie jako historię zbawienia, jako źródło poznania prawd wiary, lecz głównie jako poznanie prawideł postępowania moralnego i obywatelskiego.

J.I. Felbiger i B. Strauch są autorami trzech bardzo znanych i rozpowszechnionych, zwłaszcza w krajach języka niemieckiego, żagańskich (śląskich) katechizmów (opublikowane zostały też w języku polskim). Najbardziej jednak znane są zredagowane przez nich historie biblijne, wielokrotnie przez autorów przerabiane. Stały się one w pewnym sensie modelem wszystkich innych późniejszych historii biblijnych, aż po czasy współczesne. Poglądy Felbigera i Straucha na temat roli i funkcji historii biblijnej można sprowadzić do następujących momentów: historia biblijna jest historycznym materiałem dla prawd wiary; jest ona ponadto zbiorem żywych i poruszających przykładów dla wychowania moralnego; może i powinna służyć wychowaniu liturgicznemu w godzinach poświęconych wyjaśnianiu perykop niedzielnych. Głównym jednak przedmiotem nauczania pozostawał nadal katechizm, według wzoru stworzonego przez Bellarmina, bez odniesień do Pisma Świętego. Historia biblijna stanowiła przedmiot pomocniczy i służebny dla nauki katechizmu. Jej celem było przekazanie wiedzy o wydarzeniach z historii biblijnej z zastosowaniem do życia moralnego. Cechowały ją z jednej strony historycyzm – tj. historyczny, czysto zewnętrzny opis wydarzeń biblijnych, bez powiązania ich z historią zbawienia, z drugiej

strony – moralizm – tzn. wyciąganie z opowiadań biblijnych wniosków moralnych, a nie odsłanianie i ukazywanie zawartego w nich kerygmatu.

Stworzony w Żaganiu model katechezy biblijnej, wraz z podziałem nauki religii na dwa przedmioty, na naukę katechizmu i naukę historii biblijnej, przetrwał do lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku. Zmieniony został dopiero przez ruch odnowy materialno-kerygmatycznej. W naszym kraju funkcjonował do roku 1971, tj. do wprowadzenia nowego programu katechizacji.

Oświecenie wniosło, jak widzimy, istotne zmiany w rozumienie i funkcjonowanie katechezy. Rozpoczął się okres katechezy szkolnej, trwający po dziś dzień. Podjęte zostały próby wprowadzenia Pisma Świętego do katechezy, wprowadzone w formie jeszcze niezadowolającej, jako odrębnego przedmiotu historii biblijnej, z silnym wyakcentowaniem strony historycznej i moralnej, niemniej było to – po prawie dwuwiekowym istnieniu abiblijnej katechezy – już jakieś rozwiązanie. W okresie następnym, pooświeceniowym, przypadającym na pierwszą połowę XIX wieku, pojawili się katechetycy, którzy usiłowali z jednej strony przeciężyć szkody wyrządzone katechezie przez ducha epoki Oświecenia, jak i przez podjęte w tym czasie działania, z drugiej zaś strony starali się zachować i zarazem pogłębić to, co ta epoka pozytywnego i wartościowego wniosła do katechezy. Ogólną tendencją, dominującą w tym czasie, było dążenie do historiozbawczego ujęcia katechezy. Głównymi przedstawicielami tego nurtu w katechezie, nazywanego również prekerygmatycznym, byli wybitni pastorałści obszarów języka niemieckiego: Johann Michael Sailer, Bernhard Overberg, Johann Baptist Hirscher, bp Augustinus Gruber i inni. Kierunek historiozbawczy, zapowiadający sprowadzenie katechezy do jej biblijnego ujęcia, został stłumiony w połowie XIX wieku przez kierunek neoscholastyczny, który także stanowił reakcję na błędy Oświecenia, ale usiłował je rozwiązać na innych założeniach. Stworzony przez ten kierunek model katechezy neoscholastycznej, znajdujący najpełniejsze odbicie i realizację w katechizmach J. Deharba (1847), zdominował katechezę w całym Kościele przez blisko sto lat. Słuszne idee przedstawicieli historiozbawczego ujęcia katechezy odżyły dopiero w połowie XX wieku i stały się ważnym punktem odniesienia dla całego ruchu odnowy materialno-kerygmatycznej.

3. Powstanie ruchu odnowy kerygmatycznej w katechezie

Początków ruchu odnowy kerygmatycznej w katechezie¹⁵, pomijając wspomniane wyżej kierunek historiozbawczy z początków XIX wieku, należy szukać

¹⁵ W przedstawieniu tego zagadnienia opieram się w znacznej mierze na artykule: R. MURAWSKI, *Etapy rozwoju katechezy*, art. cyt., s. 58-59.

w pierwszej połowie XX wieku. Jak już wspomniałem, na przełomie XIX i XX wieku rozwinął się w europejskiej katechezie, zwłaszcza w krajach języka niemieckiego, ruch odnowy metody w katechezie, skoncentrowany na ulepszeniu, udoskonaleniu metody. Konkretnie chodziło o wprowadzenie do nauczania katechetycznego metody stopni formalnych, zyskującej w dydaktyce szkolnej coraz większą popularność. Dorobek osiągnięty przez ten ruch zdawał się być wielki. Wysiłki jednak włożone w odnowę metodyczną nie przyniosły oczekiwanych wyników. Kryzysu nauczania religii, który rozpoczął się pod koniec XIX wieku, na skutek zataczającego coraz szersze kręgi procesu sekularyzacji, zwłaszcza w miastach i dużych skupiskach robotniczych, nie dała rady zażegnać nawet najbardziej wypracowana metoda, za jaką wówczas uważano metodę stopni formalnych. Dostrzeżono, że nie od udoskonalenia metody zależy rozwiązanie narastających problemów katechetycznych, „że katecheza to coś innego niż spopularyzowana szkolna teologia i jej dydaktyczne przystosowanie do psychiki dziecka”¹⁶, i dlatego w odnowie przepowiadania wiary należałoby wyjść raczej od treści, a nie od formy i metody nauczania katechetycznego. Ruch odnowy metody wkroczył w ten sposób w stadium pewnego kryzysu, który okazał się dla katechezy zbawiennym, doprowadził bowiem do głębokiego zastanowienia się nad istotą przepowiadania wiary i do skoncentrowania uwagi na problemach treści katechezy. Wyciągnięto z zapomnienia myśli J.B. Hirschera, z pierwszej połowy XIX wieku, że nie metoda ma determinować treść przepowiadania wiary, lecz treść wiary ma określać metodę. W ten sposób rozpoczął się nowy etap odnowy katechetycznej, który nazwano odnową materialno-kerygmaticzną¹⁷.

Wielki wpływ na powstanie ruchu odnowy kerygmaticznej w katechezie miała budząca się w wielu miejscach w latach po I wojnie światowej, zwłaszcza w niektórych klasztorach (benedyktynów, cystersów itp.), odnowa biblijna i liturgiczna. Odkrycie wspaniałych i pełnych życia treści zawartych w Piśmie Świętym i w liturgii oraz ich konfrontacja z suchym, oderwanym od życia, abstrakcyjnym i czysto pojęciowym sposobem podawania prawd wiary przez katechezę, sprawiły, że coraz głośniejsze stawały się wołania o odnowę jej treści. Bezpośredni impuls dał J.A. Jungmann w swej książce, wydanej w roku 1936, pt. *Radosna nowina i nasze przepowiadanie wiary*¹⁸. Książka Jungmanna wyzwoliła bardzo ożywioną dyskusję wśród teologów na temat stosunku systematycznej teologii do przepowiadania wiary. W sposób niezwykle lapidarny ujął tę relację F.X. Arnold,

¹⁶ F.X. ARNOLD, *Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts*, „Katechetische Blätter” 77 (1952), s. 52.

¹⁷ Zob. tenże, *Dienst am Glauben. Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg i. Br. 1948, s. 49.60.

¹⁸ J.A. JUNGMAN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

który napisał: „Teologia nie jest celem sama w sobie; stoi ona raczej w służbie przepowiadania. Znać mamy teologię, przepowiadać mamy jednak kerygmę, czyli dobrą nowinę o zbawieniu. Ta zaś rządzi się innymi prawami i przemawia innym językiem”¹⁹. Dla pełności obrazu należy jeszcze dopowiedzieć, że w roku 1963 J.A. Jungmann wydał nową książkę na ten temat: *Nasze przepowiadanie wiary w świetle radosnej nowiny*²⁰, w której podsumował całą dotychczasową dyskusję, korygując też nieco swoje zbyt nieraz radykalnie ujęte wcześniej tezy.

4. Założenia katechezy kerygmatycznej

Żeby uchwycić i zrozumieć zmiany, jakie odnowa kerygmatyczna wprowadziła do katechezy – zresztą nie tylko do katechezy, ale do całej posługi słowa w Kościele – należy najpierw wyjaśnić, co promotorzy tej odnowy rozumieli przez *kerygmę* i jak rozumieli jej relację do katechezy.

Według J.A. Jungmanna „kerygmat” jest terminem biblijnym i oznacza dosłownie to, co jest głoszone (przepowiadane). Odnosi się więc do treści przepowiadania. Treść ta jest ściśle określona. Obejmuje to, co było głoszone przez Chrystusa i co zostało podjęte przez apostołów jako wezwanie: mianowicie, że w Chrystusie przyszło na świat królestwo Boże i zbawienie dla ludzkości. Kerygma oznacza zatem pierwotne przepowiadanie, skierowane wprawdzie na pierwszym miejscu do niewierzących, lecz które stanowić musi także podstawę i jądro wszelkiego dalszego przepowiadania i pouczenia skierowanego do chrześcijan już wierzących. (...) Jest ona zatem czymś więcej niż nauką, najpierw dlatego, że nie chodzi w niej o wyjaśnienie pewnych pojęć i zasad, lecz przede wszystkim o sprawozdanie z historycznych wydarzeń, po wtóre dlatego, że nie chodzi w niej o coś co wystarczy tylko przyjąć do wiadomości, lecz o Boże wezwanie i zaproszenie”²¹.

Owoce tego głębokiego zastanowienia się nad treścią przepowiadania i nauczania było wysunięcie określonych postulatów pod adresem katechezy. Można je sprowadzić, nieco upraszczając, do następujących²²:

¹⁹ F.X. ARNOLD, *Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte*, „Katechetische Blätter” 81 (1956), s. 229.

²⁰ J.A. JUNGSMANN, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck–Wien–München 1963.

²¹ J.A. JUNGSMANN, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, dz. cyt., 59-60. Tekst polski podaję z niewielkimi zmianami za: F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna*, Warszawa 2006, s. 174-175 oraz *Kerygmatyczna odnowa katechezy*, dz. cyt., s. 178-179; zob. także R. MURAWSKI, *Etapy rozwoju katechezy*, art. cyt., s. 80.

²² Zob. R. MURAWSKI, *Etapy rozwoju katechezy*, art. cyt., s. 61.

- Katecheza nie jest spopularyzowanym systemem teologicznym. Istotną treścią nauczania katechetycznego jest dobra nowina o zbawieniu i historia tego zbawienia. Chrześcijaństwo wkroczyło bowiem w świat nie jako naukowy system teologiczny, lecz jako Ewangelia, jako dobra nowina o królestwie Bożym²³.
- Ponieważ treścią katechezy są słowa i wydarzenia Boże, stąd też Pismo św. zajmuje w nauczaniu katechetycznym obok liturgii naczelną rolę. Stanowi ono dla prawd wiary nie materiał pogładowy, lecz główne i podstawowe źródło, z którego winna ona czerpać swą treść.
- W katechezie chodzi nie tyle o wyjaśnienie reguł, formuł katechizmowych, ile o umożliwienie uczniom zetknięcia się z świętą rzeczywistością, której centrum jest Jezus Chrystus²⁴. Spełnienie tego żądania wymaga chrystocentrycznej koncentracji całego materiału katechetycznego, czyli rozłożenie go wokół osoby Jezusa Chrystusa.
- Logiczną konsekwencją tego postulatu jest podkreślenie jedności obu Testamentów i ukierunkowanie ich w stronę Jezusa Chrystusa.
- Głoszenie i przepowiadanie wiary, czego najważniejszą formą jest katecheza, nie może zatrzymać się na czysto zewnętrznym, historycznym opisie biblijnego wydarzenia, lecz musi odkryć jego wymiar zbawczy, odsłonić i wydobyc ukryte w nim przesłanie Boże, czyli kerygmat. Założenie to poddaje krytyce oświeceniowe historie biblijne oraz ukazuje ich defekty i braki.
- Katecheza przekazując orędzie zbawcze winna z jednej strony ukazywać jego aktualność dla współczesnego człowieka, z drugiej zaś strony – zawarte w nim wezwanie Boże, na które powinien odpowiedzieć aktem żywej wiary.
- Ponieważ cała katecheza powinna opierać na Piśmie Świętym i być w nim zakorzeniona, nieaktualny jest wprowadzony w Oświeceniach podział na naukę katechizmu i historię biblijną.
- Katecheza jest wydarzeniem rozgrywającym się między Bogiem a człowiekiem. Katecheta stoi pośrodku, jego funkcja sprowadza się do pośrednictwa. Nie on jest główną postacią. Jest on „posłany do krzewienia wiary wśród wybranych Bożych i poznania prawdy wiodącej do życia w pobożności” (Tt 1,1).

Odnowa treści katechezy domagała się także opracowania nowych katechizmów i podręczników do nauki religii, uwzględniających wszystkie postulaty

²³ Zob. F.X. ARNOLD, *Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte*, art. cyt., s. 228.

²⁴ Najnowsze *Dyrektorium ogólne o katechizacji* mówi, że podstawowym zadaniem katechezy jest „pomoc w poznaniu, celebrowaniu, przeżywaniu i kontemplowaniu misterium Chrystusa” (DOK 85), a Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* pisze, że „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębszej z Nim zażyłości” (CT 5).

ruchu odnowy kerygmatycznej. Dotychczasowe katechizmy i podręczniki przekazywały głównie wiedzę teologiczną. Na opracowaniu takich właśnie katechizmów skupiły się prace katechetów, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych minionego stulecia. Największy rozgłos uzyskał ogólnoniemiecki katechizm, wydany w roku 1955, nazywany powszechnie – od koloru okładki – zielonym katechizmem²⁵.

Podsumowania całego ruchu odnowy kerygmatycznej w katechezie dokonano podczas międzynarodowego tygodnia studiów katechetycznych w Eichstätt (Niemcy) w 1960 roku²⁶. Uchwalone tam tezy wyznaczyły kierunek pracy katechetycznej na następne lata.

Odnowa kerygmatyczna w krótkim czasie ogarnęła katechezę w całym Kościele. Znalazła ona pośrednie potwierdzenie kilka lat później w dokumentach Soboru Watykańskiego II; nawiązywały też do niej, do jej założeń, późniejsze dokumenty katechetyczne Kościoła. Zmiany, jakie dokonały się pod jej wpływem w katechezie, można nazwać rewolucyjnymi. Po czterech wiekach Pismo Święte wróciło z powrotem do katechezy i stało się jej głównym źródłem. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić nauczanie katechetyczne, a także całe przepowiadanie w Kościele, bez Pisma Świętego.

²⁵ *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg i. Br. 1955. Wydanie polskie w przekładzie ks. S. Bizunia pt. *Katolicki Katechizm* ukazało się w roku 1955 w Wydawnictwie św. Jacka w Katowicach..

²⁶ *Katechetik heute. Grundsätze und Anregungen zur Erneuerung der Katechese in Mission und Heimat. Referate und Ergebnisse der internationalen Studienwoche über Missionskatechese in Eichstätt*, red. J. Hofinger, Freiburg Basel Wien 1961.

KS. RYSZARD CZEKALSKI

RECEPCJA NURTU KERYGMATYCZNEGO W KATECHEZIE POLSKIEJ

Podjmując kwestię recepcji nurtu kerygmatycznego w Polsce, należy na samym początku stwierdzić, że ilekroć następują zmiany w danym obszarze rzeczywistości, wprowadzane są w życie jakieś nowe idee, to na ogół dokonuje się to dość powoli. Nowe idee znajdują zwolenników i przeciwników, znajdują podatny grunt lub nie. Muszą więc one pojawić się w odpowiednim czasie i natrafić na odpowiednich ludzi, którzy potrafią wcielić je w życie.

Trzeba też pamiętać, że zwykle tak bywa, że teoria znacznie wyprzedza praktykę. Zanim, choćby i najciekawsza koncepcja, znajdzie swe odzwierciedlenie w praktyce musi upłynąć sporo czasu. Nie bez znaczenia jest też cały kontekst społeczny, kulturowy, polityczny czy eklezjalny. Mówiąc o recepcji, czyli przyjmowaniu nurtu kerygmatycznego w Polsce, trzeba koniecznie uwzględnić szczególny czas, kontekst, który był niezwykle niesprzyjający dla nowatorskich działań Kościoła w Polsce, w tym też dla nurtu kerygmatycznego. W Polsce panował system totalitarny, niezbyt skłonny, delikatnie mówiąc, do tolerowania nowości ze „zgniłego zachodu”.

Jednakże, pomimo różnego typu trudności, i tych zewnętrznych – politycznych i ideologicznych, ale nawet i tych wewnętrznych płynących ze strony samego Kościoła, znaleźli się ludzie, którzy zafascynowani tym, co tworzyli katechetycy w Zachodniej Europie, szczególnie w Niemczech i we Francji, próbowali najpierw na gruncie refleksji teoretycznej a następnie działań praktycznych wprowadzić nurt kerygmatyczny w obszar polskiej katechezy.

Jacy to byli ludzie i w jaki sposób przybliżali myśl kerygmatyczną w Polsce – to jest pierwszy punkt niniejszej refleksji, natomiast drugi i trzeci punkt dotyczyć będą praktyki katechetycznej, czyli programów i podręczników do nauki religii. Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, na ile teoria związana z nurtem kerygmatycznym znalazła swoje odzwierciedlenie w polskiej praktyce katechetycznej?

1. Polscy katechetycy a nurt kerygmatyczny

Nurt kerygmatyczny w polskiej katechezie rozpowszechniony został dzięki profesorom katechetyki, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku.

Propagując założenia tegoż nurtu, sami odkrywali go w różny sposób, czy to przez studia własne lub studia w ośrodkach zachodnioeuropejskich, czy też na gruncie innych dyscyplin naukowych. Trudno może o wszystkich polskich katechetykach mówić, ale o kilku z nich powiedzieć kilka słów trzeba, gdyż to oni mają ogromny udział w tym, że w powojennej Polsce nie porzeczano w katechezie na ujęciu neoscholastycznym.

Wiele ciekawych informacji na ten temat, prowadzonych dyskusji a nawet swego rodzaju „boju” o kształt polskiej katechezy tamtego czasu, pozyskujemy z autobiografii ks. Jana Charytańskiego, zamieszczonej w książce *Zmagania o kształt katechezy w Polsce*¹ oraz w pracy ks. Franciszka Blachnickiego *Kerygmatyczna odnowa katechezy*².

Nie wchodząc w szczegóły toczącej się batalii o przeorientowanie ówczesnej katechezy w Polsce z nurtu neoscholastycznego w nurt kerygmatyczny, można stwierdzić tak, że niezależnie od pojawiających się trudności, płynących zarówno z zewnątrz, jak i wewnątrz Kościoła, mieliśmy w Polsce to szczęście, że znalazło się wielu wybitnych katechetyków, którzy odważnie zmierzli się z pojawiającymi się trudnościami i stali się głównymi promotorami i propagatorami nowych idei kerygmatycznych w polskiej katechezie.

Rozpocznę od ks. Stanisława Bizunia (1907-1991), który stał się bodaj pierwszym zwiastunem nurtu kerygmatycznego w polskiej katechezie. To on bowiem dokonał tłumaczenia niemieckiego kerygmatycznego katechizmu, który ukazał się w Polsce już w 1959 roku pod tytułem *Katechizm Katolicki*³. Do druku tekst katechizmu został przekazany dwa lata wcześniej, o czym czytelnicy byli poinformowani na łamach wznowionego czasopisma „Katecheta”. Zatem rok 1957 można uznać za pierwszy impuls do zainteresowania się w Polsce nurtem odnowy materialno-kerygmatycznej⁴.

¹ Zob. J. CHARYTAŃSKI, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001, s. 71-72.

² F. BLACHNICKI, *Kerygmatyczna odnowa katechezy (Zorientowanie w problematyce)*. Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego pod red. M. Marczewskiego przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2005.

³ *Katechizm Katolicki*, tłum. z niem. S. Bizuń, Katowice 1959.

⁴ Zob. W. KUBIK, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970. Studium z zakresu katechetyki formalnej*, Warszawa 1987, s. 206.

Przetłumaczenie na język polski katechizmu niemieckiego posiada swoją, dość ciekawą historię. Otóż na przełomie lat 1948/1949 ktoś przywiózł ks. S. Bizuniowi projekt „Katechizmu niemieckiego”, który przygotowany był przez wybitnych ówczesnych katechetów niemieckich, propagatorów nurtu kerygmatycznego, m.in. Klemesna Tilmanna.

Ks. S. Bizuń był pierwszym polskim katechetą, który zapoznał się z projektem katechizmu niemieckiego. W 1952 roku w środowisku krakowskim odbył się proces przeciwko kapłanom pracującym w Kurii krakowskiej. Ks. S. Bizuń, chcąc uniknąć konfrontacji z ówczesnym reżimem stalinowskim ukrył się w pewnym żeńskim zgromadzeniu zakonnym. Zabrał ze sobą też wspomniany projekt katechizmu niemieckiego. Ukrywając się i mając dość dużo czasu, przetłumaczył go na język polski. Po 1956 roku, czyli po tzw. przewrocie październikowym w Polsce, gdy na krótko powiało względną wolnością oraz gdy możliwość kontaktów z Zachodem polepszyła się, do rąk ks. S. Bizunia dotarł opublikowany katechizm w języku niemieckim. Ks. S. Bizuń, gdy porównał przetłumaczony projekt katechizmu z oryginalnym tekstem, zorientował się, że tłumaczenie ma prawie gotowe. Po naniesieniu drobnych i koniecznych korekt przekazał tekst do druku już 1957 roku i dzięki temu „Katechizm niemiecki” został w Polsce szybko, bo już w 1959 roku opublikowany. Można więc powiedzieć, że kerygmatyczny katechizm niemiecki tłumaczony był w konspiracji, podczas ucieczki ks. S. Bizunia przed ówczesnymi komunistycznymi władzami.

Duże zasługi w zakresie upowszechniania i rozwijania kerygmatycznego nurtu w polskiej katechezie posiada Sługa Boży ks. Franciszek Karol Blachnicki (1921-1987), przez pewien czas profesor KUL. On z nurtem kerygmatycznym zetknął się na gruncie teologii pastoralnej. Zafascynowany poglądami pastoralistów z kręgu języka niemieckiego, takich jak Antoni Graf, Franciszek Ksawery Arnold, Karol Rahner, Ferdynand Klostermann, nie tylko nurt ten propagował na gruncie teorii, tworząc wiele ciekawych publikacji pastoralnych i katechetycznych, ale przede wszystkim podjął udaną próbę praktycznego przepowiadania kerygmy wśród dzieci i młodzieży w ramach stworzonego przez siebie Ruchu „Światło-Życie”⁵.

Nowatorskie i oryginalne poglądy ks. F. Blachnickiego odnajdujemy w jego książce *Kerygmatyczna odnowa katechezy*, wydanej drukiem dopiero w 2005 roku⁶

⁵ Zob. M. MARCZEWSKI, *Od duszpasterstwa ku ewangelizacji. Sługa Boży Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987)*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetów w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, Kraków 2001, s. 100-101.

⁶ Poglądy ks. F. Blachnickiego w sposób syntetyczny, w trzech punktach, ujął ks. R. Murawski, i zamieścił je we wprowadzeniu do książki. Zob. R. MURAWSKI, *Wstęp*, w: F. Blachnicki, *Kerygmatyczna odnowa katechezy (Zorientowanie w problematyce)*. Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego pod red. M. Marczeńskiego przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2005, s. 14-16.

(dlaczego tak późno opublikowano jego pracę? – w latach działalności naukowej i duszpasterskiej ks. F. Blachnickiego władze komunistyczne zakazywały drukowanie jego publikacji. Dla władz komunistycznych ks. F. Blachnicki był zawsze *persona non grata*).

Największym osiągnięciem ks. F. Blachnickiego było wypracowanie nowej koncepcji katechetyki, uwzględniającej rozwój ówczesnej myśli katechetycznej a przede wszystkim osiągnięcia tzw. ruchu odnowy kerygmatycznej w katechezie. W ich świetle Sługa Boży sprecyzował miejsce katechetyki wśród innych nauk. Twierdził, że „katechetyka w ramach współczesnej, eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej staje się znów prawdziwie teologiczną nauką, uwalniając się ostatecznie w ujmowaniu swej koncepcji spod wpływów świeckiej dydaktyki i pedagogiki”. Dokonał on ponadto podziału katechetyki na cztery działy, którym to podziałem do dzisiaj posługujemy się, mianowicie na katechetykę fundamentalną, materialną, formalną i szczegółową oraz wypracował strukturę przedmiotu katechetyki fundamentalnej, którą zawarł w opracowanym przez siebie podręczniku⁷.

Ks. F. Blachnickiego uznaje się za czołowego promotora zaangażowanego w odnowę materialno-kerygmatyczną katechezy w Polsce. Jego jedyne w języku polskim, już wspomniane, monograficzne opracowanie podejmujące kwestię odnowy kerygmatycznej katechezy uwrażliwiało i przypominało, czym w istocie jest katecheza i jaka jest jej natura. Podobnie, jak przedstawiciele zachodniego nurtu kerygmatycznego twierdził, że katecheza kerygmatyczna to przede wszystkim katecheza zakorzeniona w Biblii i liturgii. Stanowi ona przeciwieństwo tzw. katechezy dydaktycznej, zredukowanej do przekazywania samej tylko wiedzy religijnej. Jej treścią jest Dobra Nowina o królestwie Bożym, natomiast jej głównym celem jest budzenie i ożywianie wiary u katechizowanych. Katecheza powinna zatem posiadać charakter ewangelizacyjny. Najpełniej realizuje się w wymiarze katechumenalnym⁸.

Ks. F. Blachnicki ubolewał nad brakiem skuteczności polskiej katechezy oraz jednocześnie w duchu kerygmatycznym uwrażliwiało, aby w katechezie nie ograniczać się tylko do samej wiedzy religijnej, bo to nie o to chodzi w katechezie, tym bardziej, że efekty przyswajania tej wiedzy też raczej nie są imponujące. Pisał m.in. na ten temat następująco „mogłoby się wydawać, że po przerobieniu tak wielkiego materiału z religii, jak to się u nas robi, młodzież nasza, która

⁷ F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1970; por. R. CZEKALSKI, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006, s. 50-52.

⁸ Zob. R. MURAWSKI, *Wstęp*, art. cyt., s. 15.

w znacznej większości na religię uczęszcza, powinna dać dowody oświeconego katolicyzmu, tymczasem ignorancja rzeczy Bożych wciąż trwa, chociaż mijają lata i realizujemy nasze programy z wielkim nakładem pracy”⁹. Słowa te wypowiedziane zostały prawie 40 lat temu i niestety ciągle chyba pozostają aktualne. Pojawić się może więc pytanie, czy to znaczy, że nowy ruch, o który tak walczyło wielu ludzi i w Polsce i na Zachodzie nie przyniósł oczekiwanych rezultatów. Trudno tu zapewne o jednoznaczną odpowiedź, bo zagadnienie jest dość złożone i niekoniecznie jest przedmiotem niniejszej refleksji.

Przynajmniej częściową jednak odpowiedź odnajdujemy w pismach ks. F. Blachnickiego. Wskazując na istotę skuteczności katechetycznego posłannictwa, stwierdza, iż „u jej podstaw tkwi błędne przekonanie, że przekazanie treści wiary spowoduje automatycznie akt wiary i życie wiary”¹⁰. Dość zdecydowanie twierdził, że tajemnica skuteczności katechezy tkwi w świadectwie żywej wiary, głównie ze strony dorosłych. Nie można bowiem oddzielić wiary od świadectwa. Wiara i świadectwo, to jest fundament katechezy i one decydują o skuteczności katechezy. Potwierdzeniem tego, że ks. F. Blachnicki był głęboko przekonany o takim właśnie myśleniu ilustrują też jego słowa zapisane w *Listach więziennych*. Słowa te dowodzą o jego głębokiej wierze, ale też o tym w jakim kierunku winny dokonywać się zmiany w Kościele i w katechezie. Z łatwością można dostrzec pewną korelację zachodzącą pomiędzy jego osobowością a omawianym przez nas nurtem kerygmatycznym. Zapisał m.in. „W dzisiejszym świecie nie ostoi się katolicyzm połowiczny, tradycyjny – a nawet tzw. „głębszy”, intelektualny, ale paktujący ze światem (w stylu T.P. „Tygodnika Powszechnego”) – to wszystko utonie w morzu nowoczesnego pogaństwa. Ostoi się tylko katolicyzm pełny, autentyczny, ewangeliczny, nadprzyrodzony – taki, jaki ukazują nam Listy św. Pawła. – A więc – trzeba się zdecydować zostać świętym! Trzeba świętych „ściągnąć z obłoków” i uczynić z nich ideał powszedni, „normalny” dla wierzących, aby znowu – jak w *Dziejach Apostolskich* i *Listach Pawłowych* – słowa: „święty” i „chrześcijanin” stały się synonimami. Trzeba się też zdecydować zostać świętym – jeżeli chce się cokolwiek uczynić dla zbawienia dusz bliźnich. Bo uświęcać można tylko przez promieniowanie własną świętością. Świadczyć o Bogu skutecznie może tylko ten, kto nosi go w sobie. Żadnego wrażenia nie zrobi dziś „świadek fałszywy”, który głosi to, w co sam nie wierzy dogłębnie i co w nim nie żyje!”¹¹. Pomimo tego, że wypowiedziane słowa sformułowane

⁹ F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna. Skrypt dla studentów KUL*, dz. cyt., s. 111-112.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tenże, *List z Poniedziałku Zesłania Ducha Świętego*, w: tenże, *Listy więzienne*, Krościenko n. Dunajcem 1990, s. 15-16.

zostały na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, nic one nie straciły na aktualności i widać jak ciągle możemy i dzisiaj korzystać z nich, poszukując nowych ujęć katechetycznych.

Oprócz ks. F. Blachnickiego na polu upowszechniania nurtu kerygmatycznego w Polsce duże zasługi posiada też ks. Marian Finke (1906-1986) z Poznania. Zafascynowany ruchem odnowy kerygmatycznej jako jeden z pierwszych zapoznawał z nim czytelników na łamach dwumiesięcznika „Katecheta”. Już w pierwszym numerze „Katechety” z 1957 roku domagał się odnowy treści nauczania. Podobnie jak J. A. Jungmann i F. X. Arnold uważał, że na pierwszym miejscu w katechezie należy postawić treść, a nie metodę. Pisał m.in., że katecheza „żyje nie metodą, lecz prawdą objawioną”¹².

Ks. M. Finke teorię katechezy kerygmatycznej przedstawił w 1964 roku w publikacji *Odnova katechetyczna. Zarys katechezy kerygmatycznej*¹³. Publikacja ta, jak słusznie stwierdził ks. J. Szpet „stanowi najważniejsze osiągnięcie ks. M. Finkego w nurcie odnowy kerygmatycznej i punkt zwrotny w rozwoju polskiej katechezy”¹⁴.

Jednym z najwybitniejszych propagatorów nurtu kerygmatycznego w polskiej katechezie był ks. Jan Charytański, wieloletni profesor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Osobiście zetknął się z nurtem kerygmatycznym podczas odbywanych studiów w belgijskim Louvain oraz poprzez liczne kontakty z innymi ośrodkami europejskimi. Adaptował on katechezę zachodnioeuropejską na grunt polski. Jest uznawany za prekursora w Polsce nurtu kerygmatycznego. Szczególnie bogate w jego publikacje o charakterze kerygmatycznym były lata sześćdziesiąte XX wieku. Wówczas na łamach, głównie takich czasopism, jak „Katecheta” i „Ateneum Kapłańskie” ks. J. Charytański prezentował genezę ruchu kerygmatycznego, źródła jego powstania oraz drogi realizacji. Omawiał problemy katechezy moralnej, podkreślając konieczność ujęcia pozytywnego i nowotestamentalnego, przy uwzględnieniu uwarunkowań związanych z wiekiem i rozwojem dzieci i młodzieży¹⁵. W myśl postulatów kerygmatycznych Pismo św. uznawał za centralną kategorię katechetyczną i źródłem przepowiadania. Domagał się, aby podczas katechezy wydobywać istotne treści nie tylko z poszczególnych perykop biblijnych, ale aby starano się je zrozumieć w kontekście

¹² M. FINKE, *Nowe ujęcie podręczników metodycznych do nauki religii*, Kat 1 (1957), s. 138; zob. więcej na ten temat J. SZPET, *Ksiądz Marian Finke (1906-1986)*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, dz. cyt., s. 77-92.

¹³ M. FINKE, *Odnova katechetyczna. Zarys katechezy kerygmatycznej*, Poznań 1964.

¹⁴ J. SZPET, *Ksiądz Marian Finke (1906-1986)*, art. cyt., s. 83.

¹⁵ Por. J. CHARYTAŃSKI, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, dz. cyt., s. 54.

całego depozytu Objawienia¹⁶. Uwrażliwiał także na problematykę liturgiczną w katechezie, twierdząc, że pełne przedstawienie liturgii domaga się od katechezy ukazania jej dialogicznego, personalistycznego, soteriologicznego i eklezjalnego charakteru. Zbawienie, jak podkreślał, jest nie tylko głoszone, ale i ustawicznie realizowane w sakramentach świętych, w których ciągle dochodzi do autentycznego spotkania Chrystusa z człowiekiem w Duchu Świętym¹⁷.

Wymieniłem jedynie czterech katechetów i mam świadomość, że także wielu innych ówczesnych profesorów katechetyki propagowało nurt katechezy kerygmatycznej w Polsce. Ci jednak, tzn. ks. S. Bizuń, ks. F. Blachnicki, ks. M. Finke i ks. J. Charytański wydaje się, że najbardziej przyczynili się do przyjęcia i rozwinięcia nurtu kerygmatycznego w polskiej katechetyce i katechezie. Oni także bez wątplenia posiadają swój udział w tym, że nie poprzestali na zapoznaniu z nowym nurtem katechezy na łamach ówczesnych czasopism, ale także potrafili przenieść ideę kerygmatyczną w życie tzn. współtworzyli nowy program do nauki religii oraz podjęli trud pisania nowych podręczników według założeń kerygmatycznych.

2. Kerygmatyczny program nauki religii z 1971 roku

Zanim ostatecznie Episkopat Polski zatwierdził nowy program nauki religii w 1971 roku odbyło się na jego temat wiele dyskusji. I trudno się dziwić, dlatego że nowy program zupełnie przeorientowywał dotychczasowe myślenie o katechezie i jej realizację. Wielką rolę odegrały w tym względzie liczne publikacje z lat sześćdziesiątych najwybitniejszych ówczesnych katechetów, o których wcześniej mówiliśmy. Oni będąc kreatorami nowego nurtu katechetycznego, przekonywali do niego innych katechetów podczas sympozjów, kursów i zjazdów katechetycznych, a także biskupów odpowiedzialnych za kształt polskiej katechezy.

Problematyka katechezy kerygmatycznej po raz pierwszy pojawiła się na ogólnopolskim zjeździe katechetycznym w 1960 roku w Tarnowie. Od tego roku w zasadzie większość ogólnopolskich spotkań katechetycznych odbywających się w latach sześćdziesiątych związana była z nurtem kerygmatycznym¹⁸.

Szczególnie ważnym zjazdem okazał się ogólnopolski kurs katechetyczny w Warszawie, który odbył się 1969 roku. Wówczas całkowicie zaakceptowano

¹⁶ Zob. A. OFFMAŃSKI, *Charytański Jan*, w: *Słownik katechetów polskich XX wieku*, red. R. Czekalski przy współpracy Z. Marka i R. Murawskiego, Warszawa 2003, s. 33.

¹⁷ Zob. tamże, s. 33-34.

¹⁸ Zob. T. PANUŚ, *Współczesne kierunki katechetyczne*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stąla, Tarnów 2003, s. 145.

osiągnięcia odnowy materialno-kerygmatycznej w katechezie. Zdecydowanie stwierdzono, że nie można powstrzymać ewolucji polskiego ruchu katechetycznego i zasady nowej orientacji katechetycznej, tak zwanej orientacji kerygmatycznej, muszą być respektowane w polskiej katechezie¹⁹.

Refleksja teoretyków oraz konfrontacja jej z praktyką zmuszała do podjęcia zdecydowanych działań zmierzających do ogłoszenia nowego programu nauki religii opartego na założeniach kerygmatycznych.

Konieczność nowego programu, uzasadniał w jednej ze swych wypowiedzi abp Jerzy Stroba. Stwierdzał, że ożywiona dyskusja na temat wpływów laicyzacji, a także nowych kierunków katechetycznych rozwijających się na Zachodzie, wymagała już nie rewizji, lecz opracowania zupełnie nowego programu, w którym należało uwzględnić osiągnięcia poszczególnych diecezji i sytuację Kościoła oraz osiągnięcia katechetyki, teologii, a przede wszystkim bogatej i w wielu aspektach nowej nauki Soboru Watykańskiego II. Prace nad nowym programem, prowadzone pod kierunkiem Komisji Episkopatu Polski do spraw katechizacji, trwały prawie dziesięć lat²⁰. Efektem ich był nowy program, który opublikowano w dwóch częściach: *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I-VIII)* i *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I-IV)*²¹.

Zatwierdzona wersja *Ramowego programu* katechezy dla dzieci i młodzieży, w nowym ujęciu, została podzielona na trzy cykle. Dwa pierwsze dotyczyły szkoły podstawowej – był to cykl eucharystyczny i cykl dojrzałości chrześcijańskiej, trzeci zaś szkoły ponadpodstawowej – był to cykl noszący tytuł *chrześcijanin w świecie współczesnym*²².

¹⁹ Zob. S. BIZUŃ, *Historia powstania „Katechizmu Religii Katolickiej”*, Kat 17 (1973), s. 104; J. CHARYTAŃSKI, *La catéchèse en Pologne. Diversité et convergence*, „Lumen vitae” 30 (1975) nr 3-4, s. 404-406; por. W. KUBIK, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970. Studium z zakresu katechetyki formalnej*, dz. cyt., s. 27.

²⁰ Zob. J. STROBA, *Geneza nowego programu katechezy*, w: J. Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981, s. 108-115.

²¹ *Ramowy Program Katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I-VIII)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 17-28; *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I-IV)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła średnia*, Wrocław 1991, s. 5-17.

²² Szczegółowy schemat nowego programu był następujący: *Cykl pierwszy – eucharystyczny*: Klasy I-II – Wprowadzenie w życie chrześcijańskie. Zbliżenie do osoby Jezusa Chrystusa – historycznego i żyjącego dziś w Kościele. Przygotowanie do pełnego uczestnictwa we Mszy św. i do sakramentu pokuty. Klasy III-IV – Dalsze pogłębianie życia religijnego jako świadomego uczestnictwa w życiu Kościoła przez bliższe poznanie Historii Zbawienia, stale urzeczywistniającej się w naszym życiu oraz szczególne pogłębienie uczestnictwa w Eucharystii i sakramencie pokuty. *Cykl drugi – dojrzałości chrześcijańskiej (bierzmowanie)*: Klasy V-VI – Kształtowanie życia religijnego i przekonanie przez głębsze poznanie prawd wiary, zbliżenie do liturgii oraz poszerzenie znajomości

Ramowy program był odzwierciedleniem przede wszystkim nurtu kerygmatycznego, a także uwzględniał niektóre wskazania zawarte w dokumentach soborowych, szczególnie *Dei Verbum* i *Gaudium et spes*²³.

Kerygmatyczne (a także częściowo już i antropologiczne) ukierunkowanie nowego programu szczególnie mocno wyakcentowane zostało we wprowadzeniu do trzeciego cyklu: „Nowy program odstępuje od podziału na przedmioty i łączy treści dogmatyczne, biblijne, moralne i historyczne ze sobą; usiłuje dostosować je do rozwoju psychicznego w danym okresie oraz obiera egzystencjalny a nie ontologiczny punkt wyjścia nauczania. Tym samym przesuwa akcent wiedzy o prawdach religijnych i moralnych na osobiste zaangażowanie się młodzieży w wiarę, a więc z poznania rozumowego na decyzję woli i miłość jako odpowiedź na apel Boga. Tak pojęte nauczanie religii, a raczej wychowanie religijne młodzieży, ma stawiać jej przed oczy nie tylko ideał, ale i rzeczywistość”²⁴.

Konferencja Episkopatu Polski, zatwierdzając nowy program katechezy w Polsce, wprowadziła katechetów i katechezę na drogę istotnych zmian. Odstąpiono nie tylko od podziału na poszczególne przedmioty katechetyczne, ale także od definicji Dehare’owskich, które przez dziesiątki lat wyznaczały treść katechizmową. Stare definicje nie odpowiadały sformułowaniom zawartych w dokumentach Soboru Watykańskiego II²⁵.

Nowością programu było określenie na każdy rok katechizacji: profilu psychologicznego, celów i zadań katechezy, materiału katechizacji (główne tematy

Pisma św. Wybrane zagadnienia – zilustrowane głównie postaciami – z dziejów Ludu Bożego Nowego Przymierza, szczególnie te, które mogą służyć do rozwiązania problemów aktualnie nurtujących dzieci. Klasy VII-VIII – Kształtowanie postaw chrześcijańskich, głównie w oparciu o Ewangelię. Społeczny charakter etyki chrześcijańskiej z uwzględnieniem zagadnień dotyczących rodziny i małżeństwa. Wybrane przykłady realizacji Ewangelii przez Lud Boży w historii i życiu współczesnym. *Cykl trzeci – chrześcijanin w świecie współczesnym*: Klasa I – Spotkanie z Chrystusem. Przybliżenie młodzieży tajemnicy Chrystusa, Boga-Człowieka. Jego rola i znaczenie w Historii Zbawienia. Klasa II – Chrystus żyjący w swoim Kościele. Ukazanie perspektyw Kościoła przeszłości i teraźniejszości. Historia Kościoła i jego współczesność. Klasa III – Człowiek wobec problemów wiary. Współczesne problemy związane z wyznawaną wiarą. Pobudzenie młodzieży do dalszego pogłębiania wiary. Klasa IV – Chrześcijanin w świecie współczesnym. Poszerzenie wizji chrześcijaństwa i ukazanie go na tle współczesnych problemów świata. Zob. R. CZEKAŁSKI, *Polskie dokumenty katechetyczne po Soborze Watykańskim II*, STV 40 (2002) nr 2, s. 27-45.

²³ Zob. R. MURAWSKI, *Program katechezy w szkołach ponadpodstawowych*, w: *Katecheza w szkole*, red. J. Krucina, Wrocław 1992, s. 93-106.

²⁴ *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I-IV)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła średnia*, dz. cyt., s. 5.

²⁵ Więcej na ten temat zob. J. CHARYTAŃSKI, *Nowy program*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Kat 16 (1972), s. 6-9; P. BEDNARCZYK, *Ramowy program katechizacji w aspekcie wychowawczym*, Kat 17 (1973), s. 3-13.

katechez), praktyk religijnych oraz wskazań dydaktycznych i metodycznych. Dzięki temu, jak stwierdził ks. R. Murawski „katecheta otrzymuje ujęcie programu z różnych stron: od strony ucznia, od strony celów i zadań, od strony treści i od strony metodycznej. Szczególnie cenne są uwagi metodyczne towarzyszące treściom każdego roku katechizacji. Program preferuje metody aktywizujące i wpływające na formację społeczną i eklezjalną uczniów”²⁶.

Pomimo to, iż *Ramowy program* nie był także bez mankamentów, np. za słabo był wyeksponowany element antropologiczny oraz treści liturgiczne, nie uwzględniono katechezy dzieci przedszkolnych i szkół zawodowych, to jednak należy stwierdzić, iż na ówczesnym poziomie rozwoju katechezy, stanowił on przełomowy moment w polskiej katechezie. Dzięki nowemu programowi katecheza wkroczyła na drogę przemian oraz zaczęła dostosowywać się do potrzeb Kościoła posoborowego. Jak stwierdzał ks. J. Charytański, dokonując oceny *Ramowego programu*: „Zrobiliśmy wielki krok naprzód i wydaje się, że wybraliśmy w zasadzie drogę, jaką wskazuje nam *Directorium Catechisticum Generale*”²⁷.

Zgodnie z zaleceniem Konferencji Episkopatu Polski do *Ramowego programu*, mogły być opracowywane programy szczegółowe w diecezjach. Akceptację taką otrzymały następujące programy szczegółowe: dwie wersje dla szkół podstawowych *jezuicka* i *warszawsko-kielecka* oraz dwie wersje dla szkół średnich *poznańska* i *krakowska*, przy czym ta ostatnia została uzupełniona mutacją wydaną w diecezji łódzkiej²⁸. Dzięki rozróżnieniu na *program ramowy* i *programy szczegółowe*, jak słusznie zauważył cytowany ks. J. Charytański, przybliżyliśmy się do rozwiązań katechezy francuskiej, z obowiązującym w niej *Fond obligatoire* oraz podręcznikami środowiskowymi²⁹.

3. Podręczniki do nauki religii

Zgodnie z *Ramowym programem* i *programami szczegółowymi* rozpoczęła się ogromna praca związana z pisaniem kerygmatycznych katechizmów i podręczników do nauki religii dla uczniów szkół podstawowych i średnich oraz podręczników i materiałów katechetycznych dla katechetów. W okresie, od 1971 roku do ogłoszenia nowego programu w 2001 roku, powstało wiele serii podręczników

²⁶ R. MURAWSKI, *Program katechezy w szkołach ponadpodstawowych*, art. cyt., s. 96.

²⁷ J. CHARYTAŃSKI, *Nowy program*, art., cyt., s. 9.

²⁸ Zob. J. CHARYTAŃSKI, A. OFFMAŃSKI, *Program katechizacji młodzieżowej*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 281-282; W. KOSKA, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 44.

²⁹ J. CHARYTAŃSKI, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce*, dz. cyt., s. 75.

i pomocy katechetycznych. Ich wykaz odnaleźć można w *Bibliografii katechetycznej 1945-1995*³⁰.

Pierwszymi i najdłużej obowiązującymi były podręczniki napisane pod redakcją ks. Jana Charytańskiego. Należy tutaj wymienić przede wszystkim serię podręczników dla dzieci klas I-IV szkoły podstawowej pod tytułem *Bóg z nami*. Pod takim samym tytułem ukazały się także podręczniki metodyczne dla katechetów. Dla klas V-VIII szkoły podstawowej w podobnym, kerygmatycznym duchu, opracowano serie podręczników zatytułowanych *Katechizm Religii Katolickiej* (KRK). Wydano też serię podręczników dla młodzieży szkół ponadpodstawowych w serii *Spotkania z Bogiem*.

Trudno w tym miejscu nie wspomnieć, że wymienione serie podręczników tworzone były przy wielkim udziale ówczesnych pracowników naukowych ATK, a więc takich księży profesorów jak: Roman Murawski, Władysław Kubik, Zbigniew Marek oraz z innych środowisk jak ks. Andrzej Szałowski. Ich zatem należałoby włączyć w poczet tych ludzi, którzy także byli propagatorami nurtu kerygmatycznego w Polsce. Można nawet powiedzieć, że naukowe środowisko ówczesnego ATK znacząco wpłynęło na upowszechnienie omawianego nowego nurtu w polskiej katechezie.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych a nawet dziewięćdziesiątych powstawały podręczniki do nauki religii dla dzieci i młodzieży także w innych środowiskach naukowych i diecezjalnych. Najbardziej znane podręczniki wydane zostały pod redakcją m.in. takich redaktorów jak: ks. Mieczysław Majewski (KUL), bp Edward Materski, bp Piotr Bednarczyk, ks. Edward Majcher, ks. Władysław Koska, ks. Henryk Łuczak³¹.

Wszystkie podręczniki w omawianym czasie uwzględniały założenia katechezy kerygmatycznej. Odstąpiono od dotychczas obowiązującego schematu pytań i odpowiedzi, do katechez wprowadzono teksty biblijne i liturgiczne. Katechezy tworzone na ogół według schematu: wezwanie Boże i odpowiedź katechizowanego na to wezwanie³².

Podręczniki do nauki religii utrzymane w duchu kerygmatycznym obowiązywały w Polsce przez 30 lat, a więc do czasu, gdy pojawił się nowy program i na jego podstawie zaczęły powstawać nowe podręczniki do nauki religii.

³⁰ Zob. R. MURAWSKI przy współpracy R. CZEKALSKIEGO i J. TOCHMAŃSKIEGO, *Bibliografia katechetyczna 1945-1995*, Warszawa 1999, s. 55-78.

³¹ Zob. więcej na ten temat: J. MICHALSKI, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Olsztyn 1997, s. 56-62.

³² Zob. J. CHARYTAŃSKI, *Seria katechetycznych podręczników „Bóg z nami”*, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 342-358.

Zakończenie

Na koniec niniejszej refleksji chciałbym przywołać słowa jednego z najwybitniejszych polskich katechetyków, który także ma swój znaczący udział we recepcji nurtu kerygmatycznego w polskiej katechezie, a jeszcze bardziej w jego umiejętnym połączeniu z nurtem antropologicznym. Ks. prof. Roman Murawski, w jednej ze swych publikacji napisał: „Gdy patrzymy na historię polskiej katechezy i jej ewolucję z perspektywy obecnego czasu [...] to dostrzeżemy – z jednej strony – jej dramatyczne zmagania o przetrwanie, o dorównanie kroku europejskiej katechezie, z drugiej – niezwykle dynamikę jej rozwoju... Mieliliśmy też szczęście posiadać wybitnych twórców, których oryginalne rozwiązania zarówno w dziedzinie refleksji katechetycznej, jak i rozwiązań dydaktycznych czy instytucjonalnych (organizacyjnych), wycisnęły niezatarte znamię na polskiej myśli i praktyce katechetycznej”³³.

Reasumując można więc stwierdzić, że to dzięki wielu wspaniałym i odważnym polskim katechetykom katecheza polska nie zatrzymała się w jej neoscholastycznym ujęciu, ale pomimo wspomnianych trudności, wkroczyła w nurt katechezy kerygmatycznej, a później antropologicznej i ciągle musi poszukiwać nowych ujęć, dostosowanych do potrzeb miejsca i czasu.

Na koniec można wyrazić życzenie, aby w Polsce nie zabrakło tak wspaniałych następców wymienionych w niniejszej refleksji: *Vivant sequentes* – niech żyją następcy!

³³ R. MURAWSKI, *Stuletni bilans polskiej katechezy*, Kat 1 (2000), s. 4.

KS. PIOTR TOMASIK

OWOCE ORIENTACJI KERYGMATYCZNEJ WE WSPÓŁCZESNEJ KATECHEZIE POLSKIEJ

Tematem niniejszego tomu „Studiów Katechetycznych” jest zagadnienie kerygmatu i Biblii w katechezie. Warto zatem postawić pytanie: jakie są współczesne owoce zasadniczej zmiany, która dokonała się pod wpływem ruchu kerygmaticznego i związanego z nim modelu. Rzeczywistość tę określa się niekiedy w literaturze mianem orientacji, a używanie takiego neutralnego terminu jest jak najbardziej uzasadnione: chodzi tak naprawdę o to, co pozostało aktualne, co jest cenne, a co było wynikiem wielu pomysłów i ujęć katechetycznych, które zmieniły kierunek rozwoju katechezy, a więc dokonały jej przeorientowania. Ujęcie to jednocześnie pozwala uniknąć doktrynerstwa, polegającego na bezkrytycznym, choć żarliwym, poszukiwaniu w dawnych modelach jakiejś czystej formy, którą należałoby stosować, bez względu na jej związek z treścią i kontekstem przepowiadania wiary.

Kolejno zatem postaram się zdefiniować, czym jest kerygmat, jakie założenia przyświecały ruchowi i modelowi kerygmaticznemu, wreszcie, jakie były niedostatki nowych koncepcji i na ile wprowadziły one do katechezy trwałe zmiany.

1. Kerygmat

Kerygmat to *słowo, które w imię Boga i na mocy prawowitej misji zleconej przez Boga i Kościół jest głoszone zarówno wspólnocie wierzących, jak i jednostce (celem „napomnienia” albo „zbudowania”) jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa i które w sytuacji wzywanego skutecznie uobecnia to, co właśnie jest przepowiadane*¹. Ta wstępna definicja, którą można początkowo przyjąć, opiera się zarówno na rozumieniu biblijnym, jak i na refleksji współczesnej teologii, domaga się jednak pogłębienia, jeśli chodzi przede wszystkim o źródło terminu i jego oddziaływanie na późniejszą teologię i katechezę.

¹ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 175.

Termin kerygmat występuje w Nowym Testamencie jedynie 8 razy, należy do bogatej w Biblii terminologii głoszenia słowa Bożego. Wymienia się kerygmat starotestamentalny (głoszenie prorockie, zapowiedź Bożego sądu, wezwanie do pokuty i nawrócenia), Janowy (będący przedłużeniem starotestamentalnego, wieszczący bliskość Królestwa Bożego), Jezusowy (stanowiący zwiastowanie Królestwa, które nadeszło i jest żywą Osobą Wcielonego Boga), wreszcie apostołski². To rozróżnienie, dość szeroko ujmujące zagadnienie, wskazuje na kierunek dalszych poszukiwań, mianowicie na kerygmat związany z pierwotną ewangelizacją. Zapisany on jest w Ewangeliach, które *mają charakter kerygmatyczny lub zachowały formę kerygmatyczną* (por. KO 19). *Oznacza to, że treść ich była najpierw głoszona, proklamowana. (...) [Redaktorzy Ewangelii] nie chcieli pisać zwykłej kroniki dla zaspokojenia ciekawości, lecz dziełami swoimi chcieli głosić Dobrą Nowinę, wzbudzać wiarę i pogłębiać życie moralne Kościoła*³.

W tym miejscu pojawia się pytanie, kiedy można mówić o kerygmacie pierwotnym, który byłby rozumiany jako różny od kerygmatu nowotestamentalnego lub apostołskiego. Choć odnośnie do tej kwestii toczyły się między biblistami dyskusje, wydaje się, że wyważony i przydatny dla dalszych rozważań jest pogląd Joachima Gnilki, iż *do kerygmatu tego okresu chrześcijaństwa możemy dotrzeć tylko za pośrednictwem pism Nowego Testamentu*⁴. Zatem kerygmat biblijny można określić jako *ogłaszanie prawdy o Jezusie, który stał się Chrystusem, Panem i Zbawicielem przez swoje zmartwychwstanie. W znaczeniu szerszym obejmuje także katechezę: jest to jakby odpowiedź lub echo tych doświadczeń, których Kościół doznaje w zetknięciu z Panem żywym*⁵. W listach św. Pawła *przepowiadanie, czyli kerygmat, nazywany jest Ewangelią; nauczanie, czyli didaché, jest określane natomiast jako prawo lub przykazanie Chrystusa, które zawiera się w miłości. Z tych dwóch elementów pierwszy – kerygmat, Ewangelia, jest tym, który daje początek Kościołowi; drugi natomiast – prawo, czyli miłość – wynika z pierwszego i wyznacza Kościołowi ideał życia moralnego, kształtuje wiarę Kościoła*⁶.

² A. PACIOREK, *Kerygmat w Biblii*, EK t. 8, kol. 1360n.

³ J. KUDASIEWICZ, A. ZUBERBIER, *Kerygmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 237.

⁴ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 8. Zob. też na tej stronie przypis 8, relacjonujący wspomnianą dyskusję. Na ten temat zob. także J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 355n.

⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1998, s. 338.

⁶ R. CANTALAMESSA, *Wiara, która zwycięża świat*, tłum. T. Bargiel, Kraków 2006, s. 16. Szerzej na temat rozwoju kerygmatu apostołskiego zob. R. MURAWSKI, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 179n; P. MAKOSA, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 446nn.

Inaczej mówiąc, kerygmat jest stosowany do ludzi z zewnątrz Kościoła, w odróżnieniu od *didaché*, które jest kierowane do ludzi wierzących⁷.

Tak rozumiany *kerygmat apostołski odzwierciedla przepowiadanie Jezusa, rozumiane i interpretowane w świetle Jego śmierci i zmartwychwstania. Jest głoszenie Chrystusa, obecnego i działającego w historii ludzkości, wydarzeniem, przez które Bóg za pośrednictwem głoszonego słowa spotyka człowieka*⁸.

Warto też wspomnieć o rozumieniu kerygmatu w epoce patrystycznej. U św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu, *istotą kerygmatu jest ewangelizacja, dokonująca się przez propagowanie słowa Bożego oraz przykład zgodnego z nim postępowania*⁹. Z kolei w ujęciu św. Klemensa Aleksandryjskiego, podstawową treścią kerygmatu winna być autentyczna nauka wiary zawarta w Tradycji i Piśmie Świętym, choć nie mniej istotny jest kulturowy kontekst kerygmatu: bowiem *keryks* winien swoje nauczanie zaczynać do treści bliskich adresatom orędzia. Kerygmat prowadzi do wiary, ta zaś do zbawienia, a ponieważ zarówno wiara, jak i zbawienie mają charakter powszechny, stąd kerygmat jest przeznaczony dla wszystkich ludzi i dzięki posłudze wierzących winien być proklamowany wszystkim¹⁰.

We współczesnym rozumieniu kerygmat obejmuje praktyczne prawdy, odnoszące się do miłości Boga i Jego zbawczej woli, pośrednictwa Chrystusa i konieczności odpowiedzenia Bogu miłością na Jego zbawczą miłość¹¹. Oznacza on *zarówno głoszenie Królestwa Bożego oraz jego zbawczych skutków, jak i samą treść przepowiadania*¹². *Charakter kerygmatyczny ma głoszenie Ewangelii przez Kościół w ciągu całej jego historii. (...) Współcześnie podkreśla się w Kościele katolickim, by całe nauczanie wiary, także w stosunku do już wierzących, miało charakter kerygmatyczny. Nie ma być ono tylko nauczaniem w sensie zapoznawania z treścią wiary, lecz proklamacją zbawienia Chrystusa jako rzeczywistości zawsze obecnej, stojącej przed każdym człowiekiem, domagającej się odpowiedzi*¹³. Stąd mówi się o kerygmacie ewangelizacyjnym, który *ma doprowadzić słuchacza do osoby Chrystusa, do obudzenia w nim wiary*

⁷ *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, tłum. M. Gołębiowski i in., Kraków 2003, s. 59.

⁸ A. PACIOREK, *Kerygmat w Biblii*, art. cyt., kol. 1361.

⁹ F. DRĄCZKOWSKI, *Kerygmat w przekazach patrystycznych*, EK t. 8, kol. 1362.

¹⁰ Tamże, kol. 1362n.

¹¹ Zob. szerzej R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmat*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 321.

¹² J. SZYMIK, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 216.

¹³ J. KUDASIEWICZ, A. ZUBERBIER, *Kerygmat*, art. cyt., s. 238.

wobec tego, co On objawia o Bogu Ojcu, i pobudzić do zawierzenia Mu całego swojego życia¹⁴.

Cele te nie powinny jednak być rozumiane zbyt ogólnie, by samo pojęcie kerygmatu nie stało się pojęciem nieoznaczonym. Warto w tym kontekście przywołać poglądy Franciszka Blachnickiego, który przeciwstawiał się takiemu rozumieniu kerygmatu, by stał się on synonimem przepowiadania słowa w ogólności. I dodawał, że w znaczeniu biblijnym tego słowa chodzi o publiczne głoszenie zbawienia w Chrystusie w imieniu Boga wobec niechrześcijan, w celu spowodowania u nich wiary, nawrócenia i powrotu do Boga¹⁵. W ten sposób odróżniał kerygmat, nazywany też ewangelizacją, od katechezy, czyli *didaché*. Zauważał wszelako, że różnica między kerygmatem a katechezą jest płynna i nie da się w praktyce tych dwóch rodzajów przepowiadania od siebie oddzielić¹⁶. Kerygmat jest zatem utożsamiany z pierwszym głoszeniem, jednak musi stanowić podstawę i jądro wszelkiego dalszego przepowiadania skierowanego do chrześcijan, już zasadniczo wierzących. I jako kryterium szczególnie podaje zasadę, że tym więcej w przepowiadaniu musi znaleźć się odniesień do kerygmatu, im więcej w danej epoce czy danym środowisku droga wiary staje się zagrożona i niepewna¹⁷.

Wreszcie warto dodać, iż niekiedy w dokumentach Kościoła i literaturze używa się terminu *katecheza kerygmatyczna*. Termin ten jest albo utożsamiany z modelem kerygmatycznym¹⁸, o czym będzie mowa dalej, albo też jest synonimem prekatechezy, może być rozumiany jako głoszenie kerygmatu. Adresatami tych wstępnych, poprzedzających katechezę, działań są ludzie *zainteresowani Ewangelią* lub tacy, których *ona niepokoi*. W przeciwnym wypadku należy stosować pierwsze głoszenie Ewangelii¹⁹. Widać zatem, że głoszenie kerygmatu rozumiane jest tu jako pośrednie między pierwszym głoszeniem a katechezą w sensie ścisłym.

Znaczenie kerygmatu w procesie wychowania w wierze jest tak istotne, bowiem nie da się rozdzielić budzenia wiary i głoszenia kerygmatu: *wiara rodzi się*

¹⁴ A. OFFMAŃSKI, *Koncepcja katechezy o charakterze ewangelizacyjnym według zasad katechumenatu*, Szczecin 2010, s. 26.

¹⁵ F. BLACHNICKI, *Kerygmatyczna odnowa katechezy* („Pisma katechetyczne” t. 1, red. M. Marczewski i in.), Warszawa 2005, s. 122. Autor ten konsekwentnie używał terminu *kerygma*. W tym i w następujących cytatach z pism tego autora – dla ujednolicenia wyводу – termin ten zmieniam na synonimiczny *kerygmat*.

¹⁶ Tamże, s. 123n.

¹⁷ Tamże, s. 178n.

¹⁸ Por. np. E. ALBERICH, *Katecheza kerygmatyczna*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 424nn.

¹⁹ DOK 62, przyp. 6.

w klimacie kerygmatu, czyli *przepowiadania*²⁰. Jak zauważa Joseph Ratzinger, *wierzyć* znaczy *stanąć z pełnym zaufaniem na określonym gruncie, nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić*²¹. Nie da się zatem tego uczynić w sposób jedynie naturalny albo też tylko za pomocą działań o charakterze dydaktycznym. Nie oznacza to, rzecz jasna, porzucenia rozumu, bowiem wiara nie jest postępowaniem irracjonalnym, *przeciwnie, jest zbliżeniem się do logosu, do ratio, do sensu, a przez to do samej prawdy, bo ostatecznie określony grunt, na którym człowiek staje, nie może być czym innym, jak tylko samą prawdą, która się przed nim otwiera*²². Z drugiej zaś strony, wiedza o tym, co wykonalne, wiedza pragmatyczna, sprowadzona do umiejętności praktycznych, wiedza, którą, *nota bene*, często proponuje się we współczesnych programach szkolnych jako jedyną, ogranicza się *do tego, co jest nam dane i co da się zmierzyć. Wiedza ta już nie pyta o prawdę. Uzyskuje swe wyniki, rezygnując z pytania o prawdę, ogranicza się do poprawności i zgodności systemu*²³, lecz nie chce postawić problemu istoty rzeczy, sensu działania i nie aspiruje, by dotrzeć do ostatecznych przyczyn.

Dotykamy tutaj istotnej kwestii, mianowicie sposobu, w jaki był przekazywany kerygmat i – co zaraz trzeba postawić – w jaki sposób winno się go przekazywać dziś. Otóż *nauka chrześcijańska nie istnieje w postaci twierdzeń, dających się od siebie oddzielić, tylko w jedności „symbolu”, jak pierwotny Kościół nazwał wyznanie wiary przy chrzcie*²⁴. Kerygmat zawiera w sobie symbol i prowadzi do wyznania wiary w symbolu. To oznacza, że kerygmat nie jest przekazem informacji przez pojedynczego człowieka, ale jest działaniem, które dokonuje się w imieniu Kościoła, po to, by budować Kościół. Jak zauważa Joseph Ratzinger, *Kościół jest czymś więcej i czymś innym niż zewnętrzną organizacją i instytucjonalizacją idei. Chrześcijaństwo nie jest pewnym systemem poznanych prawd, lecz drogą. „My” wierzących nie jest drugorzędnym dodatkiem dla ludzi słabego ducha*²⁵. Kerygmat domaga się odpowiedzi nawrócenia: zerwania z grzechem i przystąpienia do wspólnoty. Dzieje się tak, bowiem *aby prowadzić życie w wierze, człowiek zostaje oczyszczony w śmierci i zmartwychwstaniu swego nawrócenia. W tym wypadku zatem sama teologia uprawiana przy biurku nie wystarczy. Doktryna chrześcijańska rozwijała się na początku w kontekście*

²⁰ R. CANTALAMESSA, *Wiara, która zwycięża świat*, dz. cyt., s. 17.

²¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 65.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 85.

²⁵ Tamże, s. 88.

*katechumenatu, tutaj też należy widzieć źródło możliwej jej odnowy*²⁶. Warto także zwrócić uwagę na istotne cechy kerygmatu. Otóż *cechuje go swego rodzaju eksplozywność czy zarodkowość. Przypomina bardziej nasienie, które daje początek drzewu, niż dojrzały owoc, którym w chrześcijaństwie jest miłość. Nie jest kondensatem czy streszczeniem całej tradycji, jest czymś oddzielnym albo, ściślej, jest początkiem wszystkiego*²⁷. To są ważne wskazania dla katechezy rozumianej szeroko.

Wreszcie pozostaje problem treści kerygmatu, który to problem został powyżej dotknięty, lecz domaga się konkretnych ustaleń. Otóż Apostołowie, *głosząc po raz pierwszy wiarę w nowym środowisku, sięgali prosto do serca Ewangelii poprzez głoszenie dwóch faktów: Jezus umarł – Jezus zmartwychwstał i podawali motywy tych dwóch faktów: umarł za nasze grzechy, zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia*²⁸. Jednak do tych dwóch faktów, jak – tym bardziej – do stwierdzenia *Jezus jest Panem*²⁹, nie można sprowadzać całości kerygmatu, bo oznaczałoby to znaczne jego zubożenie. Bowiernie do opowiadania o śmierci i zmartwychwstaniu zostaje dołączone *narratio o działalności Jezusa przed Jego śmiercią*³⁰. Odróżnić też trzeba kerygmat kierowany do Żydów i do pogan. W pierwszym przypadku zwracano uwagę na Przymierze oraz obietnice dane ojcom i wzywano do nawrócenia do Jezusa Chrystusa, w drugim natomiast, odwoływano się do Boga Stworzyciela i wzywano, by poganie nawrócili się do Boga żywego³¹. Poza tymi ważnymi niuansami można stwierdzić, że treścią kerygmatu apostołowskiego są następujące elementy: wypełnienie się Pisma, dzieła Jezusa z Nazaretu, Jego Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie, następnie wywyższenie po prawicy Ojca, wreszcie wezwanie do nawrócenia, pokuty i przyjęcia chrztu w imię Jezusa Chrystusa³².

²⁶ J. RATZINGER, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 29.

²⁷ R. CANTALAMESSA, *Wiara, która zwycięża świat*, dz. cyt., s. 23.

²⁸ Tamże, s. 19n.

²⁹ Por. tamże, s. 18n. Co prawda, autor w ten sposób chce usprawiedliwić, że wiara, gdy rodzi się, wywołuje entuzjazm, lecz, po pierwsze, potrzeba w większym stopniu opierać się na faktach biblijnych dotyczących kerygmatu oraz, po drugie, pozwolić, by opis właściwy dla grup charyzmatycznych nie zastąpił opisu reakcji, które są możliwe i bardziej stonowane w innych środowiskach wierzących.

³⁰ *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, dz. cyt., s. 59.

³¹ R. MURAWSKI, *Historia katechezy*, t. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 48.

³² Por. A. PACIOREK, *Kerygmat w Biblii*, art. cyt., kol. 1361; R. Murawski, *Historia katechezy*, t. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, dz. cyt., s. 47n.

2. Ruch, model, orientacja kerygmatyczna

Warto zwrócić uwagę na fakt, że ruch kerygmatyczny objął *działania zmierzające do odnowy teologii i duszpasterstwa przez powrót do źródeł i tworzenie teologii kerygmatycznej*. Były on *reakcją na racjonalistyczną jednostronność teologii szkolnej oraz małą skuteczność praktykowanych form przepowiadania kościelnego*³³. Kierunek kerygmatyczny w katechezie sięga historycznie wieku XIX, jednak przełomowym momentem w jego rozwoju było opublikowanie w roku 1936 książki Josefa Andreasa Jungmanna, zatytułowanej *Radosna nowina i nasze przepowiadanie wiary*³⁴. Katecheza, według modelu kerygmatycznego, to *przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu*. Należy zwrócić uwagę, że pierwszeństwo ma nie metoda, a treść przepowiadania. Podstawowymi postulatami, jakie wysunął ten model, był chrystocentryzm oraz uznanie za istotne źródła katechezy Pisma św. i liturgii³⁵.

Istotne cechy wyznaczające nowy model, zwany nurtem odnowy materialno-kerygmatycznej, prezentuje Władysław Kubik. Zauważa on, że katecheza ma na celu w pierwszym rzędzie przekazanie Bożej rzeczywistości, ale nie wytlumaczenie formuł. Rzeczywistość ta nie jest zbiorem oderwanych od siebie wydarzeń, lecz ich zwornikiem jest Jezus Chrystus, stąd katecheza winna być chrystocentryczna. Boża rzeczywistość nie jest też statycznym zbiorem prawd o Bogu i Jezusie Chrystusie, ale jest wydarzeniem, rozpoczętym przez Boga, którego szczyt i centrum stanowi Pascha Jezusa Chrystusa. Wydarzenia zbawcze nie są dane człowiekowi, by je jedynie poznał, ale by uwierzył, a przez to został zbawiony. Kerygmat, czyli głoszenie tych zbawczych wydarzeń, jest nie tylko nauczaniem, ale uczestnictwem w proklamowaniu słowa Bożego: to Bóg przemawia przez tych, którzy katechizują³⁶. Podsumowując, nie chodziło tylko o głoszenie kerygmatu, choć bez tej uprzedniej czynności katecheza jest niemożliwa, ale o to, by treść kerygmatu przepajała treść katechezy. Dzięki temu katecheza nie jest informacją o religii, ale staje się proklamowaniem zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa.

Skutki ruchu kerygmatycznego nie ograniczały się jednak tylko do stworzenia nowego modelu czy kierunku katechetycznego. Dotknęły całości teologii,

³³ J. SZYMIK, *Kerygmatyczny ruch*, EK t. 8, kol. 1366.

³⁴ Szerzej na temat genezy i rozwoju ruchu kerygmatycznego zob. T. PANUŚ, *Współczesne kierunki katechetyczne*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, „Academica” t. 83, red. J. Stala, Tarnów 2010, s. 137nn.

³⁵ R. MURAWSKI, *Katecheza w XIX i XX wieku*, EK t. 8, kol. 1032n.

³⁶ W. KUBIK, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 29n.

postulując odnowę nie tylko przepowiadania, ale także uprawiania teologii. Promowany przez Jungmanna termin *kerygmatyka* oznaczał właśnie takie rozumienie teologii katolickiej, które łączyłoby *teologię systematyczną z pastoralną, w celu skutecznego oddziaływania na rozwój wiary chrześcijan*³⁷. W tym artykule nie ma miejsca na opisywanie rozwoju tych założeń, jednak warto zauważyć sprawę istotną, mianowicie należy zwrócić uwagę na fakt, że teologia dogmatyczna i dogmaty znajdują się w pewnej określonej relacji do kerygmatu. Nie może tu być roszczeń z którejkolwiek strony, lecz pokazanie, jak przepowiadanie i uprawianie teologii ubogacają się wzajemnie. Otóż zdaniem Jerzego Szymika, *kerygmat jest dla teologii pierwszą zasadą i normą, a jednocześnie dogmatyka znajduje się na usługach kerygmatu i jedynie wówczas jest ona autentycznie sobą*³⁸. Podobnie Franciszek Blachnicki określał relację między kerygmatem a dogmatem jako relację odrębności, przyznając jednak prymat kerygmatowi, *który jest normatywny dla teologii w tym znaczeniu, że ta ostatnia musi stać w służbie kerygmatu, uwzględniając jego potrzeby*, co jednak nie niweluje wpływu odwrotnego, *bowiem teologia stanowi normę dla przepowiadania i kerygmatu, jako że ustala [ona] zakres prawdy objawionej, poza którą nie może wyjść kerygmat i na której musi się on opierać*. Nie oznacza to wszelako konieczności przyjęcia terminologii teologicznej³⁹.

Co zatem stało się istotnego dzięki nowej myśli, jaką wniósł ruch kerygmatyczny? Otóż poniekąd *odkurzył* on ważne pojęcie z początków Kościoła. Pojęcie to jest ważne, bowiem kerygmat łączy się z wiarą, której obumieranie jest widoczne w dzisiejszym świecie, przynajmniej w naszej cywilizacji. Rainero Cantalamessa, powołując się na starożytną dyskusję z Celsusem, którego określa jako *wyjątkowo bliskiego współczesnym rzecznikom ograniczonosci myślenia chrześcijańskiego*, zauważa, że kerygmat był głoszeniem prawdy bez specjalnego uzasadniania i konfrontowania z innymi punktami widzenia. Do takiej konfrontacji dochodziło, ale *przecież sama wiara nie może wynikać z takiej konfrontacji, ale ją uprzedza, będąc dziełem Ducha, a nie rozumu. Konfrontacja mogła co najwyżej do wiary przygotować, a po jej przyjęciu wykazać racjonalność wiary*⁴⁰. Na tle tak zarysowanego problemu należy

³⁷ R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmatyka*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 321. Za takim ujęciem opowiadał się również Franciszek Blachnicki, *Katechetyka fundamentalna*, „Pisma katechetyczne” t. 2, red. M. Marczewski i in., Warszawa 2006, s. 183.

³⁸ J. SZYMIK, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, dz. cyt., s. 217.

³⁹ F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna* dz. cyt., s. 182n.

⁴⁰ R. CANTALAMESSA, *Wiara, która zwycięża świat*, dz. cyt., s. 22n.

jednocześnie dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy filozofią a wiarą. *W wierze jest pierwszeństwo słowa przed myślą, które odróżnia jej strukturę od struktury filozofii. W filozofii myśl wyprzedza słowo, jest wynikiem rozważania, które następnie usiłujemy ująć w słowa. (...) Wiara natomiast przychodzi do człowieka z zewnątrz i to jest dla niej istotne. (...) Jest tym, co zostało mi powiedziane, co przychodzi do mnie jako coś, co nie zostało ani nie mogło być przeze mnie wymyślane, wzywa i zobowiązuje*⁴¹. Podsumowując, zarówno katecheza, jak i teologia, winny dawać pierwszeństwo wierze przed spekulacją intelektualną, która jest potrzebna, ale która bez wiary prowadzi na manowce religioznawstwa.

Pytać należy wreszcie, dlaczego pojęcie kerygmatu zostało tak docenione. Otóż ruch kerygmatyczny miał swój ścisły, realny i zauważalny związek z ruchami odnowy biblijnej, liturgicznej i patrystycznej, trwającymi od początku XX wieku. Powołanie się na kerygmat, pojęcie biblijne, obecne u ojców Kościoła, było nawiązaniem do bardzo starej tradycji. W tym miejscu może jednak warto przytoczyć zastrzeżenie, jakie swego czasu sformułował Joseph Ratzinger w odniesieniu do tradycji, która w pewnych sytuacjach może stać się – jak to ujął – zagrożeniem. Zauważa on mianowicie, że należy odróżniać przeszłość od tradycji, zachowującej nieskażony przekaz wiary. Nie wszystko bowiem, co pochodzi z przeszłości, można określić mianem tradycji. Kryterium odróżniania przeszłości, która jest cenna i staje się tradycją, od przeszłości, która stanowi balast, nie jest starożytność jakichś pojęć lub działań. Kryterium jest raczej wewnętrzne powiązanie tradycji nie tylko z przeszłością, ale i z przyszłością. Stąd potrzebna jest krytyka tradycji, która postuluje oczyszczenie prawdziwej tradycji z późniejszych naleciałości, jak też sprawdzanie, czy sama podstawowa tradycja jest czysta, czy nie zawiera w sobie czynników alienujących, dehumanizujących⁴². Sprawa jest istotna, by nie popadać w archeologizm, polegający na spłycaaniu treści wiary, przepowiadania, liturgii przez przyjęcie jako jedynego kryterium starożytności, jakby życie w czasach chociażby apostołskich było sielanką. Wystarczy poczytać pisma Pawłowe, by przekonać się, że bynajmniej tak nie było. Odnosząc te ogólne uwagi do pojęcia kerygmatu, należy stwierdzić, że podstawowe kryterium wartościowania tradycji zostaje w tym wypadku zachowane. Okazuje się, że kerygmat to pojęcie ważne, ożywcze, ocalające w przepowiadaniu, katechezie i teologii to, co jest zasadnicze i fundamentalne – wiarę.

⁴¹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 80.

⁴² Tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 117n.

3. Ograniczenia i wartość orientacji kerygmatycznej

Dlaczego przyjęto model kerygmatyczny? Warto zwrócić uwagę na podstawową wartość nowego ujęcia. Owocem tego modelu, a może szerzej całego ruchu kerygmatycznego, jest zwrócenie uwagi na treść katechezy, która winna wiązać się mocniej z liturgią, być ukierunkowana na wiarę (akcent ewangelizacyjny), wpływać na życie (egzystencjalny) oraz prowadzić do zbawienia (eschatologiczny)⁴³. Po raz pierwszy nie przykładano uwagi jedynie do zmian metody nauczania, ale podjęto program odnowy treści.

Jednak świadomość pewnych ograniczeń modelu kerygmatycznego w katechezie, mimo tych wszystkich pozytywnych zmian, towarzyszyła katechetom oraz twórcom podręczników i programów. Jan Charytański, podsumowując dyskusję na temat kerygmatu w katechezie, wymienia podstawowe zastrzeżenia wobec modelu kerygmatycznego. Po pierwsze, lekcja religii nie jest właściwym miejscem na działania liturgiczne, a tego w dużej mierze domaga się ów model. Po drugie, w odniesieniu do dzieci *ujmowanie nauki Pisma Świętego w toku chronologicznym, historycznym, nie odpowiada teologii Pisma Świętego*, a ponadto jest nie do pogodzenia z kerygmatycznym charakterem ksiąg. Z drugiej strony, prezentowanie Pisma Świętego w układzie kerygmatycznym, przez podkreślenie pewnych idei biblijnych, *zubaża przekaz biblijny i mimo wszystko oddaje Pismo Święte na służbę pewnym koncepcjom pozabiblijnym*. Wreszcie właściwy dla kerygmatu schemat: *wezwanie – odpowiedź, nie jest możliwy do przeprowadzenia w każdej katechezie, a prawdziwa odpowiedź może nastąpić po wielu jednostkach, a nawet po wielu latach. Nie jest więc rzeczą możliwą przyjmować ten schemat jako podstawową strukturę jednostki metodycznej*⁴⁴. Na to wszystko nałożył się zauważalny w teologii i katechezie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zwrot antropologiczny, domagający się zwłaszcza w przepowiadaniu uwzględniania sytuacji egzystencjalnej człowieka. Stąd pojawiają się nowe kierunki, nawiązujące do wyzwolenia, zagadnień politycznych, wspólnotowości czy komunikacji⁴⁵. Kierunki te, z jednej strony, usiłowały odpowiedzieć na problem niedostatków zauważanych w modelu kerygmatycznym, z drugiej natomiast, często stanowiły poszukiwanie znaków czasu, choć nieraz raczej były wyrazem mody lub szukania poklasku w zlaicyzowanym świecie.

⁴³ R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmatyka*, art. cyt., s. 322.

⁴⁴ J. CHARYTAŃSKI, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 65n.

⁴⁵ E. ALBERICH, *Katecheza kerygmatyczna*, art. cyt., s. 427n; R. MURAWSKI, *Katecheza korelacji*, Com (1983) nr 1, s. 100n; T. PANUŚ, *Współczesne kierunki katechetyczne*, art. cyt., s. 148nn.

Na zakończenie warto się przyjrzeć tym zasygnalizowanym niedostatkom, ale też i pozytywom modelu kerygmatycznego, by odpowiedzieć na pytanie, jakie są granice jego stosowania we współczesnej katechezie polskiej.

Najpierw chodzi o lekcję religii. Otóż wydaje się, że nauczanie religii w szkole publicznej nie jest w stanie zaakceptować w pełni modelu, w którym punktem wyjścia jest Pismo Święte i liturgia. Dla ludzi, dla których Biblia jest najwyżej zabytkiem literatury, zaś liturgię traktują jako konwencję, nie będą to źródła przekonujące, a może lepiej powiedzieć, zobowiązujące. Podobnie, klasa szkolna, dobrana według kryteriów pozawyznaniowych, nie jest miejscem na głoszenie kerygmatu w czystej postaci. Element pewnego przymusu szkolnego utrudnia takie głoszenie. Okazuje się zatem, że punktem wyjścia musi być pewna sytuacja egzystencjalna, choć może i powinno jej towarzyszyć zaproszenie do spotkania z kerygmatem, a także z pełną katechezą, w której Pismo Święte i liturgia staną się prawdziwymi źródłami. Innymi słowy, lekcja szkolna ma znaczenie ewangelizacyjne, ale w bardzo specyficznym zakresie: stanowi przekaz informacji o chrześcijaństwie, a przez to, czy w ramach tego, może być miejscem zaproszenia do spotkania z kerygmatem i katechezą.

Również problem historii zbawienia, tak istotnej w modelu kerygmatycznym, został dzięki tej orientacji na stałe wpisany w katechetykę. Pytanie, czy zasada historii zbawienia winna być zredukowana do chronologii? Generalnie na to pytanie trzeba odpowiedzieć negatywnie, choć w którymś momencie konieczne jest właśnie chronologiczne ujęcie. Ale przecież nauka religii odbywa się przez 12 lat, a towarzysząca jej katecheza parafialna też powinna tyle czasu trwać. Schematów historiozobawczych jest bardzo wiele, że wspomnę choćby schemat pierwotności łaski przed naturą, wymuszający prezentację przykazań po zagadnieniach sakramentologicznych. W tym miejscu chciałbym odnieść się do konkretnego przykładu, mianowicie znowelizowanej w roku 2010 *Podstawy programowej katechezy* oraz ułożonego do niej *Programu nauczania religii*. Oba te dokumenty przewidują, że na poziomie gimnazjum odbywa się katecheza rozumienia i wyznania wiary, lecz nowością jest przesunięcie zagadnień historii zbawienia z II etapu edukacyjnego na III⁴⁶. Autorom zmian wydawało się bardzo celowe takie ujęcie. Wyraża się ono w przedstawieniu materiału klasy I w kluczu chronologicznym, do którego dolożono zagadnienia z historii Kościoła w starożytności i średniowieczu⁴⁷. W klasie II proponuje się wyjście od sakramentów, prezentowanych w biblijnym kluczu *Ośmiu błogosławieństw*, by dojść do omówienia

⁴⁶ PPK, s. 51n; PNR, s. 107n.

⁴⁷ PNR, s. 110nn.

życia moralnego w logicznym i katechizmowym schemacie *Dekalogu*⁴⁸. Z kolei w klasie III wielorakie zagadnienia dotyczące różnorodności religii, powołania życiowego i zawodowego, wolności zbawienia, patriotyzmu i humanizmu, zostały uporządkowane przez biblijny schemat wezwań *Modlitwy Pańskiej*, która jest określona mianem *drogi ucznia Chrystusa*⁴⁹. Przywołuję ten przykład, bo dowodzi on, iż mimo wszelkich zastrzeżeń co do możliwości powszechnego stosowania modelu kerygmatycznego, orientacja z nim związana wycisnęła trwale piętno na myśli i praktyce katechetycznej.

Niezbywalnym efektem orientacji kerygmatycznej jest przede wszystkim związanie przepowiadania, katechezy, ale także lekcji religii – przynajmniej w polskiej koncepcji – z wiarą. Trwałym owocem tej orientacji jest nastawienie na ewangelizację. Wiara rozumiana, celebrowana ma wpływ na życie i prowadzi poza horyzont doczesności, ku przeżywaniu życia w kontekście wieczności. Dzięki przełomowi kerygmatycznemu katecheza i lekcja religii służą prawdzie zbawczej, przemieniającej życie człowieka. Katecheza i lekcja religii mają zatem służyć duszpasterstwu, pomagać w pogłębieniu wiary, ale mają też służyć nowej ewangelizacji, czyli *pokazywaniu Jezusa Chrystusa ludziom, którzy o Nim zapomnieli*⁵⁰.

⁴⁸ PNR, s. 119nn.

⁴⁹ PNR, s. 131nn.

⁵⁰ RMI 44. Na temat tego określenia zob. szerzej J. Kudasiewicz, *Nowa ewangelizacja w świetle „Novo millennio ineunte” Jana Pawła II*, w: *Kontemplacja Oblicza Jezusa Chrystusa i ewangelizacja, „Duc in altum” t. 1*, red. A. E. Klich, Kraków 2003, s. 47nn.

KS. WŁADYSŁAW KUBIK

PROCES PRZEMIAN W POLSKIEJ KATECHETYCE DRUGIEJ POŁOWY XX WIEKU

Począwszy od lat pięćdziesiątych obserwujemy w Kościele wyraźne ożywienie ruchu katechetycznego. W roku 1956 odbył się Międzynarodowy Kongres Katechetyczny w Antwerpii. Kolejny kongres, na którym krystalizowały się zasady ruchu odnowy materialno-kerygmatycznej, miał miejsce w Nijmegen w roku 1959, a do ostatecznego określenia się nurtu orientacji kerygmatycznej w katechezie doszło w roku 1960 na Kongresie Katechetycznym w Eichstätt¹. Do akcentowanych treści przez kierunek odnowy materialno-kerygmatycznej doszły do głosu nowe elementy na kolejnym Międzynarodowym Kongresie Katechetycznym w roku 1962 w Bangkoku. Położono tam nacisk w procesie katechetycznym na przybliżenie treści Słowa Bożego do odbiorcy, podkreślając konieczność wychodzenia w głoszeniu wiary od sytuacji człowieka. Problem przystosowania głoszenia Słowa Bożego do uwarunkowań odbiorcy, zwłaszcza do jego uwarunkowań kulturowych, zaznaczył się również bardzo wyraźnie na następnych kongresach katechetycznych w Katigondo w roku 1964, w Manilii w roku 1967 czy wreszcie w Medellin w roku 1968².

K. Tilmann nazwał tę nową orientację katechetyczną *katechezą egzystencjalną*, a B. Dreher katechezą indukcyjną ze względu na punkt wyjścia, który miała stanowić sytuacja życiowa odbiorcy słowa Bożego. Katechetycy francuscy natomiast – ze względu na żywe zainteresowanie się antropologią w ogóle – przyjęli określenie *katecheza antropologiczna*³. Wszystko to niewątpliwie znamionowało ważny zwrot, jaki dokonał się w teologicznym myśleniu w ogóle. Po stronie katolickiej zwykło się go łączyć w sposób szczególny z nazwiskiem Karla Rahnera. Upraszczając zagadnienie można powiedzieć, że przyczynił się on do rozwoju teologii koncentrującej się nie tyle na przymiotach Boga, ile na Jego zbawczych czynach, na tym, czego Bóg dokonuje dla człowieka i jego zbawienia⁴. Na pierwszy plan w swoich rozważaniach teologicznych wysunął troskę Boga o człowieka.

¹ J. CHARYTAŃSKI, *Chrzest a życie chrześcijańskie*, Warszawa 1970, s. 14 i 17.

² Tamże, s. 14.

³ Tamże, s. 15.

⁴ G. MILLER, *Wkład „nowej pedagogiki religijnej” w ugruntowanie wiary, tekst polski przygotowany przez ks. A. Splawskiego SJ*, CTh 51(1981) f.1, s. 97. Zob. także W. KUBIK, *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, Warszawa 1987, s. 167 i nn.

Przedstawiciele tej nowej orientacji katechetycznej pytali przede wszystkim, jakie możliwości odbioru posiada człowiek w różnych okresach swego życia, jakie zainteresowania i dążenia cechują katechizowanego w poszczególnych fazach jego rozwoju. Interesowali się środowiskiem społecznym katechizowanych oraz ich problemami. Akcentowali, że trzeba poznać potoczne wyobrażenia, uznawane wartości, zainteresowania, wpływ otoczenia, słowem – pragnęli poznać świat katechizowanych, w którym ma mieć miejsce głoszenie wiary. Próbowali odgadnąć, jaki język, porównania, a przede wszystkim jakie motywy mogą trafić do odbiorców i odwrotnie, co jest dla nich obce, niewykonalne, co znajduje się poza zasięgiem ich doświadczenia i możliwości percepcyjnych⁵.

Wszystkie te nowe dążenia zbiegły się w czasie z niezmiernie ważnym wydarzeniem, jakim był zwołany w roku 1962 Sobór Watykański II. W świetle jego dokumentów nie było wątpliwości, że katecheza powinna być nie tylko biblijna⁶, kerygmatyczno-liturgiczna⁷ czy eklezjalna⁸ lecz także antropologiczna⁹, a więc wierna zarówno Bogu, jak i człowiekowi.

1. Trudna sytuacja katechezy w Polsce

Tymczasem w Polsce bezpośrednio po II wojnie światowej polscy katecheci i katechetycy rozpoczęli pracę w ciężkich lub wręcz dramatycznych warunkach materialnych i społecznych. Dewastacja kraju, zniszczone księgozbiory, braki kadrowe, troska o organizację katechizacji równoległej do nauki w szkole zahamowały na jakiś czas rozwój literatury katechetycznej i przemyśleń na temat celów i treści nauczania religii. Tuż po wojnie, w 1946 r. wszedł w życie *Program nauki religii w szkołach*¹⁰, który był powtórzeniem niezbyt przemyślanego

⁵ K. TILMANN, *Odnowa katechetyczna a praktyka nauczania religii*, CTh 40 (1970) f. 4, s. 9; por. także J. CHARYTAŃSKI, *Synod 1977 a orientacja antropologiczna w katechezie*, CTh 50 (1980) f. 1, 53-68.

⁶ Zgodnie z nauką Soboru Pismo Święte jest źródłem wszelkiego przepowiadania, a więc i katechezy. Pisał między innymi na ten temat M. VAN CASTER, *Katecheza według ducha Soboru Watykańskiego II*, Kat 10 (1966) s. 193-200, 241-244.

⁷ Zadaniem katechezy jest przekazywanie wezwania Bożego, na które człowiek ma dać osobistą odpowiedź, por. M. FINKE, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, Kat 6 (1962) s. 11.

⁸ H. PAGIEWSKI, *Czy katechizm na nowych drogach*, HD 32 (1963) s. 98-100.

⁹ J. CHARYTAŃSKI, *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych*, CTh 37 (1937) f. 3, s. 87-97.

¹⁰ *Program nauki religii w szkołach powszechnych*, zatwierdzony przez Ministerstwo U.R. i O.P. (nr II. PR. 5481) 35 z dnia 1 X 1935 oraz nr VI. Pg-1857/46 z dnia 16 XI 1946). Program ten jest powtórzeniem „Programu nauki religii rzymsko-katolickiej w publicznych szkołach powszechnych

programu nauczania religii z roku 1935. Pojawiły się jednak już wówczas dążenia w kierunku przemian. W pierwszych latach powojennych w 1946 roku zaczął wychodzić miesięcznik katechetyczny pod nazwą „Przegląd Katechetyczny”¹¹. Niestety po niespełna dwu latach władze PRL zawiesiły działalność czasopisma. W 1947 roku ks. J. Łapot wydrukował pierwszy powojenny podręcznik katechetyki¹². W 1957 roku udało się powołać do życia dwumiesięcznik „Katecheta”¹³. Na jego łamach zaczęli się wypowiadać zarówno praktycy, jak i teoretycy podejmujący rozważania w dziedzinie katechetyki. Publikacje omawianego okresu nie przyczyniły się jednak w znaczącej mierze do rozwoju katechetyki i do zmiany spojrzenia na metodykę, cele i treści nauczania religii.

Dodajmy ponadto, że po roku 1950 rozpoczął się w Polsce, szczególnie niekorzystny okres dla twórczości w dziedzinie teorii katechetycznej, choć jednocześnie dość intensywnie rozwijała się praktyczna działalność duszpasterska. Fakt ten pozostawał w ścisłym związku z sytuacją nauki religii w szkole. Tuż po II wojnie światowej naukę religii wymieniało się jeszcze w zestawie przedmiotów szkolnych. Mogli jej udzielać zarówno księża, jak i nauczyciele świeccy. Jednakże niedługo potem Towarzystwo Przyjaciół Dzieci (TPD), zakładając całkowitą świeckość szkoły w PRL, obejmowało swoim patronatem coraz większą ilość szkół. W pedagogice szkolnej zaczęto lansować tak zwany naukowy pogląd na świat oparty na założeniach filozofii marksistowskiej i jej spojrzeniu na człowieka, którego traktowano jako istotę wyłącznie materialną, choć obdarzoną świadomością. Jej ludzka osobowość zdaniem marksistów jest wyłącznie funkcją stosunków społecznych, jej istnienie kończy się wraz ze śmiercią, bo człowiek nie ma żadnego celu w wymiarach pozaziemskich¹⁴. Nie dziwi zatem wzrastający ciągle procent dzieci nie objętych w szkole nauką religii. W związku z tak niekorzystną sytuacją we *Wskazaniach katechetycznych* Kurii Metropolitalnej Warszawskiej już w roku 1950 czytamy, że część szkół, należących do TPD, pozostaje bez nauki religii w Programie¹⁵. W trosce o te właśnie dzieci Wydział

trzeciego stopnia z polskim językiem nauczania” zatwierdzonego przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego – przez ministra W. Jędrzejewicza – w roku 1935.

¹¹ „Przegląd Katechetyczny” – miesięcznik – był redagowany przez księży prefektów zrzeszonych w Katolickim Towarzystwie Wydawniczym „Rodzina” i wydawany od października 1946 roku do lipca 1948 roku w Warszawie pod red. ks. B. Kuleszy.

¹² J. ŁAPOT, *Katechetyka*, Kielce 1947.

¹³ Czasopismo „Katecheta” jako dwumiesięcznik ukazuje się od września 1957 roku w Poznaniu nakładem Księgarni św. Wojciecha – redaktorem naczelnym pisma był aż do roku 1986 ks. M. Finke.

¹⁴ Por. R. DAROWSKI, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*. Antologia tekstów, Kraków 2002, s. 41-43.

¹⁵ *Wskazania katechetyczne Kurii Metropolitalnej Warszawskiej*, 1950, nr 1, mps Archiwum Warszawa (filia przy katedrze warszawskiej).

Nauki Katolickiej przy Kurii Metropolitalnej Warszawskiej wydał w roku 1950 za wiedzą i poparciem prymasa Polski Stefana Wyszyńskiego zarządzenie organizowania punktów katechetycznych¹⁶ w parafiach wiejskich i miejskich. Dla celów tej katechizacji opublikowano szczegółowy program nauki religii poza szkołą¹⁷. Wyróżniono w nim cztery rodzaje katechizacji. Pierwszy, podstawowy obejmował przygotowanie do pierwszej spowiedzi i pierwszej Komunii Świętej. Drugi – katechizacja zasadnicza – dotyczył uczniów szkół podstawowych po pierwszej Komunii Świętej oraz uczniów szkół średnich. Trzeci rodzaj – katechizacja uzupełniająca – miał obejmować młodzież po 18 roku życia, dla której przewidywano 8 nauk w październiku w powiązaniu z nabożeństwem różańcowym i 8 nauk w powiązaniu z nabożeństwem majowym. Wreszcie czwarty rodzaj miała stanowić katechizacja w rodzinie. We *Wskazaniach katechetycznych* wspomina się ją kilkakrotnie¹⁸. Duszpasterze byli zobowiązani do głoszenia kazań, które miały na celu *poruszyć rodziny, uświadomić im, że mają obowiązek zadbać o wiedzę i życie religijne swych dzieci*¹⁹. W latach 1952-1956 na podłożu katechizacji zasadniczej i katechizacji rodzinnej rozwinęła się ponadto nowa forma katechizacji. Polegała ona na tym, że tematy katechez były ściśle synchronizowane z tematami głoszonych w niedzielę kazań katechizmowych.

2. Trwanie przy tradycyjnym sposobie nauczania religii

Episkopat Polski w 1958 roku zatwierdził nowy program nauki religii²⁰. Jego autorzy wprowadzili jednak tylko nieznaczne zmiany i modyfikacje w stosunku

¹⁶ *Wskazania Katechetyczne Kurii Metropolitalnej Warszawskiej*, 1950, nr 1, mps Archiwum Warszawa (filia przy katedrze warszawskiej).

¹⁷ Tamże, s. 15 i 16.

¹⁸ *Wskazania katechetyczne Kurii Metropolitalnej Warszawskiej 1950*, nr 3 1951 nr 6 i 7, mps Archiwum Warszawa.

¹⁹ *Wskazania katechetyczne Kurii Metropolitalnej Warszawskiej 1950*, nr 1, mps Archiwum Warszawa.

²⁰ *Program nauki rzymsko-katolickiej w szkole podstawowej (kl. I-VII)* zatwierdzony przez Ministerstwo Oświaty pismem z dnia 22 V 1958 r. Nr PO 3-630/58 oraz przez Komisję Szkolną Episkopatu – pismem z dnia 28 lutego 1958 r. Nr 14/58 r. Księgarnia św. Wojciecha 1958. Zgodnie z relacją ks. bpa J. Stroby, z protokołów Komisji Szkolnej Episkopatu wynika, że projekt omawianego programu został opracowany w czasie jednego posiedzenia czteroosobowej podkomisji programowej 29.01.1957 roku i przyjęty bez zmian przez Komisję na posiedzeniu w dniu 29.01.1957 roku. W kwietniu tegoż roku program ten został zatwierdzony przez Konferencję Plenarną Episkopatu, zaś w roku 1958 przez Ministerstwo Oświaty. Program obejmował nauczanie religii w klasach od I do VII szkoły podstawowej i w klasach licealnych od I do IV. W stosunku do poprzedniego programu wprowadzono kilka zmian. W klasie III i IV szkoły podstawowej zamiast dotychczasowego katechizmu wprowadzono historię biblijną Starego i Nowego Testamentu, z równoczesnym

do obowiązującego programu z 1946 roku. W klasie III obok katechizmu przewidzieli naukę historii biblijnej Starego Testamentu, a w klasie IV – Nowego Testamentu. W klasach od V do VII podtrzymali nadal podział na przedmioty nauczania zgodnie z typowym układem Credo, sakramenty, przykazania. Z nowym programem wiąże się jednak opracowanie i druk nowych podręczników. Najpierw ukazał się *Mój katechizm* dla klas od II-IV²¹, a potem podręcznik dla klas starszych *Chrystus Prawdą*²². Poza tym w latach sześćdziesiątych korzystano z wielu katechizmów diecezjalnych, choć odpowiadały one tylko częściowo wymaganiom programu przyjętego w 1958 roku.

Od strony metody nauczania nadal pełnym zaufaniem cieszyła się w Polsce przede wszystkim *metoda monachijska* oparta o teorię stopni formalnych. Wprawdzie ks. J. Łopot, a przede wszystkim ks. J. Dajczak²³ zapoznawał w swej *Katechetyce* dość obszernie polskich katechetów z dorobkiem różnych nurtów *nowej szkoły* oraz ze sposobami ujmowania przez ich przedstawicieli procesu nauczania, ale obaj polscy teoretycy katechezy preferowali układ lekcji i przebieg nauczania według *stopni formalnych*. Radzili jedynie w obrębie poszczególnych stopni uwzględniać niektóre postulaty *nowego wychowania*, jak liczenie się z wiekiem uczniów, dążenie do rozbudzenia nie tylko intelektu, lecz całej sfery osobowej ucznia, jego uczuć i woli oraz prowadzenie go do konkretnego czynu.

Zgodnie z preferowaniem w teorii katechetycznej stopni formalnych, także przygotowywane materiały dla katechety opracowywano wyłącznie na podstawie schematu stopni formalnych. Występuje on zwłaszcza w materiałach dla katechety

uwzględnieniem pogłębienia przygotowania do spowiedzi i Komunii św. W klasach VI-VII przedstawiono przedmioty. Przykazania przeniesiono z klasy VI do VII, a sakramenty z klasy VII do VI. (por. J. STROBA, *Geneza nowego programu katechezy*, Kat 16 (1972) 157.

²¹ Katechizm ten ukazywał się w trzech częściach drukowanych, najpierw jako odrębne książeczki: E. MATERSKI, S.N. HEKKER, *Mój katechizm*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958¹, 1959², 1960³, E. MATERSKI, S.N. HEKKER, *Czekamy na Zbawiciela*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958¹, 1959², 1960³, E. MATERSKI, S.N. HEKKER, *Pan Jezus pośród nas*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958¹, 1959², 1960³. Od roku 1962 do roku 1974 wszystkie trzy części ukazują się w jednym tomie i osiągają aż 13 wydań: E. MATERSKI, S.N. HEKKER, *Mój katechizm, Katechizm oparty na Starym i Nowym Testamencie: I część – Katechizm, II część – Czekamy na Zbawiciela, III część – Pan Jezus pośród nas*, Poznań–Warszawa–Lublin 1962¹, 1963², 1964³. Dalsze wydania były poprawiane i uzupełniane.

²² E. MATERSKI, S.N. HEKKER, *Chrystus Prawdą*, Poznań–Warszawa–Lublin 1964⁴. Czwarte wydanie podręcznika, przeznaczonego pierwotnie na kl. V, zostało poszerzone o część „Prawdy wiary w życiu chrześcijanina”, która miała pomóc realizować program nauczania na klasę VII. Brakowało jedynie podręcznika opracowanego według programu z r. 1958 na klasę VI.

²³ J. DAJCZAK, *Katechetyka. Metoda, Przedmioty, Dzieje katechezy i osobowość katechetyczna*, Warszawa 1956.

ks. W. Zaleskiego²⁴, a także w podręczniku ks. A. Cieszyńskiego²⁵ oraz w większości katechez drukowanych w tamtych czasach na łamach „Katechety”²⁶. Wśród tych ostatnich dostrzega się wprawdzie pewne próby zmiany struktury katechezy pod wpływem nurtu odnowy materialno-kerygmatycznej czy zainteresowania się nowymi koncepcjami nauczania, ale praktykę katechetyczną w Polsce w latach sześćdziesiątych XX wieku cechowało nadal przywiązanie do schematu metody monachijskiej. W preferowaniu struktury lekcji opartej o schemat stopni formalnych niepokojącym był jednak brak precyzji w określaniu poszczególnych stopni. Można to zauważyć w materiałach katechizacji synchronizowanej²⁷ a także w opracowaniu katechez ks. M. Finkego²⁸. Fakt ten w połączeniu z brakiem zainteresowania dla nowych koncepcji procesu nauczania niekorzystnie wpływał na poprawę skuteczności katechezy. W materiałach przeznaczonych dla praktyki katechetycznej przede wszystkim występowały metody oparte na słowie: wykład, opowiadanie i pogadanka. Nie wspominało się metody dyskusji czy metody posługiwania się książką.

W zakresie metod opartych na działaniu szczególne zasługi trzeba jednak przyznać ks. J. Wojtukiewiczowi²⁹, który wprowadził do katechezy metodę

²⁴ Por. W. ZALESKI, *Nauka Boża*, tom I i II, Poznań 1959 (1), 1966 (2). Tom pierwszy zawiera 1138 stron i przynosi materiał nauczania na klasy od I do IV, a tom II (1027 stron) zawiera materiał na klasy od V do VII. Dokładną analizę tegoż dzieła przeprowadziła pod kierunkiem autora artykułu na seminarium z zakresu katechetyki formalnej s. Sabina Fedorowicz (*Metodyka katechizacji w twórczości ks. Wincentego Zaleskiego*, Warszawa 1976 – maszynopis pracy złożony w Bibliotece ATK w Warszawie, obecnie UKSW). Drukami ukazały się jeszcze inne prace ks. W. Zaleskiego. Omawiane dzieło ma charakter ściśle metodyczny – katechetyczny i dotyczy szkoły podstawowej.

²⁵ Por. A. CIESZYŃSKI, *Bóg zbawia nas*, Katowice 1969.

²⁶ Dokładnej analizy katechez drukowanych w latach 1957-1974 dokonała pod kierunkiem autora niniejszego artykułu na seminarium z zakresu katechetyki formalnej s. Waleria Neter (zob. praca magisterska, W. NETER, *Profil dydaktyczny katechez drukowanych w dwumiesięczniku „Katecheta” w świetle dydaktyki polskiej*, Warszawa 1975 – maszynopis pracy został złożony w Bibliotece ATK). Por. także W. NETER, *Model dydaktyczny katechez drukowanych w dwumiesięczniku „Katecheta”*, Biuletyn Katechetyczny, CTh 47 (1977) f. 1, s. 139-149. Na stronie 145 autorka podaje dokładnie roczniki i numery „Katechety”, w których wydrukowano wymienione przez nas różne typy katechez.

²⁷ *Katechizacja synchronizowana, Plan 3-letni, V, VI, VII rok nauczania*, mps Archiwum Warszawa.

²⁸ M. FINKE, *Szkice katechez do Katechizmu Podstawowego ks. Cz. Piotrowskiego*, Poznań 1957 (1).

²⁹ Informację na temat stosowania metody przeżyciowo-czynnej zaczerpnięto z następujących źródeł: Materiał opracowany przez samego ks. Wojtukiewicza, znajdujący się w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu: J. WOJTUKIEWICZ, *Kształcenie i wychowanie przez naukę religii*, „Ku szczytom” 3 (1939), s. 276 i 277; Tenże, *Uwagi metodyczne do korzystania z kartkowych książeczek obrazkowych*, w: *Nauka religii w Szkole Powszechnej (katechezy dla klas I-III)*, Częstochowa 1945; Por. także K. PIEKARZÓWNA, *Sprawozdanie*, „Ku szczytom” 3 (1939), s. 368-396. Zob. także B. ROZEN, *Działalność katechetyczna ks. J. Wojtukiewicza w latach 1937-1989*, Olsztyn 1999.

przeżyciowo-czynną. Zgodnie z nią dzieci podejmowały podczas lekcji mnóstwo działań praktycznych, jak kolorowanie obrazków, rozmowa na ich temat, dorysowywanie postaci, wycinanie, wyklejanie.

3. Zasadnicze zmiany w katechezie i katechetyce

Niewątpliwie pod wpływem faktów wspomnianych na początku artykułu przestrzeń czasowa od końca lat pięćdziesiątych do początku lat siedemdziesiątych (1958-1970) jest także na terenie katechetyki w Polsce okresem znacznych przemian, dyskusji i poszukiwań. Nie ulega wątpliwości, że z rozważań katechetyków na Zachodzie a także w pewnym stopniu niektórych katechetyków w Polsce zaczęto zdawać sobie sprawę, że trzeba szukać nowych rozwiązań, aby nauczanie religii stało się bardziej skuteczne³⁰. Dochodził do głosu nowy nurt poszukiwań. Akcentowano przekonanie, że każde dziecko na każdym etapie rozwoju można uczyć podstaw każdego przedmiotu, byle podawanych w odpowiedniej dlań formie. Za istotną sprawę w budowie programu przyjęto zasadę spirali, czyli nawracania do tych samych spraw na coraz wyższych poziomach. Doceniono rolę myślenia intuicyjnego, czyli twórczego kierowania się przypuszczeniami i hipotezami w aktywności umysłowej dziecka bez konieczności przechodzenia przez wszystkie szczeble analizy sprawdzającej prawdziwość pomysłu. Podkreślano znaczenie motywacji uczenia się a więc sposobów pobudzania uczniów do uczenia się, wyzwalania w nich zainteresowania się treścią ze względu na jej wartość. Uświadomiono sobie znaczenie wykorzystania u dziecka naturalnej potrzeby poznawania i odkrywania. Wreszcie określono właściwą rolę pomocy naukowych w postaci filmów, telewizji, maszyn uczących itp. „W ten sposób – jak pisze S. Kunowski – ustalono na podstawach naukowych doświadczeń, że reforma nauczania czy to matematyki, fizyki, czy też przedmiotów humanistycznych musi się liczyć ze strukturą przedmiotu nauczania, dostosować się do formy rozwojowej dojrzałości dziecka, korzystać z myślenia intuicyjnego przed analitycznym, dbać o właściwą motywację uczenia się oraz uwzględnić dodatkową rolę pomocy audio-wizualnych”³¹.

Wśród katechetyków krajów niemieckojęzycznych wywiązała się dyskusja na temat roli metody monachijskiej w katechezie prowadzonej w duchu odnowy materialno-kerygmatycznej³². I choć w Polsce tylko nieliczni polscy katechetycy

³⁰ S. KUNOWSKI, *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej*, Kat 10 (1966), s. 49-55.

³¹ Tamże, s. 52.

³² Por. J. GOLDBRUNNER, *Unterricht oder Verkündigung?*, „Katechetische Blätter” 88 (1963), s. 59-63.

się nią interesowali – wśród nich przede wszystkim ks. M. Finke³³ w dwumiesięczniku „Katecheta” – podejmował te zagadnienia, to jednak w drugiej połowie lat sześćdziesiątych w publikacjach S. Kunowskiego³⁴ i ks. F. Blachnickiego³⁵, widać wyraźny zwrot ku nowym ujęciom procesu nauczania i uczenia się. Dochodzi do głosu pełna świadomość szkodliwości podtrzymywania jednostronnej teorii procesu nauczania. Aby poprawić skuteczność nauczania religii wymienieni wyżej autorzy postulowali potrzebę otwarcia się na nowe osiągnięcia teorii katechetycznych i dydaktycznych, dotyczących organizowania złożonego procesu nauczania-uczenia się. Ks. J. Charytański jeszcze bardziej pogłębiając dane zagadnienie, powoływał się na austriackiego jezuitę, liturgistę i katechetę J.A. Jungmanna, który w roku 1936 opublikował ważną pracę *Radosna Nowina i nasze przepowiadanie wiary*³⁶. Wyraźnie postulował, że „katecheza powinna zerwać z dotychczasowymi schematami uczenia się na pamięć i tłumaczenia definicji teologicznych. Ma ona stać się głoszeniem Dobrej Nowiny o zbawieniu dzieciom żyjącym w społeczeństwie zdechrystianizowanym. Celem nauczania religii jest nie zapamiętywanie czy tylko zrozumienie, ale przede wszystkim osobiste zdecydowanie swej drogi życia z Bogiem. Ośrodkiem tego przepowiadania ma być postać Chrystusa w Jego ziemskim życiu i w Jego działalności w Kościele dziś. Katecheza powinna być Chrystocentryczna”³⁷.

Na tle wystąpień wymienionych katechetów szczególnej wagi nabiera fakt powołania do życia w dniu 12 stycznia 1961 roku przez Plenarną Konferencję Episkopatu Polski na wniosek Komisji Katechetycznej Episkopatu specjalnej Podkomisji Katechizmowej do opracowania jednolitego ogólnopolskiego katechizmu. W jej skład weszli: ks. P. Bednarczyk, ks. E. Materski i ks. S. Bizuń. Ten ostatni opublikował dokładną historię powstawania tego katechizmu pod nazwą *Katechizm Religii Katolickiej*³⁸. Z jego opracowania dowiadujemy się, że ks. E. Materski wycofał się z podkomisji 26 lutego 1964 r., natomiast w 1962 r. został zaproszony do podkomisji ks. J. Charytański, a w roku 1964 ks. A. Kotlarski i ks. M. Wolniewicz. Powołanie ks. J. Charytańskiego do prac Podkomisji, który co dopiero powrócił do kraju po trzyletnim pobycie na studiach w Belgii i Francji, była ważnym atutem dla powstania, że się tak wyrażę, nowej grupy katechetycznej. Podczas gdy Podkomisja Katechizmowa zajmowała się opracowaniem

³³ Por. M. FINKE, *Jednostka metodyczna w katechezie kerygmaticznej*, Kat 7 (1963), s. 227.

³⁴ Por. S. KUNOWSKI, *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej*, art. cyt., s. 101.

³⁵ Por. F. BLACHNICKI, *Problemy metody w katechezie kerygmaticznej*, Kat 10 (1966), s. 208-213.

³⁶ J.A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

³⁷ J. CHARYTAŃSKI, *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie*, „Znak” 19 (1967), s. 788-806.

³⁸ S. BIZUŃ, *Historia powstania „Katechizmu Religii Katolickiej”*, Kat 17 (1973), s. 95-107.

podręcznika-katechizmu dla młodzieży, zespół złożony na razie z młodych jezuitów pod kierunkiem ks. J. Charytańskiego postawił sobie za cel opracowanie podręczników do nauki religii dla dzieci młodszych, początkowych klas szkolnych.

Opracowany jednolity katechizm pod nazwą *Katechizm Religii Katolickiej* ukazał się nakładem Księgarni św. Wojciecha w roku 1968³⁹. Jak widać, prace Podkomisji trwały stosunkowo długo, gdyż były one uwarunkowane trwającym Soborem Watykańskim II i koniecznością uwzględnienia ukazujących się stopniowo ważnych dla katechezy dokumentów soborowych, jak *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele* i inne.

Jednocześnie w roku 1968 ukazały się drukiem dwa pierwsze tomiki podręczników *Bóg z nami* – przeznaczone dla pierwszych czterech lat katechizacji – w Wydawnictwie Apostolstwa Modlitwy w Krakowie⁴⁰, które były owocem pracy powołanej do życia grupy młodych jezuitów pod kierunkiem ks. J. Charytańskiego. Podręczniki te, w związku z wymaganiami cenzury komunistycznej nosiły ponadto tytuł: *Katechizm cz. I i II* oraz zawierały informację, że stanowią nowe wydanie katechizmu ks. J. Cyrka *Katechizm dla polskich dzieci* (r. 1938) – dostosowane do wymagań Soboru Watykańskiego II⁴¹. W rzeczywistości podręczniki te były całkowicie innym opracowaniem w stosunku do *Katechizmu dla polskich dzieci* ks. J. Cyrka. Wydanie pierwsze *Bóg z nami* zostało jedynie jemu poświęcone dla upamiętnienia jego pracy w dziedzinie katechetyki i tragicznej śmierci w obozie oświęcimskim. Był to bowiem przekonujący argument dla cenzury państwowej, że w ogóle wyraziła zgodę na druk podręcznika do nauki religii dla dzieci. Kolejne wydania nie zawierają już wzmianki o ks. J. Cyrku, jakkolwiek jego męczeńskiej śmierci zawdzięczamy przełamanie okrutnej wówczas cenzury dla publikacji religijnych dla dzieci⁴².

Fakty powyższe, znamionujące niewątpliwie zakończenie pierwszego najbardziej trudnego okresu prac i poszukiwań oraz będące niewątpliwym sukcesem w dziedzinie katechetyki, jednocześnie wywołały surową krytykę, skierowaną na piśmie do Komisji Katechetycznej Episkopatu a także do Konferencji Episkopatu Polski. Zarzuty stawiane obu wymienionym wyżej podręcznikom wynikały często z faktu nienadażania za zmianami w zakresie treści dokumentów, które wniósł do całego duszpasterstwa w Kościele Sobór Watykański II, ale jednocześnie były wyrazem troski o poprawny przekaz prawd wiary polskiemu

³⁹ *Katechizm Religii Katolickiej*, tom I i II, Poznań 1968¹.

⁴⁰ *Bóg z nami cz. I i II*, Kraków 1968¹.

⁴¹ Do zespołu należeli: ks. J. Charytański SJ, ks. T. Chromik SJ, ks. W. Kubik SJ, ks. T. Loska SJ, ks. B. Mokrzycki SJ, ks. F. Pełka SJ, ks. J. Sulowski SJ, ks. J. Tomczak SJ, ks. T. Wołoszyn SJ.

⁴² Więcej na ten temat zob.: W. KUBIK, *Zawsze będę kapłanem, Sługa Boży Józef Cyrek SJ*, „Życie Duchowe” 46 (2006), s. 63-68.

dziecku. Szczególnie ostro zaatakowano dwa tomiki jezuickiego podręcznika *Bóg z nami*. Recenzję skierowaną do Konferencji Episkopatu udostępnił autorowi niniejszego opracowania i zespołowi redakcyjnemu Karol kard. Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II, prosząc o przygotowanie odpowiedzi. Po jej opracowaniu, a także po nadejściu opinii od wyznaczonych nowych recenzentów z pięciu różnych diecezji, autorzy podręczników, po wprowadzeniu do nich drobnych zmian i dodaniu bardzo nielicznych elementów z dawnych katechizmów, otrzymali zgodę na dalszy ich druk oraz na pracę nad kolejnymi tomikami, jak również na przygotowanie równoległych, o tym samym tytule *Bóg z nami*, podręczników metodycznych dla katechety⁴³. To był właśnie pierwszy okres działania grupy katechetycznej uformowanej na razie z samych jezuitów.

4. Znaczący dalszy rozwój przemian

W 1969 roku odbył się doroczny Ogólnopolski Kurs Katechetyczny w Warszawie⁴⁴, który za główny przedmiot dyskusji wybrał właśnie ten nowy *Katechizm Religii Katolickiej*. Na kursie miała miejsce prawdziwa konfrontacja między dawnym (neoscholastycznym) a nowym (kerygmatycznym i częściowo zorientowanym już antropologicznie) ujęciem katechezy. W efekcie dyskusji dojrzała świadomość, że nie da się powstrzymać naturalnej ewolucji polskiego ruchu katechetycznego, oraz że nie wystarczy zajmować się nim wyłącznie w teoretycznych publikacjach z zakresu katechetyki. Uznano za konieczną dalszą pracę nad nowymi podręcznikami do katechizacji. Apelowano jedynie do twórców dydaktycznych materiałów katechetycznych, aby w swej pracy bardziej jeszcze brali pod uwagę wiek i uwarunkowania psychologiczno-społeczne odbiorców, jak i możliwości przeciążonych pracą katechetów. Zaakceptowano całkowicie nurt odnowy materialno-kerygmatycznej, czyli nauczania religii w oparciu przede wszystkim o Pismo Święte, dopuszczając jednak już także do głosu, choć na razie jeszcze nie w pełnym wymiarze, postulaty orientacji antropologicznej, czyli orientacji ukierunkowanej na problemy człowieka.

Dzięki szczęśliwemu dla polskiego ruchu katechetycznego połączeniu się dwu dotychczas opozycyjnych grup: przedstawicieli zespołu Warszawa–Kielce oraz twórców *Katechizmu Religii Katolickiej*, mogło dojść do opracowania i ogłoszenia

⁴³ Przedstawiane fakty i wydarzenia są znane bezpośrednio autorowi niniejszej pracy. Uczestniczył w nich na zasadzie ścisłej współpracy z ks. J. Charytańskim SJ. Informuje o nich także „Katecheta” w rubryce „Co piszą inni”, por. A. K., *Katecheza w Polsce w latach 1965-1976*, Kat 20 (1976), s. 173 i 174.

⁴⁴ Autor niniejszego opracowania brał udział we wspomnianym Kursie.

w roku 1971 nowego programu katechizacji⁴⁵. Ostateczną redakcję programu ramowego dla uczniów klas I do VIII szkoły podstawowej przygotowali s. Jana Płaska oraz ks. J. Charytański, a dla młodzieży szkół ponadpodstawowych – grupa osób pod przewodnictwem ks. M. Finkego naczelnego redaktora „Katechety”.

Obok programu ramowego Komisja Katechetyczna Episkopatu przyjęła także dwa schematy szczegółowe do *Ramowego Programu Katechizacji*. Pierwszy z nich opracował zespół księży jezuitów pod kierunkiem ks. J. Charytańskiego. Konkretną realizację tego schematu stanowią podręczniki dla uczniów *Bóg z nami cz. I-IV*⁴⁶ oraz *Katechizm Religii Katolickiej” cz. I-IV*⁴⁷ a także równoległe do nich podręczniki metodyczne dla katechety⁴⁸.

Drugą wersję schematu szczegółowego opracowali wspólnie przedstawiciele ośrodków katechetycznych w Warszawie i w Kielcach. Pomoc do realizacji tej właśnie wersji pełnią wspomniane już na początku tego rozdziału podręczniki dla uczniów *Mój Katechizm* i *Chrystus Prawdą* oraz materiały pomocnicze, drukowane systemem powielaczowym⁴⁹.

Podczas gdy same schematy szczegółowe są ściśle związane z programem ramowym i zamykają niejako dorobek katechetyczny analizowanego przez nas okresu badań (lata 60.), materiały dydaktyczne opracowane na ich podstawie stanowią już dorobek lat siedemdziesiątych.

⁴⁵ *Ramowy Program Katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I-VIII)*, Warszawa 1971. Genezę nowego programu omawia dokładnie Przewodniczący Komisji Katechetycznej Episkopatu ks. bp dr Jerzy Stroba, por. J. STROBA, *Geneza nowego programu katechezy*, *Kat* 16 (1972), s. 156-162.

⁴⁶ *Bóg z nami cz. I i II*, Kraków 1968¹.

⁴⁷ *Katechizm Religii Katolickiej, tom I i II*, Poznań 1968¹. Drugie niezmienione wydanie *Katechizmu Religii Katolickiej* miało miejsce w tym samym wydawnictwie św. Wojciecha w roku 1971. Część I i II *Katechizmu* w nowej redakcji, przy zachowaniu na razie dawnej redakcji części III i IV, ukazała się w Krakowie w roku 1971 (zob. *Katechizm Religii Katolickiej*, wydanie pierwsze, Kuria Metropolitalna Kraków 1971). Cały *Katechizm Religii Katolickiej* w nowej redakcji wraz z opracowanymi postaciami świętych czy wielkich chrześcijan został aprobowany przez Komisję Episkopatu do spraw Katechizacji 26.04.1972 roku i ukazał się drukiem w roku 1973 (zob. *Katechizm Religii Katolickiej*, wydanie trzecie poprawione i rozszerzone, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1972).

⁴⁸ *Bóg z nami, część I i II*, podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1971; cz. III, Warszawa 1972; cz. IV, Warszawa 1974 oraz *Podręcznik metodyczny do „Katechizmu Religii Katolickiej”*, red. J. Charytański, W. Kubik, cz. I, Warszawa 1976; cz. II, Warszawa 1978; cz. III i IV, Warszawa 1980.

⁴⁹ Materiały pomocnicze do programu katechizacji wg układu II: kl. V. *Chrystus działający w Kościele* – „*Chrystus Prawdą*”, Warszawa 1971 (zeszyt 1 i 2), 1972 (zeszyt 3, 4 i 5); klasa VI: *Chrystus działający w Kościele* – „*Chrystus Życiem*”, Warszawa 1972 (zeszyt 1, 2, 3, 4); klasa VII: *Chrystus działający w Kościele* – „*Chrystus Drogą*”, Warszawa 1972 (zeszyt 1, 2, 3). Dla klasy VIII przygotowano osobny zeszyt zatytułowany także „*Chrystus Drogą*” – podtytuł „*Wezwani w Chrystusie*”.

Pracę nad udoskonaleniem *Katechizmu Religii Katolickiej*, obok wymienionych wyżej członków Podkomisji Katechizmowej, podjęła o wiele liczniejsza grupa osób. W jej skład weszli księża jezuici – wymienieni wyżej pierwsi współpracownicy ks. J. Charytańskiego – oraz wykładowcy katechetyki w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i w niektórych seminariach duchownych a także kilku przedstawiciele zakonów męskich i żeńskich oraz osoby świeckie⁵⁰.

Od samego początku istnienia tego dużego zespołu miesiąc lipiec każdego roku był przeznaczony na wspólną pracę. Podczas wspólnych dyskusji i redakcji powstawał zasadniczy zrąb kolejnego podręcznika. Pracą wykończeniową zajmowali się już podczas trwającego roku akademickiego naczelni redaktorzy przy pomocy niektórych członków zespołu w miarę ich wolnego czasu.

W miesiącu lipcu najpierw przygotowywano podręczniki dla ucznia, czyli nowe opracowanie *Katechizmu Religii Katolickiej* w czterech częściach, aby mogli z niego korzystać uczniowie klas IV-VIII szkoły podstawowej. Z ramienia Episkopatu Polski nad poprawnością pracy zespołu czuwał ks. bp Piotr Bednarczyk, biskup pomocniczy tarnowski i jego sekretarz ks. Edward Lazarowicz. Podręcznik był drukowany w różnych wydawnictwach dla potrzeb poszczególnych diecezji. Cenzura państwowa dawała pozwolenie na druk zaledwie 10000 egzemplarzy, rzadko na 20000, w związku z tym poszczególni biskupi musieli indywidualnie podejmować starania o możliwość publikacji tego katechizmu dla ich diecezji. Najbardziej cieszyło wydanie tego podręcznika, za zezwoleniem ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, w bogatej szacie graficznej, z kolorową okładką i w niezmiernie dużej ilości egzemplarzy przez księży pallotynów w Paryżu (Éditions du Dialogue, Paryż 1997). To właśnie wydanie dziwnymi drogami docierało do Polski i było rozprowadzane niemal we wszystkich diecezjach. Przyczyniło się zarazem do zauważenia i niejako zwielokrotnienia żmudnej pracy całego zespołu.

Jednocześnie jezuici i kilka innych osób pracowało nad podręcznikami *Bóg z nami* dla ucznia cz. III i IV. Dwa pierwsze podręczniki tej serii, jak już podaliśmy ukazały się w 1968 roku, a w wersji poprawionej jako drugie wydanie w 1969 roku w Wydawnictwie księży jezuitów w Krakowie. Oryginalne ilustracje

⁵⁰ Byli to: ks. Edward Lazarowicz, ks. Franciszek Kostrzewa (Tarnów), ks. Jan Stanisław, ks. Bronisław Twardzicki (Przemyśl), ks. Kazimierz Piwowarski, (Płock), ks. Stanisław Rejmoniak OMI (Obra), ks. Kazimierz Torla (Olsztyn), s. Margarita Sondej OSU, s. Cecylia Szczurek OSU, s. Krystyna Salomon OSU, s. Rafała Zajac SNMP, s. Mieczysława Michalska SNMP, Olga Zawadzka (Szczecinek). Nieco później dołączyli do grupy ks. Roman Murawski SDB, ks. Jerzy Bagrowicz (Włocławek), ks. Wiesław Rosłon OFMConv. (Warszawa), s. Eleonora Henschke CR (Poznań), s. Mamera, Lucyna Mroczek FDC, oraz młodsi jezuici: ks. Franciszek Rzepka SJ, ks. Bolesław Dyduła SJ, ks. Zbigniew Marek SJ, ks. Ryszard Stępień SJ, ks. Andrzej Hajduk SJ, ks. Marian Owoc SJ, ks. Janusz Mółka SJ, a później nieco ks. Grzegorz Łuszczak SJ i ks. Krzysztof Biel SJ.

do tej serii podręczników wykonała s. Augustyna Marek. Podręczniki *Bóg z nami cz. III i IV* ukazywały się drukiem w kolejnych latach siedemdziesiątych.

Tworząc podręczniki dla uczniów nie zapomniano o katechetach. W poszczególnych latach powstawał kolejny tom podręcznika metodycznego. Dwa pierwsze podręczniki dla katechety *Bóg z nami cz. I i III* ukazały się drukiem w roku 1971⁵¹, kolejne dwa w latach następnych: 1972⁵² i 1973⁵³.

Dalsze lata pracy zespołu były już aż do lat 80. związane z tworzeniem podręczników metodycznych do *Katechizmu Religii Katolickiej*⁵⁴. Zawierały one bardzo bogaty materiał teoretyczny i praktyczny. Z uwagi na konieczność wprowadzania wytycznych Soboru Watykańskiego II, każdy podręcznik rozpoczynały bogate wprowadzenia teologiczne i dydaktyczne naczelnych redaktorów. Materiały praktyczne czyli propozycje przeprowadzenia konkretnych katechez były poprzedzane fachowymi wprowadzeniami o charakterze teologicznym i pedagogicznym dla katechety. Pod koniec podręcznika umieszczane były pieśni wraz z nutami, które były podsuwane do wykorzystania podczas katechez. Zamierzano do każdego podręcznika dodawać slajdy z obrazami przydatnymi podczas katechezy, ale niestety cenzura państwowa nie zaakceptowała tego pomysłu.

Z roku na rok podręczniki dla katechetów przybierały doskonalszą formę. Dlatego warto tu przytoczyć słowa naczelnego redaktora i kierownika grupy ks. J. Charytańskiego zapisane w przedmowie do IV cz. podręcznika dla katechety *Bóg z nami*⁵⁵. Prezentuje on w swojej wypowiedzi interesujące początki pracy oraz bogaty zespół ludzi, którzy byli może nieraz krótko, ale skutecznie związani z zespołem katechetycznym, a zarazem akcentuje dojrzewanie jakości pracy, która ukazała się w pełni w podręcznikach metodycznych do *Katechizmu Religii Katolickiej*.

⁵¹ *Bóg z nami cz. I, Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego*, Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1971; *Bóg z nami cz. II, Drugi rok wprowadzenia eucharystycznego*, Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1971.

⁵² *Bóg z nami cz. III, Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i Pokuty*, red. J. Charytański. Współredaktorzy W. Kubik, B. Mokrzycki, Warszawa 1972.

⁵³ *Bóg z nami cz. IV, Kościół Wspólnotą Eucharystyczną*, red. J. Charytański. Współredaktorzy W. Kubik, B. Mokrzycki, Warszawa 1974.

⁵⁴ *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. I. W Chrystusie jesteśmy ludem Bożym*, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1975; *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii katolickiej, cz. II. Chrystus żyje wśród nas*, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1977; *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. III. Z Chrystusem idziemy przez życie*, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1978; *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej, cz. IV. Z Chrystusem przetwarzamy świat*, red. J. Charytański, W. Kubik, Warszawa 1980.

⁵⁵ *Przedmowa*, w: *Bóg z nami, cz. IV*, Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1974, s. 3 i 4.

„Uważny czytelnik, pisze ks. J. Charytański, porównując dwa pierwsze tomy, które się ukazały w r. 1972, z tomem trzecim czy wreszcie obecnie wydanym tomem czwartym odkryje wiele zmian w opracowaniach katechez [...] Oczywiście zmiany te są owocem inwencji wniesionych przez nowych członków zespołu. Ponadto jednak są znakiem przemian, jakie zachodzą we współczesnej katechetyce i katechezie. [...]

Metodyczne podręczniki jak również podręczniki dla dziecka są praktycznym owocem badań naukowych, prowadzonych przez katedrę katechetyki Akademii Teologii Katolickiej. Członkami zespołu są w przeważającej mierze wykładowcy, doktoranci i absolwenci ATK, choć nie brak również przedstawicieli innych uczelni w Polsce. Ogromnym zapleczem praktycznych rozwiązań są prace magisterskie i doktoranckie, analizujące poszczególne zagadnienia, których oświetlenie teologiczne i pedagogiczne czy dydaktyczne stanowi dla nas istotny element naszych rozważań i prób⁵⁶.

Kierownik zespołu, wymieniając poszczególne osoby, które wносиły swój wkład w tworzenie dzieła jednocześnie dziękuje JM ks. Rektorowi prof. dr. Janowi Stępniovi za przychylny ustosunkowanie się do inicjatyw zespołu, rozpozczętych i pobudzanych uprzednio przez ks. Rektora prof. dr. Józefa Iwanickiego. Wyraża również wdzięczność ks. prof. dr. Henrykowi Bogackiemu, przewodniczącemu Senackiej Komisji Wydawniczej ATK oraz p. Dyrektorowi mgr. Władysławowi Dziedziakowi, ponieważ to właśnie dzięki ich ogromnej życzliwości, jak również przyjęciu na siebie wszystkich trosk związanych z wydawaniem omawianych prac mogły one ukazywać się drukiem.

Należy dodać, że pod kierownictwem ks. J. Charytańskiego powstała także seria podręczników o wspólnym tytule *Spotkania z Bogiem*, przeznaczonych dla uczniów szkół średnich i katechetów pracujących z młodzieżą⁵⁷. Wszystkie

⁵⁶ Tamże, s. 3 i 4.

⁵⁷ *Spotkania z Bogiem cz. I. Spotkania z Chrystusem*, Materiały katechetyczne dla ucznia I klasy szkół ponadpodstawowych, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Szałowski, Kraków 1994; *Spotkania z Chrystusem*, Podręcznik metodyczny dla katechety, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Szałowski, Warszawa 1986; *Spotkania z Bogiem cz. II. Spotkania z Bogiem w Kościele*, Materiały katechetyczne dla ucznia II klasy szkół ponadpodstawowych, red. J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Szałowski, Kraków 1994; *Spotkania z Bogiem w Kościele*, Podręcznik metodyczny dla katechety, red. J. Charytański, W. Kubik, R. Murawski, A. Szałowski, Warszawa 1991; *Spotkania z Bogiem cz. III. Spotkania z Bogiem w Prawdzie*, Materiały katechetyczne dla ucznia III klasy szkół ponadpodstawowych, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Szałowski, Kraków 1995; *Spotkania z Bogiem w Prawdzie*, Podręcznik metodyczny dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1992; *Spotkania z Bogiem cz. IV. Spotkania z Bogiem w świecie*, Materiały katechetyczne dla ucznia IV klasy szkół ponadpodstawowych, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Szałowski, Kraków 1995. Podręcznik metodyczny cz. IV nie ukazał się drukiem.

wymienione podręczniki aż do końca wieku XX były jedynymi praktycznymi podręcznikami do nauki religii dla ucznia i katechety opracowanymi na wszystkie szczeble nauczania religii.

Sumując tę część rozważań można twierdzić, że autorzy omawianych publikacji: podręczników do nauki religii dla uczniów i metodycznych podręczników dla katechetów świadomie kierowali się postulatami dydaktyki szkolnej. Zdawali sobie jednak sprawę, że katechezy nie można sprowadzać wyłącznie do procesu nauczania-uczenia się, a pracy katechety zawężać do wymagań dydaktyczno-wychowawczych szkoły. Świadomi zwłaszcza roli pośrednika, jaka przypada w udziale katechezie, starali się mu dostarczać wskazań i sposobów pracy, które pomagałyby mu stawać razem z uczniami wobec Boga przemawiającego zarówno do nauczających, jak i uczących się oraz ułatwiały odkrywanie właściwego wezwania zawartego w słowie Bożym i dawanie na nie odpowiedzi. Stąd z dużą troską eksponowali w katechezach teksty biblijne oraz teksty modlitw i propozycje refleksji. Sugerowali sposoby doszukiwania się istotnego sensu w perykopalach biblijnych i odpowiedzialnej oceny problemów życia społecznego uczniów w świetle Słowa Bożego. Starali się jednocześnie coraz lepiej poznawać i doceniać wyniki badań współczesnej dydaktyki zwłaszcza w zakresie samego przebiegu procesu nauczania-uczenia się jak również eksponowanych w nim zasad, stosowanych metod i wykorzystywanych środków dydaktycznych. Zdawali sobie bowiem sprawę, że trudno dzisiaj mówić o wychowaniu świadomych wielkiego powołania i odpowiedzialnych za Kościół i świat chrześcijan bez umożliwienia im zdobywania wiedzy religijnej w toku poprawnie – z punktu widzenia dydaktyki – przeprowadzonego procesu nauczania-uczenia⁵⁸.

W jakim stopniu wymienione wyżej opracowania kształtowały praktykę katechetyczną trudno powiedzieć, ponieważ nie zostały podjęte badania o charakterze empirycznym, które by mogły cokolwiek mówić o rozprzestrzenianiu się i skuteczności opracowanych materiałów metodycznych. Zważywszy, że już w roku 1982 wszystkie cztery części *Podręcznika metodycznego do Katechizmu Religii Katolickiej* były ponownie wydawane, można wnioskować, że zapotrzebowanie na opracowane materiały było stosunkowo duże. Jeszcze większym powodzeniem cieszyły się podręczniki do nauki religii dla uczniów. Na podstawie *Przewodnika Bibliograficznego* można twierdzić, że podręczniki *Bóg z nami* osiągnęły nakład ok. miliona egzemplarzy, podobnie podręczniki dla ucznia *Katechizm Religii Katolickiej* – zwłaszcza wydanie paryskie.

⁵⁸ W. KUBIK, *Proces dydaktyczny*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu Religii Katolickiej* cz. 4. wyd. II, Warszawa 1986, s. 30.

5. W kierunku coraz doskonalszego traktowania treści katechezy

Wszystkie omówione do tej pory dążenia miały głównie na celu doskonalenie praktyki katechetycznej. Należy jednak zauważyć, że szły one w parze z faktami, które od początku lat siedemdziesiątych odgrywały znaczącą rolę w tworzeniu materiałów dla katechezy. Chodzi tu o ważne wydarzenia, które w zasadniczym sensie wpływały w Polsce na rodzaj poszukiwań, dyskusji i przemian w zakresie teorii katechetycznej oraz warunkowały tworzenie materiałów dla praktyki katechetycznej. Inspirowały staranie się o integrację różnych nurtów katechetycznych i osiągnięć nauk pomocniczych w stosunku do katechetyki.

Pierwszym z tych wydarzeń na terenie kościelnym jest opublikowanie *Ogólnej Instrukcji Katechetycznej* w Rzymie w roku 1971⁵⁹, której głównym celem było niewątpliwie utrwalenie w katechezie dorobku Soboru Watykańskiego II, a jednocześnie potwierdzenie słusznych postulatów nurtu odnowy materialno-kerygmatacznej oraz orientacji antropologicznej.

W następnych latach obserwujemy nowe fakty sprzyjające rozwojowi teorii katechetycznej. Ma miejsce coraz bardziej interdyscyplinarne traktowanie zagadnień katechetycznych. Na terenie Polski w połowie roku 1972 (14-16 czerwca) odbyło się ważne sympozjum katechetyczne⁶⁰, które zgromadziło profesorów katechetyki i wizytatorów diecezjalnych wraz z przewodniczącym Komisji Katechetycznej Episkopatu bp. dr. Jerzym Strobą. Sympozjum było więc właściwym forum, które mogło i rzeczywiście dokonało podsumowania dotychczasowych poszukiwań oraz przyjęło wnioski – dyrektywy dla dalszego rozwoju katechetyki w Polsce. Z tej właśnie racji uważamy je za wydarzenie stanowiące swoiste ukoronowanie osiągnięć czasu, przemian i poszukiwań.

Na terenie ogólnokościelnym ukazują się nowe istotne dla katechezy dokumenty, które zmuszały do stałej rewizji celów, treści, metod katechezy, i w ogóle sposobu posługi słowa w Kościele. W 1974 roku Paweł VI ogłosił adhortację *Evangelii nuntiandi*⁶¹, w której wyraźnie wymienia główne elementy procesu ewangelizacji, do których zalicza świadectwo życia (EN 21), głoszenie słowem

⁵⁹ *Sacra Congregatio pro Clericis* „*Directorium Catechisticum Generale*”, Citta del Vaticano 1971. Omówienie dokumentu znajdzie czytelnik w *Biuletynie Katechetycznym* CTh 42 (1972) f. III, s. 152-174, a także na łamach „Katechety” zob. S. NAPIERAŁA, *Generalne Dyrektorium Katechetyczne*, Kat 16 (1972), s. 24-29.

⁶⁰ J. TARNOWSKI, *Człowiek a przepowiadanie katechetyczne*, Sympozjum w Akademii Teologii Katolickiej (14-16 czerwca 1972), *Biuletyn Katechetyczny*, CTh 43 (1973) f. 2, s. 150-153.

⁶¹ *Evangelii nuntiandi*, *adhortacja Apostolska Papieża Pawła VI do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o ewangelizacji w świetle współczesnym*, w: Jan XXIII, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981.

Jezusa Chrystusa i Jego nauki (EN 22), przyjęcie sercem głoszonej prawdy (EN 23), przystąpienie do wspólnoty (EN 23), przyjęcie znaku-sakramentu (EN 24) i wreszcie świadectwo apostołskie (EN 24). Dokument ten pozwala także określić stosunek ewangelizacji do katechezy, bez której ewangelizacja mogłaby pozostać bezskuteczna⁶².

Zasadniczy wkład w dzieło katechizacji – zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II – wniósł jednak niewątpliwie dopiero Synod Biskupów 1977. Śmierć papieża Pawła VI i Jana Pawła I, a także konieczność przemyślenia ogromnego zbioru propozycji wręczonych papieżowi, w których Ojcowie synodu wyrażali swe poglądy na temat licznych dziedzin duszpasterstwa i współczesnej katechezy, spowodowały, że dopiero w dwa lata po zakończeniu synodu, 16 października 1979 roku, Jan Paweł II podpisał i skierował do wszystkich biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego *Adhortację Apostolską o katechizacji w naszych czasach*⁶³. Ten doniosły dokument papieski, sygnalizujący w dziewięciu rozdziałach najważniejsze problemy współczesnej katechezy: jej rozwój, zadania i treści, źródła i specyficzne cele, podmiot, czyli odbiorców katechezy na poszczególnych etapach rozwoju człowieka oraz odpowiedzialność wszystkich za dzieło katechetycznej posługi słowa, a wreszcie sposoby i formy jej realizacji – cały wymieniony bogaty zasób wskazań zmusił do pogłębionej refleksji. Jego syntetyczność i konieczna skrótowość wymagała komentarzy i zastanawiania się niemal nad każdym zdaniem, jego kontekstem i sposobem formułowania, jeśli chciało się w pełni poznać zamiar i wytyczne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zagadnieniami tymi zajmowali się przede wszystkim teoretycy katechezy, poświęcając im swoje publikacje. Na tym miejscu wymienię tylko tych najważniejszych, jak ks. J. Charytański⁶⁴, ks. M. Majewski⁶⁵,

⁶² W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 73-76.

⁶³ Dokładne omówienie dokumentu znajdzie czytelnik w opracowaniu Ks. J. Charytańskiego zamieszczonym w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła cz. 2*, red. W. Kubik, Warszawa 1985.

⁶⁴ J. CHARYTAŃSKI, *Cele katechezy*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 146-173; Tenże, *Chrzest a życie chrześcijańskie*, Warszawa 1970; Tenże, *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*, Kat 6 (1962), s. 3-11; Tenże, *Inspiracje soborowe w katechetyce*, w: *Mysł posoborowa w Polsce*, red. J. Myśków, Warszawa 1970, s. 151-181; Tenże, *Katechetyka – aktualne problemy katechetyczne we Francji*, STV 7 (1969), nr 1, s. 315-337; Tenże, *Katechetyka w krajach języka niemieckiego*, STV 7 (1969), nr 1, s. 297-312; 8 (1970), nr 2, s. 378-397; Tenże, *Mentalność współczesna a katecheza*, Kat 6 (1962), s. 20-29; Tenże, *Zadania katechizacji w świetle dokumentów soborowych*, CTh 37 (1967), f. 3, s. 87-98.

⁶⁵ M. MAJEWSKI, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977; Tenże, *Katecheza integralna w szkole*, Kat 2 (1992), s. 65-72; Tenże, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986; Tenże, *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978;

ks. R. Murawski⁶⁶. Z całym dorobkiem z zakresu teorii i praktyki katechetycznej omawianego okresu czasu możemy się zapoznać dzięki żmudnej pracy kilku autorów w postaci opracowania i opublikowania *Bibliografii Katechetycznej*⁶⁷ lat 1945-2000.

W efekcie podejmowanych prac ostatnie trzydziestolecie XX wieku zamyka ogłoszenie w Polsce w roku 1997 pierwszego, nowego *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*⁶⁸, o czym jeszcze szerzej powiemy poniżej, które nie tylko zbiera na nowo dotychczasowe przemyślenia w zakresie katechetycznej posługi słowa, ale szkicuje jeszcze bardziej wyraziście sytuację, w jakiej przyszło podejmować to ważne dzieło i określa cele, treści i metody katechizacji. Szczególny akcent kładzie na potrzebę budzenia doświadczenia wiary, otwierania na ludzkie i chrześcijańskie wartości, wychowania katechizowanych do współdziałania i współodpowiedzialności za Kościół i świat.

Wobec wyakcentowanego faktu tak dużego osiągnięcia w dziedzinie katechetyki może nasuwać się pytanie, jaki wpływ mogły, być może, wywierać na takie ujmowanie postulatów na terenie katechetyki niektóre kierunki filozoficzne, jak fenomenologia w wydaniu Romana Ingardena i jego kontynuatorów kard. Karola Wojtyły czy ks. J. Tischnera a także filozofia dialogu Emmanuela Lewinasa i jego poprzedników, którzy tak bardzo akcentowali dialogiczność istoty ludzkiej i znaczenie oraz właściwe rozumienie doświadczenia w przeżywaniu kontaktu z drugim człowiekiem, co przecież stanowi także istotny warunek w poprawnym doświadczeniu Boga⁶⁹.

Tenże, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995; Tenże, *Teologia katechezy*, Wrocław 1989; Tenże, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995.

⁶⁶ R. MURAWSKI, *Audiowizja a ewangelizacja*, w: *Kościół a kultura masowa*, red. F. Adamski, Kraków 1984, s. 90-97; Tenże, *Etapy rozwoju katechezy*, AK 71 (1978), s. 54-56; Tenże, *Ewangelizacyjny charakter katechezy*, AK 498 (1992), s. 181-193; Tenże, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostoelskich*, Warszawa 1990; Tenże, *Katecheza jako głoszenie Chrystusa*, AK 530 (1997), s. 66-96; tenże, *Katecheza w formie analizy tekstu*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, Kraków 1994, s. 103-116; Tenże, *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*, Kat (1975), s. 159-165; Tenże, *Problematyka wieku dorastania*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 10-26.

⁶⁷ *Bibliografia Katechetyczna 1945-1995*, Opracował: R. Murawski przy współpracy R. Czekalskiego, J. Tomańskiego, Warszawa 1999; *Bibliografia Katechetyczna 1996-2000*, Opracował: R. Czekalski, R. Murawski, Warszawa 2002.

⁶⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Libreria Editrice Vaticana 1997.

⁶⁹ Por. R. DAROWSKI, *Filozofia Człowieka, Filozofia człowieka. Zarys problematyki*. Antologia tekstów, Kraków 2002, s. 38-41.

6. Dostrzeżenie wartości nowego spojrzenia na proces nauczania

Jeszcze jedno kolejne osiągnięcie wydaje się być godne zauważenia, mianowicie, w ostatnich trzech dziesięcioleciach XX wieku, już nie tylko dydaktycy, lecz i katechetycy⁷⁰ łączą trwałość wiedzy i jej skuteczność czyli wpływ na działanie, na postawy uczniów z właściwym zaplanowaniem i przeprowadzeniem procesu czyli przebiegu uczenia się. Proces ten jednak kształtują na gruncie innych niż herbarystyki założeniach filozoficznych i psychologicznych.

Przyjmując, że proces nauczania może zachodzić w rozmaitych typach i na różnych szczeblach kształcenia, stwierdza się, że zawsze powinien on być rozumiany jako ciąg zdarzeń, obejmujących czynności nauczania i uczenia się. I choć proces ten może mieć nieco odmienny charakter w zależności od wieku uczniów, celów, treści i różnych warunków, w jakich się odbywa, trzeba w nim uwzględnić pewne momenty wspólne dla wszystkich rodzajów nauczania, a więc i dla katechezy w takim zakresie, w jakim ma w niej miejsce także nauczanie.

W. Okoń⁷¹, wybitny polski pedagog ustalał konkretne momenty (ogniwa) procesu nauczania – uczenia się w oparciu o liczne badania na terenie polskiej szkoły. Nie sprowadzał ich do herbartowskich stopni formalnych, tzn. nie czynił z nich schematu dla pojedynczych lekcji, ani nie uważał, że poszczególne momenty muszą występować w ustalonym porządku jako „ogniwa czynności”. Był przekonany, że ich kolejność może podlegać określonym zmianom, dość często również dwa lub więcej momentów może pojawić się równocześnie⁷². Chociaż w poszczególnych jednostkach lekcyjnych nie wszystkie muszą być zrealizowane, nie może ich jednak zabraknąć w całym procesie nauczania. W. Okoń określał zatem przebieg nauczania jako złożony proces budowy poszczególnych lekcji.

U podstaw wyróżnionych przez W. Okonia ogniw procesu nauczania-uczenia się odkrywamy wysuwane przez filozofów i psychologów przekonanie o wielopostaciowości poznania ludzkiego. Składają się na nie takie elementy, jak: tworzenie się wyobrażeń na zasadzie spostrzeżeń zmysłowych, porządkowanie ich, uogólnianie na drodze operacji myślowych i wreszcie sprawdzanie pracy myślowej w toku praktycznej działalności. Wynika stąd teza o konieczności uwzględniania w nauczaniu tak spostrzegania, jak i myślenia oraz praktyki⁷³. Pominięcie którekolwiek z tych czynników jest z reguły przyczyną niepowodzeń nauczyciela i trudności w opanowaniu wiedzy.

⁷⁰ Por. W. KUBIK, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, dz. cyt. S. 58 inn.

⁷¹ Por. tenże. *Rozwój myśli dydaktycznej w polskiej literaturze katechetycznej w latach 1895-1970*, dz. cyt., s. 237 i nn.

⁷² W. OKOŃ, *Proces nauczania*, Warszawa 1954, s. 57.

⁷³ Tenże, *Wychowanie umysłowe*. w: *Pedagogika*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1973, s. 312-326.

O ile proponowane momenty procesu nauczania-uczenia się mogą mieć zastosowanie w katechezie?

Odpowiedź na powyższe pytanie jest na pewno złożona. Najpierw trzeba przyznać, że w tym zakresie, w jakim w katechezie ma miejsce nauczanie, a więc zapoznawanie uczniów z określonymi pojęciami, prawdami czy wartościami chrześcijańskimi, można i należy się liczyć z teorią opartą na badaniach psychologii uczenia się człowieka. Jeśli zatem chce się skutecznie przeprowadzać w katechezie proces nauczania-uczenia się należy i wypada, w imię owocności katechezy, także w katechezie przechodzić poprzez wskazane przez dydaktyków etapy i nie pomijać wyznaczonych ogniw.

Innymi słowy należy:

- zaznajomić z celem pracy, aby on motywował uczenie się, a jest nim ciągle na nowo podejmowanie próby spotkania się z osobą kochającego Boga;
- kierować zdobywaniem jasnych pojęć religijnych, aby uczniowie mogli się nimi samodzielnie i poprawnie posługiwać;
- uczyć myśleć na gruncie prawd i wartości płynących z wiary, czyli trzeba się odważyć dzielić z uczniami własne doświadczenie wiary;
- dbać także, aby uczniowie odkrywali związki, powiązania zachodzące pomiędzy poznawanymi prawdami a także ich życiem, aby w ten sposób dochodzili do pewnej syntezy czy struktury, która stanowi warunek utrwalenia poznawanych treści, a nie tylko chwilowego ich zapamiętania;
- pomagać we wprowadzaniu w praktykę życia poznawanych prawd czy wartości, aby dochodziło do odzwierciedlenia ich w życiu;
- kształtować odpowiednie do poznanych prawd umiejętności;
- wreszcie, należy uczyć patrzenia wstecz, refleksyjowania nad przebytą drogą, aby doszło do samokontroli zakresu i stopnia osiągnięcia przyjętego na początku celu.

Dodajmy ponadto, że szczególnie pomocną może się okazać w dydaktyce katechetycznej teoria kształcenia wielostronnego i związane z nią strategie nauczania⁷⁴. Najważniejszą kwestią dla W. Okonia – twórcy teorii kształcenia wielostronnego jest jego strona procesualna⁷⁵. W Okoń odwołuje się tu do trzech podstawowych funkcji w osobowości człowieka. Zalicza do nich: „*poznawanie świata i siebie, przeżywanie świata i nagromadzonych w nim wartości oraz*

⁷⁴ Bardzo obszernie zagadnieniem kształcenia wielostronnego zajmuje się w rozprawie doktorskiej napisanej pod kierunkiem autora artykułu ks. Andrzej Krasieński, *Teoria kształcenia wielostronnego w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, Warszawa 1999, mps rozprawy znajduje się w Bibliotece UKSW w Warszawie.

⁷⁵ W. OKOŃ, *Trzy obszary działalności*, „*Życie Szkoły Wyższej*” 1 (1986), s. 133-147.

*zmienianie świata*⁷⁶. Funkcje te wyrażają się właśnie poprzez trojaką działalność człowieka. Poznawanie przejawia się głównie w działalności intelektualnej, przeżywanie – w działalności emocjonalnej, a zmienianie świata – w działalności praktycznej, której najważniejszą postacią jest praca wytwórcza. Każda działalność posiada swoją stronę asymilacyjną i twórczą. „*Asymilacja ma umożliwić człowiekowi zaznajomienie się z odpowiednio wyselekcjonowanym dorobkiem nauki, sztuki i techniki, a jego twórczość własna w tych trzech zakresach ma mu dać szansę wypróbowania i rozwinięcia własnych zdolności, uzdolnień i sił twórczych*”⁷⁷. Działalność intelektualną asymilacyjną w procesie uczenia się W. Okoń nazwał uczeniem się przez przyswajanie, działalność intelektualną, twórczą – uczeniem się przez odkrywanie, działalność emocjonalną – uczeniem się przez przeżywanie i wreszcie działalność praktyczną – uczeniem się przez działanie. Dla każdej z tych rodzajów działalności wyznaczał różne strategie nauczania-uczenia się⁷⁸.

7. Dojrzałe traktowanie celów, treści, metod i form nauczania religii

W świetle przedstawionych wydarzeń, faktów, dokumentów całkiem nowych impulsów nabrało zainteresowanie zagadnieniem treści i celów nauczania. Doszły do głosu istotne wnioski dla dydaktyki katechetycznej. Najpierw pojawił się postulat, że obok troski o poprawność rzeczową treści nauczania w przyszłości niewątpliwie o wiele więcej trzeba dokładać starań, aby katecheci i katechizowani byli niejako na co dzień bardziej świadomi stojących przed nimi zadań i celów nauczania. Właśnie cele powinny nadawać kierunek ich pracy i motywować konkretne, choć w praktyce często trudne działania katechetyczne.

Coraz wyraźniej uświadamiano sobie że do szczególnych zadań dydaktyki katechetycznej należy dziś obowiązek odkrywania współzależności i powiązań pomiędzy celami, treścią i sposobami pracy. Same cele powinny być tak sformułowane, aby przynajmniej w pewnym zakresie można było kontrolować ich realizację.

⁷⁶ Tenże, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1995, s. 196.

⁷⁷ Por. A. KRASIŃSKI, *Teoria kształcenia wielostronnego w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁸ Zob. W. OKOŃ, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt., s. 191-207 oraz *Typy lekcji*, s. 317-324.

Wreszcie zorientowano się, że nie można treści nauczania czynić celem samym dla siebie. Jeśli poznawanie, zrozumienie czy przekaz tych treści ma być skuteczny, musi się je właściwie określać na poszczególnych etapach nauczania w ścisłym powiązaniu z zamierzeniami, jakie chce się osiągnąć. Ciągłe zatem trzeba pytać, jakie szczegółowe cele należy wyznaczać, aby móc zrealizować cel najważniejszy, specyficzny dla katechezy, oraz jaka treść w danej sytuacji ucznia, na określonym etapie jego rozwoju, może rzeczywiście pomóc w osiągnięciu wyznaczonego celu głównego – z konieczności rozdzielanego jakby na elementy mniejsze, ale składające się na zamierzoną całość. Nie chodzi w tym wypadku o deprecjonowanie treści, lecz wprost przeciwnie – o zapewnienie jej możliwości dotarcia do ucznia, o uczynienie jej uczniowi bliską, zrozumiałą i zdolną zmienić jego życie, aby mogło dojść do podwójnego otwarcia się: treści na ucznia i ucznia na treść. Podkreślał to w swej teorii kształcenia kategorialnego niemiecki filozof i pedagog W. Klafki, który uważał, że trzeba dążyć do tego, by przekazywane treści pomagały w otwarciu się świata na ucznia i ucznia na świat⁷⁹.

Biorąc pod uwagę omówione wydarzenia i wysuwane wnioski, nie dziwimy się, że koniec wieku XX mógł zaowocować niezwykle ważnymi osiągnięciami w zakresie katechetyki, zwłaszcza że w sposób wyraźny dostrzega się fakt, iż także w Polsce procesy sekularyzacji, laicyzacji, osłabienia wiary i braku wierności w praktykach religijnych stają się coraz bardziej zauważalne. Z chwilą gdy przewodnictwo w Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski objął bp dr Kazimierz Nycz (obecnie arcybiskup i kardynał) przystąpiono do opracowania ważnych dokumentów katechetycznych: *Dyrektorium Katechetycznego*⁸⁰, *Podstawy Programowej Katechezy*⁸¹ i *Programu Nauczania Religii*⁸². Wszystkie ośrodki katechetyczne zobowiązano do liczenia się z wytycznymi Episkopatu Polski i poddawania ocenie Komisji zgodności tworzonych materiałów katechetycznych z zatwierdzonym przez Episkopat programem. Pozytywna opinia dwu wyznaczonych recenzentów i właściwe ustosunkowanie się do niej autorów stanowi odtąd warunek uzyskania pozwolenia na wprowadzenie do praktyki opracowanych podręczników dla ucznia i paralelnych podręczników metodycznych w całym kraju.

⁷⁹ B. NAWROCZYŃSKI, *O wychowaniu i wychowawcach*, Warszawa 1968, s. 244-246.

⁸⁰ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

⁸¹ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

⁸² KOMISJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.

Na początku XXI wieku znaleźliśmy się zatem w momencie bardzo ważnym dla rozwoju katechetyki i katechezy. Z jednej strony wszelkie publikacje służące praktyce katechetycznej są poddawane kompetentnej ocenie, są recenzowane, wiele ośrodków może twórczo zgłaszać swoje prace i uzyskiwać prawo udostępniania ich nauczycielom religii. W wielu tych nowych propozycjach i dokumentach udało się w Polsce zrealizować – w zakresie planowania celów, treści i zadań – postulaty, które rozpoczęto już stawiać w dydaktyce katechetycznej około połowy XX wieku. Teraz jednak dopiero dobrze przygotowana grupa młodych i wykształconych katechetów potrafiła sprostać zadaniu, na którego realizację czekaliśmy przez długi okres czasu. To wielkie osiągnięcie trzeba należycie cenić i dziękować za nie Bogu i ludziom. Jednocześnie musi ono skłaniać do podjęcia wyteżonej troski, by ten prawdziwy postęp zachować i rozwijać w duchu przesłania, jakie nowe dokumenty katechetyczne zawierają i Kościołowi Lokalnemu w Polsce przekazują⁸³.

Na koniec wypada zauważyć, że u progu XXI wieku pojawia się konieczność reformy nie tylko systemu nauczania dzieci i młodzieży, która zresztą jest już w toku realizacji, ale również pilna potrzeba reformy przygotowania do pracy nauczycieli religii. Powinna ona obejmować nie tylko wiedzę w zakresie teologii czy dydaktyki, ale również w zakresie psychologii, filozofii i teorii komunikowania oraz dydaktyki dialogu⁸⁴. Tylko bowiem wszechstronne przygotowanie katechetów może uczynić podejmowany przez nich proces katechetyczny skutecznym i atrakcyjnym dla współczesnego człowieka.

⁸³ *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003. Jest to pokłosie Ogólnopolskiego Sympozjum Katechetycznego zorganizowanego w Łomży w kwietniu 2002 roku.

⁸⁴ M. ŚNIEŻYŃSKI, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001; Tenże, *Sztuka Dialogu*, Kraków 2008.

Ks. DARIUSZ KURZYDŁO

KERYGMATYCZNY I ANTROPOLOGICZNY WYMIAR KATECHEZY. PRÓBA REDEFINICJI KATECHEZY

Czym jest katecheza? Refleksja nad tym, czym jest katecheza należy do najistotniejszych zadań katechetyki. Chodzi przecież o to, aby być w pełni świadomym, przed jakim zadaniem stajemy, w czym uczestniczymy. Skoro bowiem podejmujemy dzieło Boże – a w chrześcijaństwie Bóg jest zawsze zainteresowany ludzką historią i nigdy z niej nie rezygnuje (o czym świadczy Wcielenie Syna Bożego), tak iż ludzka historia staje się historią zbawienia – to musimy pamiętać o tym, że dzieje człowieka nieustannie podlegają zmianie, a wiara jest darem nie jednorazowym, lecz dojrzewa w drodze. To dlatego katecheza musi stanowić rodzaj takiego działania (oddziaływania), nad którym wciąż się zastanawiamy – czy odpowiada ono zamysłowi Nauczyciela, Jezusa Chrystusa, który w każdej epoce i na każdym etapie rozwoju człowieka i ludzkich wspólnot przychodzi na nowo. Bo choć Jego słowa się nie zmieniają, za każdym razem przychodzi nam je słuchać w odmiennych okolicznościach życia, a często na nowych etapach rozwoju. Czym zatem jest katecheza, dzięki której chrześcijanie przez wieki pogłębiali świadomość własnego chrztu? Czym jest ta katecheza w jej podwójnym wymiarze: kerygmatycznym i antropologicznym?

1. Katecheza a nauczanie religii

Rozróżnienie między katechezą a nauczaniem religii jest niezwykle istotne. Brak jasności co do tego, czym są te dwie odrębne a zarazem wzajemnie i wielorako przyporządkowane sobie rzeczywistości, prowadzi do pomniejszenia znaczenia którejś z nich, zwłaszcza katechezy, co w konsekwencji rodzi obawy o właściwe i skuteczne realizowanie pragnienia Chrystusa, wyrażone nie tylko w Jego ostatnim poleceniu, ale obecne w całej Ewangelii. Nie będziemy jednak rozwijać tego tematu, a tylko zwrócimy uwagę na niektóre fakty, dzięki którym spróbujemy zreinterpretować definicje katechezy. Na początek sięgnijmy zatem do obu Dyrektoratów (ogólnego i krajowego).

„Relacja między nauczaniem religii w szkole i katechezą jest relacją zróżnicowania i komplementarności. Istnieje nierozdzielny związek i zarazem jasna różnica między nauczaniem religii i katechezą” (DOK 73). Mamy tu bardzo zasadnicze określenie dotyczące fundamentu, na którym nie można budować w dowolny sposób. Dlatego termin „katecheza szkolna” – choćby inspirowany dobrymi chęciami – wprowadza do posługi Kościoła pewien chaos. Ginie bowiem specyfika owej dwupostaciowości oddziaływania na pierwiastek duchowy człowieka, spłyceciu ulegają też zadania, jakie stawia się przed katechezą¹. Jeśli więc polskie *Dyrektorium* nakazuje traktować nauczanie religii jako *część katechezy*, jako jej *specyficzną formę* (zob. DKP 82), to rodzą się od razu wątpliwości co do sensowności zapisu z *Dyrektorium* ogólnego; *komplementarność* bowiem to nie to samo co *bycie częścią*. Metodologicznie nieostre wydaje się także stwierdzenie autorów polskiego *Dyrektorium* dotyczące podmiotów nauczania. To prawda, że *zarówno w katechezie, jak i w szkolnym nauczaniu religii podmiotem działającym jest Kościół* (DKP 82); w dokumencie tłumaczy się jednak, że w pierwszym przypadku Kościół aktualizuje się poprzez parafię, w drugim – w fakcie udzielenia misji kanonicznej. Tymczasem parafia przedstawia jednak widzialny Kościół (zob. KL 42)², misja kanoniczna stanowi jedynie gwarancję wierności Kościołowi.

Wróćmy do pierwszego dokumentu. „Tym, co nauczaniu religii w szkole nadaje szczególną cechę, jest fakt, że jest ono wezwane do przeniknięcia na obszar kultury oraz wejścia w relacje z innymi dziedzinami wiedzy. Jako oryginalna forma posługi słowa nauczanie religii w szkole uobecnia Ewangelię w systematycznym i krytycznym osobistym procesie przyswojenia kultury” (DOK 73). Właśnie w tym zapisie kapitalnie została ukazana specyfika nauczania religii, a zarazem – nie wprost – uściślona definicja katechezy. Otóż obecność treści religijnych w kontekście całościowej wiedzy poznawanej przez uczniów w szkole pozwala zobaczyć tę wiedzę w głębszej perspektywie. Z tego względu w *Dyrektorium* wspomina się o *koniecznym dialogu interdyscyplinarnym*, w języku dydaktycznym powiedzielibyśmy o korelacji lekcji religii z innymi przedmiotami szkolnymi czy programem nauczania. To dlatego obecność religii ma tak niezwykłą wartość dla ucznia: uwzględnia szersze aspekty wszystkiego, co można poznać. Więcej, zaprasza do zainteresowania się stroną duchową rzeczywistości, w którą wtajemniczenie jest zadaniem katechezy. Katecheza bowiem stanowi odpowiednie miejsce

¹ Chyba że sens wprowadzenia tego terminu podyktowany jest ustanowieniem „trzeciej drogi”, jakkolwiek interesującej, jednak pozostającej w sprzeczności do założeń zapisanych w *Dyrektorium*. Patrząc praktycznie: w przeniesieniu katechezy na teren szkoły (utożsamieniu katechezy z nauczaniem religii) należy dostrzegać przyczynę osłabienia roli parafii w życiu wiary.

² Jak podaje soborowa *Konstytucja o liturgii*, parafia jest miejscem aktualizacji Kościoła (zob. KL 10).

dla spotkania z tajemnicą istnienia. W polskim Dyrektorium mowa jest o przygotowaniu w szkole *do katechezy inicjacyjnej* (zob. DKP 83).

Nauczanie religii i katecheza nie powinny siebie zastępować³. Nauczanie religii jest działaniem Kościoła w procesie wszechstronnego oglądu rzeczywistości, nadawania sensu różnorodnym zjawiskom społecznym, cywilizacyjnym i kulturowym, pomaga w krytycznym przyswajaniu sobie tego, co można poznać. Katecheza jest dziełem parafii, w której rozpoznajemy, jak poznany w szkole (lub w inny sposób) świat zmierza ku Bogu, Stwórcy wszystkiego, i nawiązujemy z Nim osobową, głęboką i opartą na miłości więź. Zauważmy, że w ten sposób uwydatniona zostaje przy okazji niepowtarzalna rola i znaczenie zarówno szkoły, jak i parafii. Ale chyba dopiero wtedy można tak naprawdę mówić w sposób odpowiedzialny o sensownym współistnieniu obydwu podmiotów w życiu rodziny.

Wykluczając zatem jakiegokolwiek utożsamienie katechezy z nauczaniem religii i podkreślając wzajemną odrębność i komplementarność obydwu względem siebie, spróbujmy na nowo określić, czym jest katecheza. Jeśli – jak powiedzieliśmy – miejscem katechezy jest parafia (w której aktualizuje się Kościół), niezbędnym elementem definicji jest pojęcie *wspólnoty*. I to wspólnoty wtajemniczającej (zdolnej wtajemniczać) w samo życie Boga. We właściwym sensie Kościół (*Qahal, Ekklesia*) oznacza bowiem *zwołanie, zgromadzenie*⁴, które czyni sam Bóg, aby udzielać się człowiekowi (zob. NMI 42). Kościół, ale i katecheza jest zatem *uczestnictwem* w życiu Bożym, które polega na doświadczeniu „nowej relacji osobowej między Bogiem a człowiekiem w Chrystusie i Duchu Świętym”⁵. Bycie zawołanym i zgromadzonym przez Boga jest zaproszeniem do wejścia w Misterium życia Bożego. Misterium Kościoła-Wspólnoty jest tajemnicą więzi (jedności) i jej sakramentem (zob. ChL 18), podobnie katecheza jest znakiem, narzędziem tej komunii. Ludzie ochrzczeni budują Kościół, który jest *mieszkaniami Boga w Duchu Świętym* (zob. OCWD 4)⁶. Pojęcie *komunii (koinonii)* wyraża

³ Istnieje jeszcze jeden poważny powód, dla którego trudno nazwać katechezą nauczanie szkolne: katecheza obejmuje bowiem przede wszystkim (sic!) dorosłych, a ci nie zasiadają w ławach szkolnych (zdecydowana większość *Dyrektorium* dotyczy katechezy przeznaczonej dla dorosłych).

⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Znaczenie słowa Kościół*, w: *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 14.

⁵ A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 173.

⁶ W *Obrzędach Chrześcijańskiego Wtajemniczenia Dorosłych* wspólnotę nazywa się *najzwyczajniejszym objawieniem się Kościoła* (OCWD 52). F. Blachnicki jest zdania, że *Kościół może być ujmowany jako sakrament o tyle, o ile w nim działa Duch Chrystusowy, jako jedna Osoba w wielu osobach*. Zob. F. BLACHNICKI, *Chrystus i Duch Święty u początków Kościoła*, „Znak” 2 (1976), s. 167.

najgłębszą istotę Kościoła i katechezy (zob. ChL 18), a zatem zasadą budowania dojrzałych wspólnot eklezjalnych jest *zasada komunii* (zob. ChL 18-25, DOK 27)⁷. Tworzenie tej wspólnoty – najważniejsze zadanie katechezy – stanowi pierwszorzędną formę jego urzeczywistniania w świecie, coraz bardziej odczuwającym głód autentycznej przyjaźni i głębokich więzi⁸. Stąd postulat Kościoła dotyczący *nowej ewangelizacji*.

Jak widać, katecheza posiada pierwszorzędne znaczenie w budowaniu wspólnoty kościelnej, przy czym za najważniejszą formę katechezy uznaje się katechezę dorosłych (zob. OIK 21, OLB 4, 8, 17, CT 24, 35-45, 62-71, KWCh 28, 81, DOK 28, 69, 72)⁹. Już papież Paweł VI uznał, że formowanie dojrzałych wspólnot chrześcijańskich dzięki katechezie staje się budowaniem wspólnoty żyjącej dojrzałą wiarą (czyli w istocie: dojrzałej wspólnoty), i oznacza osiągnięcie pełni ewangelizacji (zob. EN 23). Katecheza zatem, pozostając w sposób integralny związana z koncepcją Kościoła-Wspólnoty, jest takim działaniem Ludu Bożego, który oczekuje pogłębienia świadomości własnego chrztu w nieustannym procesie nawrócenia do Miłości, jaka jest zasadą życia wspólnoty. Dlatego za katechetyczne należy uznać samo życie tej wspólnoty i wszystko, co czyni ona, aby życie Boga stało się widzialne w świecie (stąd liturgia czy udzielanie sakramentów zawsze posiada charakter katechetyczny).

⁷ Na Synodzie w 1977 r. wypracowano określenie *katecheza wspólnoty chrześcijańskiej dla wspólnoty chrześcijańskiej*. Zob. J. CHARYTAŃSKI, *Katecheza ciągła w świetle Synodu 1977, w: Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 102.

⁸ Podstawowy tekst biblijny odnoszący się do budowania wspólnoty odnajdujemy w Ef 4, 11-13, na który często powołują się dokumenty Kościoła. Budowanie wspólnot dokonuje się stopniowo, etapami (zob. DM 6, ChL 15, DOK 47, 51). Etapy wzrostu są jednocześnie etapami doskonalenia daru wiary i sposobu życia we wspólnocie (zob. R. NIPARKO, *Katecheza dorosłych. Zarys teorii*, Poznań 1987, s. 136). Kryzys wiary może wynikać z tego, że Kościół przestał być odbierany jako wspólnota – co w pierwotnym chrześcijaństwie stanowiło o jego sile – a stał się instytucją (w świecie pluralistycznym: jedną z wielu mniej lub bardziej ważnych instytucji). To właśnie między innymi stało się przyczyną odarcia Kościoła z jego misterium i sprowadzenia katechezy do funkcji nauczania (zob. DOK 27).

⁹ Zob. E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 182-183. K. Misiaszek zauważa ponadto, że parafia *ogarnia i jednoczy nauczanie, doświadczenie życia, komunie i świadectwo, ale też dostrzega konkretne ograniczenia i możliwe trudności, szczególnie wtedy, gdy parafie nie żyją autentycznym duchem wspólnotowym*. Zob. K. MISIASZEK, *Katecheta w aktualnym stanie rozwoju polskiej katechezy – spojrzenie z innej perspektywy*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 15.

2. Od katechezy kerygmatycznej do pedagogii wiary

Nie jest to wyczerpująca definicja katechezy. Wiemy już, że katecheza posiada moc eklezjotwórczą, to znaczy że prowadzi do *komunii* z Jezusem Chrystusem¹⁰. Taki jest cel katechezy zapisany we wszystkich dokumentach katechetycznych Kościoła (zob. CT 5; DOK 80; KKK 426). Katecheza nadaje życiu Kościoła walor zażyłej przyjaźni – ma moc więziotwórczą – oraz jest źródłem doświadczenia pełni człowieczeństwa. Aby dopełnić definicję katechezy, spróbujemy teraz – nie pomniejszając znaczenia wtajemniczenia – na pierwszy plan wydobyć jej funkcję nauczania i wychowania. Katecheza bowiem, choć osiąga codzienności człowieka – którą on ofiaruje Bogu w *rytuałach wiary*, wnosi zawsze jakiś element formujący, kształcący, pogłębiający świadomość istnienia itp. Funkcja nauczania i wychowania, obecna też w nauczaniu szkolnym, tutaj – ze względu na pierwotny (wtajemniczający) charakter katechezy – nakierowana jest na świadome doświadczenie siebie jako osoby zdolnej przekraczać granice dotychczasowego istnienia¹¹. Tak rozumiana funkcja katechezy sprawia, że katecheza nie jest ani infantylna, ani rozmiągająca się z możliwościami czy oczekiwaniami adresatów, a przede wszystkim nie jest pozbawiona znaczenia ewangelizacyjnego.

Wiadomo, że rozwój oświaty w XX wieku pociągnął za sobą także przemiany w myśli katechetycznej; można mówić o wyodrębnieniu w katechezie jej wymiarów: w kolejności historycznej – dydaktycznego, pedagogicznego, kerygmatycznego oraz antropologicznego¹². Kierunek dydaktyczny – z powodów zasygnalizowanych powyżej – jest najmniej istotny dla katechezy, jednak warto pamiętać o ważnej roli, jaką odegrał w historii rozwoju katechezy, w znacznym stopniu przyczyniając się do uporządkowania treści obecnych w *postudze słowa*¹³.

¹⁰ Jezus Chrystus jako synonim Królestwa Bożego jednoczy w sobie wspólnotę ochrzczonych.

¹¹ W katechezie dziecięcej będzie to na przykład świadome doświadczenie postawy wychodzenia z egocentryzmu, w katechezie nastolatków – doświadczenie postawy wychodzenia z niewoli buntu, w katechezie młodych dorosłych – doświadczenie postawy wychodzenia z lęku przed wiernością, w katechezie dorosłych – doświadczenie postawy wychodzenia z różnorodnych zależności (społecznych, zawodowych, towarzyskich), w katechezie osób trzeciego wieku – doświadczenie wyjścia z niewoli niespełnienia. Kluczem jest tu zawsze *wyjście z niewoli* jako podstawowy paradygmat nauki chrześcijańskiej, stojący u podstaw Dekalogu.

¹² Bezpośrednio do ruchu kerygmatycznego i katechezy antropologicznej nawiązuje Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*.

¹³ W podejściu dydaktycznym dominowała tzw. forma podająca: chodziło o nauczenie najważniejszych pojęć i prawd religijnych. Choć podważało to metodę neoscholastyczną (wprowadzenie metody stopni formalnych), katecheza za bardzo zbliżała się w kierunku nauczania religii lub – chyba bardziej – nauczania o religii. Wiemy już dzisiaj, że o wiele ważniejsze od wiadomości religijnych jest odkrywanie, przyswajanie i kształtowanie związków i dynamizmu wiary (zob. KKK 170).

Z kolei kierunek pedagogiczny przyczynił się do wzrostu świadomości, jak ważną rolę odgrywa w katechezie środowisko wychowawcze i samo zaangażowanie ucznia (jak również jego możliwości, zdolności, zainteresowania). W tym podejściu podkreślono, że to uczeń jest podmiotem wychowania i że należy liczyć się z etapami jego rozwoju: zatem treścią procesu katechetycznego miały być nie pojęcia religijne, lecz problemy katechizowanych, wartości obecne w ich życiu, relacje osobowe. Ten wymiar w Dyrektorium został określony jako *pedagogia Boża i pedagogia wiary* (zob. DOK 139, 144); katecheza najbardziej jest skuteczna, gdy dokonuje się tą właśnie metodą Jezusową. Częściowo więc za sprawą wprowadzenia dydaktycznej *metody psychologicznej*¹⁴, częściowo ze względu na coraz bogatsze zdobycze pedagogiki i psychologii rozwojowej, a przede wszystkim poprzez odnowę ewangelizacyjną, jaka zrodziła się w tym czasie i zaowocowała Soborem Watykańskim II, Kościół zaczął postrzegać katechezę jako drogę budowania żywej wspólnoty (żywych wspólnot) wiary, w której dokonuje się rozwój człowieka i w której doświadcza wsparcia w tym rozwoju i w pokonywaniu przeszkód, na jakie napotyka.

W literaturze katechetycznej posłużono się *zasadą wierności Bogu i wierności człowiekowi* (zob. CT 55, DOK 145)¹⁵. I właśnie te dwa odniesienia będą stanowiły podstawę dla pogłębienia definicji katechezy. Katecheza zatem, aby można było zrealizować jej cel – komunie z Jezusem Chrystusem żyjącym w Duchu Świętym i prowadzącym uczniów do Jego Ojca – musi być zarazem kerygmaticzna i antropologiczna¹⁶: wiarna Odwiecznemu Słowu, które stale wywołuje

¹⁴ Taką była metoda monachijska, rozwinięta w Polsce przez ks. Walentego Gadowskiego.

¹⁵ T. Panuś zauważa, że *wierność osobie jest czymś bardziej egzystencjalnym i dynamicznym niż wierność określonej doktrynie* (T. PANUŚ, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 180). Należy przedstawiać więc orędzie zbawienia w sposób osobowy, nie rzeczowy. Dialog z Bogiem odbywa się bowiem przez spotkanie z Chrystusem, a nie przez przekaz treści (zob. OIK 41, DOK 80, 81). Nie chodzi też o poznanie Osoby, aby ją znać, ale o Jej poznanie z powodu, dla którego Osoba ta jest obecna dla konkretnego człowieka i z racji, dla której uczestniczy Ona w dziejach tegoż człowieka. Zob. D. KURZYDŁO, *Koncepcja katechezy dorosłych we współczesnych dokumentach Kościoła*, Kraków 2003, s. 304.

¹⁶ Początków katechezy kerygmaticznej można szukać w działalności B. Overberga, J. Seilera czy J. Hirschera, którzy odkryli na nowo znaczenie treści biblijnych (historii zbawienia, Królestwa Bożego) w życiu Kościoła. Jednak prawdziwa odnowa dokonała się pod wpływem ruchów biblijnego, liturgicznego i pastoralnego. Przedmiotem odnowionej katechetyki miała być Dobra Nowina – i odpowiedź człowieka na zbawcze posłannictwo Jezusa Chrystusa, obecne w słowie Bożym. Treścią katechezy stały się fakty, poprzez które Bóg staje się obecny w historii życia poszczególnych ludzi (*kerygma*). Do rozwoju katechezy kerygmaticznej w Polsce przyczynili się ks. Marian Finke, ks. Jan Charytański i ks. Franciszek Blachnicki. Z kolei geneza katechezy antropologicznej sięga odnowy samej pedagogiki i dynamicznego rozwoju psychologii. W 1962 r. na Międzynarodowym Kongresie Katechetycznym w Bangkoku podkreślono konieczność zainteresowania się

w człowieku *echo*, i wierna konkretnemu człowiekowi, który słucha albo nie słucha, bo nie umie lub nie chce przyjąć Słowa wcielonego w ludzką rzeczywistość. Dochowanie wierności Bogu zależy od tego, czy jesteśmy zdolni odczytać biblijny kerygmat, powierzony wspólnocie wierzących jako źródło wiary. Dochowanie wierności człowiekowi natomiast zależy od tego, czy jesteśmy zdolni zobaczyć w każdym bliźnim *grzesznika odkupionego przez Chrystusa*, który lęka się życia, bo lęka się o własną przyszłość. Ten podwójny paradygmat katechezy zakorzenionej we wspólnocie eklezjalnej pozwala odkrywać współczesnemu człowiekowi prawdziwe oblicze Chrystusa, który będąc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem (co ani nie umniejsza Boskości, ani nie zamazuje specyfiki natury ludzkiej) ukazuje katechizowanemu jego własną godność i uczy widzieć własną konkretną rzeczywistość w świetle tej godności.

Katecheza kerygmaticzna czasem bywa błędnie rozumiana; ponieważ posiada głęboki związek z Pismem Świętym, istnieje pokusa traktowania katechezy jako nauczania o Piśmie Świętym czy choćby poznawania treści Pisma Świętego i pouczania (przekonywania) o konieczności przyjmowania określonych podstaw moralnych. Tymczasem *kerygma* oznacza pierwotne przepowiadanie do niewierzących (czyli do tych, którzy Pisma Świętego jeszcze nie znają lub znają je jako księgę literacką); *kerygma* nie jest wyjaśnianiem pojęć czy zasad ani nie ma na celu składania relacji z historycznych wydarzeń. *Kerygma* jest Bożym wezwaniem (zaproszeniem, zwołaniem – czymś, co dobrze oddaje choćby działalność św. Jana Chrzciciela¹⁷) do spotkania w świecie Syna Bożego (w miejscu,

sytuacją człowieka. Model katechezy antropologicznej pojawił się w środowisku holenderskim w postaci *Katechizmu dla dorosłych*; w Polsce ten temat podjęli ks. Jan Charytański, ks. Mieczysław Majewski i ks. Roman Murawski.

¹⁷ Greckie słowo *keryssein* oznacza czynność herolda: głośno wywoływać, powiadamiać. V. Schurr uznaje kerygmat za mowę skierowaną do ludzkiej egzystencji i domagającą się odpowiedzi człowieka. Zob. V. SCHURR, *Kerygmat i dogmat*, „Concilium” 1-10 (1965-1966), s. 178-179. Autor twierdzi, że pierwotny Kościół był żywy dzięki pierwszeństwu kerygmatu przed dogmatem. Dogmat bowiem jest prawdą przedmiotową, w kerygmacie Bóg jest podmiotem. Z kolei J. Chmiel widzi w przepowiadaniu kerygmaticznym proces stale ożywiający cały przekaz wiary. Zob. J. CHMIEL, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, RBL 33 (1980) 2, s. 67. Kerygmat przekazywał prawdę o Bogu, który jest żywy i związał się z historią człowieka; cechuje go *odrzućcie Boga obcego historii i bez historii, a wybór Boga obecnego w historii i Boga, który (...) pracuje na rzecz człowieka w stworzeniu i w historii przymierza, i który ostatecznie w Jezusie Chrystusie staje się jednym z nas, by w ten sposób objawić swoje bycie dla nas. Nie jest to Bóg odległy, ale bliski. (...) Nie jest to Bóg przeciwny człowiekowi, ale dla niego. Bóg historii i przymierza* (Z. KUBACKI, *Bóg, który jest dla nas*, „Przegląd Powszechny” 12 (2000), s. 298-299). Przeciwno koncepcji *Boga bez historii* w II i III wieku wystąpili w swoim nauczaniu Ojcowie Kościoła, walcząc z fałszywie pojętą gnozą. Podobnie pisze D. Stanley: *Kerygmat w swoim pierwotnym sensie był orędziem nadziei, przyniesionym przez Boga światu niechrześcijańskiemu, który wątpił o zbawieniu (...)*.

w którym się żyje, w sprawach, którymi się żyje, wśród ludzi, z którymi się przebywa, w czasie, który w takim kontekście zawsze jest *kairos*). Katecheza kerygmaticzna zatem to spotkanie wspólnoty wierzących (czasem z niewierzącym/niewierzącymi) z Chrystusem Żywym obecnym w konkretnych dziejach człowieka, w jego niepowtarzalnym życiu, w jego rozwoju (zob. VD 74). I jeżeli treści katechezy kerygmaticznej dotyczą faktów z życia Jezusa, wskazując na Jego więź z Ojcem i napełnione Duchem Świętym, to nie pełnią roli przywoływania pewnej historii, lecz właśnie ją aktualizują, włączając człowieka w życie Przedwiecznego, nie opowiadają o tym, co On ma ludziom do zaoferowania, lecz po prostu tego udzielają.

Tym różni się katecheza w wymiarze kerygmatu od pierwszego głoszenia Ewangelii czy ewangelizacji, że nie chce już zainteresować, lecz wtajemniczyć, uczynić uczniem, nawrócić, wyzwolić, uzdrowić¹⁸. Służą temu konkretne teksty biblijne. Wymiar kerygmaticzny w katechezie ujawnia więc ten aspekt wspólnoty katechetycznej, dzięki któremu rodzi się w uczniu Chrystusa poczucie Jego żywej obecności (w tym sensie katecheza służy wzrostowi świadomości bycia ochrzczonym, powierzonym przemieniającej obecności Ducha Świętego)¹⁹. To doświadczenie wiary nie jest abstrakcyjne, lecz ujawnia się, gdy wspólnota – czytając

Z orędziem nadziei szła zachęta, by odpowiedzieć o wierze chrześcijańskiej i przypieczętować tę decyzję przyjęciem chrztu. Zob. D. STANLEY, *Nauczanie Kościoła pierwotnego i jego tradycyjny schemat*, „Concilium” 1-10 (1966/67), s. 606.

¹⁸ Chrześcijanie często poprzestają na wypowiedaniu słów *Ojciec nasz*, zamiast je praktykować, co świadczy o małej świadomości modlitwy, a chodzi o to, by nie mówić: *święć się Imię Twoje*, lecz *Je święcić*; nie mówić: *przyjdź Królestwo Twoje*, lecz sprawić, aby zaistniało ono między ludźmi. Dlatego wątpliwej jakości jest praktyka zapraszania uczniów na lekcji religii do modlitwy, jeśli – jak mówi Dyrektorium – na lekcji znajdują się uczniowie nie wtajemniczeni w modlitwę (czyż nie jest to raczej zaproszenie do wypowiedania formuły czy recytowania pewnych słów jedynie na zasadzie wykonania polecenia nauczyciela?..). Zob. VD 66. Co więcej, W. Kasper zauważa potrzebę przyjrzenia się współczesnym formułom wiary, ponieważ dostrzega ich „przeładowanie treściowe”, które wprowadza duży zamęt w zakresie hierarchii prawd. Chodzi o to, aby treść wiary nie stanowiła tylko *sumy poszczególnych twierdzeń, lecz strukturalną całość o określonych proporcjach poszczególnych elementów* (W. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 85). Nie chodzi więc o przybliżanie treści, które opowiadają o Bogu lub o Kościele, ale o uobecnianie tych treści w ludzkiej historii, która jest historią zbawienia. Zob. A. HAJDUK, Z. MAREK, *Wierność Bogu i człowiekowi w polskiej katechezie*, „Seminare” (2001), s. 38-39; M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 114.

¹⁹ Jan Paweł II pisze, iż *chrzest jest sakramentem, który zawiera w sobie wszystko, całe życie, plan całego życia chrześcijańskiego. Nie jest oczywiście jedynym sakramentem, ale jest sakramentem początków i fundamentów, a przecież właśnie na fundamentach wznosi się budynek (...) chrzest winien się rozciągać na całe życie, winien przynosić owoce w ciągu całego życia.* List Apostolski z okazji Tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej *Euntes in mundum*, „L'Osservatore Romano” 2 (1988), s. 1.

słowo Boże – przygląda się własnemu życiu, osobistym problemom, i dzięki temu doświadczeniu widzi własne życie w perspektywie przychodzącego Pana (tutaj owo *zwolanie* odnajduje swój cel: Żywego Chrystusa).

Czasami taka wizja może wydać się naiwna. Rzeczywiście, narzucanie z góry, bez rozpoznania sytuacji katechizowanego (jego odejścia, ślepoty, zagubienia, wewnętrznego paraliżu, głodu i wszelkich możliwych przeszkód wynikających zarówno z okoliczności zewnętrznych, jak i struktury psychofizycznej) – czyli bez uznania jego prawdziwej wolności – prowadzi w rezultacie do ugruntowania się wiary *niewolnika* lub wiary *faryzeusza*²⁰. Paradoksalnie katecheza kerygmaticzna właśnie, jeśli nie jest zorientowana antropologicznie, pcha człowieka albo w objęcia fideizmu, albo wypalenia wiary²¹. Dlatego tak istotne jest w katechezie wtajemniczanie w obecność (wcielenie) Żywego Chrystusa, przychodzącego w konkretną sytuację ludzi (zob. VD 12, 23). Sama interpretacja tekstów biblijnych, pozostawiająca człowieka wobec faktów historycznych, z którymi niewiele można uczynić w konkretnej sprawie (typowe: *nie martw się, Pan Bóg ci pomoże*), sprawia, że człowiek czuje się zostawiony, a nawet porzucony przez Boga (zawiedziona nadzieja, rozczarowanie, żal i złość). Tymczasem właśnie niepowodzenie człowieka jest taką sytuacją, w której człowiek potrzebuje wspólnoty wtajemniczającej go w obecność (przyjście) Pana zainteresowanego losem swojego dziecka. Katecheza ukierunkowana antropologicznie pozwala usłyszeć i zobaczyć swoje życie w perspektywie tego Faktu – który w istocie oznacza zbawienie człowieka, a poprzedzone jest doświadczeniem nawrócenia w łonie wspólnoty wtajemniczającej. Dlatego katecheza antropologiczna dąży do kształtowania dojrzałej postawy chrześcijanina, który nie boi się żyć, żyć w takim świecie, w jakim się urodził, nie boi się przyjąć wobec tego świata (samego siebie) postawy otwartej (gościnnej) i odpowiedzialnej²². Dojrzały uczeń Chrystusa *widzi* problemy świata (swoje), *ocenia* je w świetle (wobec) żyjącego Boga i podejmuje takie *działanie* (odpowiedź), dzięki któremu przeżywa radość wiary i doświadcza poczucia sensu życia.

Antropologiczny wymiar katechezy pozwala dostrzegać człowieka w jego rozwoju (w drodze), żyjącego w konkretnym środowisku naturalnym i społeczno-kulturowym, uwydatnia wielopoziomowość jego istnienia i wszechstronność odniesień, w problemach życia ludzkiego odsłania ich wymiar religijny

²⁰ W Polsce często jest to wiara mocno związana z kwestią narodową.

²¹ Podobne jest to do stanu zakochania człowieka, który – gdy zauroczenie mija – zauważa, że poza ukochaną osobą istnieje jeszcze wielki świat i mnóstwo problemów do rozwiązania.

²² Jan Paweł II sformułował tę prawdę w słowach: człowiek jest drogą Kościoła (katechezy) oraz że człowiek nie może zrozumieć siebie samego bez Jezusa Chrystusa (zob. RH 10 i 14).

i duchowy²³. Ów wymiar wnosi jeszcze jedną istotną wartość: wskazuje na dialogiczną właściwość spotkania człowieka i Boga; z tego też względu między katechetą i katechizowanym nie istnieje stosunek podległości, lecz przyjaźni i świadectwa (zob. OIK 76) – takie zresztą jest wskazanie Chrystusa, który staje się Sługą (uczniów nazywając przyjaciółmi, nie sługami).

Ważne więc, by spojrzeć na katechezę, o której piszemy w sposób całościowy – wyszczególnione tu wymiary katechezy nie mogą istnieć osobno, obok siebie (choć dla rozbudzenia świadomości, że stanowią one o prawdziwej wartości katechezy, warto to podkreślić i opisać). Katecheza jest, jak zostało to już zaznaczone, jednocześnie kerygmaticzna i antropologiczna²⁴. Nie tylko chroni to katechezę przed jednostronnością czy jakąś przesadą, lecz przede wszystkim – pozytywnie – czyni ją zdolną do włączenia człowieka w proces stałego nawrócenia: w *stałe wychowanie wiary* (DOK 69). Oznacza to, że katecheza w swojej istocie stanowi dzieło Boga (*opus Dei*), który we wspólnocie żyjących wiarą chrześcijan przychodzi do człowieka, by go przeprowadzić do nowego nieba i nowej ziemi; nie zamieniając mu życia na nowe, daje taki słuch i wzrok, który wyprowadza z niewoli starego człowieczeństwa (Bóg niejako odczytuje na nowo Dekalog w kontekście stworzenia człowieka). Z tego powodu katecheza jest niezbędna i niezastąpiona żadnym innym, zawsze połowicznym działaniem. Aby osiągnąć swój cel, *komunię z Jezusem Chrystusem*, musi czerpać ze wszystkich dostępnych w Kościele środków, począwszy od liturgii (zob. VD 52, 56), a na najlepszych zdobyczach techniki skończywszy.

3. Od katechezy antropologicznej do pedagogii Jezusa

Zdefiniowaliśmy katechezę, uwydatniając jej dwa wymiary, a wcześniej umiejscawiając ją we wspólnocie eklezjalnej (w parafii)²⁵. Można teraz powiedzieć, że katecheza stanowi o sposobie (stylu) bycia parafią; katecheza jest jak

²³ Katechezie antropologicznej stawiano liczne, poważne zarzuty (m.in. antropocentryzmu, liberalizacji, indywidualizmu, relatywizmu, andragogizacji, braku systematyczności czy integralności treści). Pomijamy tę kwestię, ponieważ nie dotyczy ona wprost rozważanego tematu: tutaj mówimy o antropologicznym wymiarze katechezy, który nie istnieje z pominięciem wymiaru kerygmaticznego, co chroni katechezę przed wyżej zasygnalizowanymi pokusami.

²⁴ Ks. Mieczysław Majewski używał terminu *katecheza integralna*.

²⁵ Dodajmy jeszcze, że prawdziwy wzrost wiary i życia chrześcijańskiego może się dokonać jedynie w ramach wspólnoty. E Staniek jest zdania, że wszystkie wypowiedzi Ojców Kościoła powinny być odczytywane w kontekście Kościoła-wspólnoty. Zob. E. STANIEK, *Kościół wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, VP 6 (1986), s. 210.

oddech Boga objawiającego się tam, *gdzie dwóch lub trzech* próbuje odkrywać przychodzącego do nich i ich konkretnego życia Pana. Katecheza jest w najpełniejszym tego słowa znaczeniu formatorką wiary człowieka. Jan Pawła II wyraził to w zdaniu, iż katecheza jest *wzrastaniem w wierze i życiem chrześcijańskim dojrzewającym ku pełni* (CT 72).

Spróbujmy jeszcze bardziej dookreślić wymiar kerygmaticzny i antropologiczny katechezy, aby zobaczyć, w jaki sposób katecheza formuje wiarę. Będziemy starali się przy tym zawsze pamiętać, że katecheza jest integralnym dziełem bosko-ludzkim (kerygmaticzno-antropologicznym) uobecniającym się we wspólnocie wiary – przyjmującym postać pedagogii wiary i będącym konsekwencją *zawołania* przez Boga (dar Boga i odpowiedź człowieka)²⁶.

Powiedzieliśmy, że katecheza jest kerygmaticzna; powierza człowiekowi kerygmat i go w nim ukorzenia. Kerygmat jest już w człowieku (podobnie Królestwo Boże) – co wynika z teologii stworzenia – jednak człowiek zaproszony jest do jego odkrycia, rozpoznania w osobistym i społecznym istnieniu: odkrywanie kerygmatu (szerzej: Objawienia) nie pochodzi z czytania słowa Bożego, to słuchanie słowa Bożego stanowi akt zbawczy, dzięki któremu człowiek słyszy już nie słowo zapisane, ale sam głos Boga rozbrzmiewający w jego duszy. Lecz słyszy go wyraźnie tylko wtedy, gdy świadomy jest swojej tożsamości, własnego miejsca w świecie – gdy dotyka (doświadcza) swej unikalnej egzystencji, i to w wielości przeróżnych relacji. Chrześcijanin w swych ludzkich doświadczeniach poszukuje ostatecznego sensu i wytłumaczenia, badając swoje osobiste czy wspólne z innymi przeżycia, napotyka na słowo Boże związane z całą tradycją chrześcijańską, w którym może odnaleźć odpowiedź (zob. KWCh 45, ChL 42-43, DOK 153, 187)²⁷. Aby religijne i ludzkie doświadczenie stało się doświadczeniem wiary, konieczne jest, aby wiara i jej treść znajdowały swój odpowiednik w ludzkich doświadczeniach. Taką właśnie możliwość daje doświadczenie osoby Jezusa Chrystusa, która skupia w sobie całokształt życia boskiego i ludzkiego, doświadczeń życia doczesnego i nadprzyrodzonego, i z tego powodu *komunia z Nim, a nawet głęboka zażyłość* pozwala patrzeć na własne życie w sposób pełny, zintegrowany, przeniknięty pokojem, współczuciem, nadzieją²⁸. Komunia

²⁶ Należy pamiętać, że w *Konstytucji soborowej o Objawieniu Bożym* moment personalny i egzystencjalny wiary jest wysunięty przed jej aspekt intelektualny i wolitywny.

²⁷ Zob. M. KOWALCZYK, *Inkulturacja katechetyczna*, Gniezno 1998, s. 82.

²⁸ Na doświadczenia ludzkie należy patrzeć także w wymiarze wspólnototwórczym. Nawiazanie bowiem do doświadczeń czyjejś wiary buduje wspólnotę; a jeśli te doświadczenia są wciąż pogłębiane, formuje się dojrzała wspólnota eklezjalna. Ale wspólnota jest także dla każdej osoby źródłem i szkołą doświadczeń. Zob. J. CHARYTAŃSKI, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992, s. 243 i 249; M. MAJEWSKI, *Tożsamość katechezy integralnej*, dz. cyt., s. 132. Więcej,

z Chrystusem oznacza zatem przyjęcie konkretnych treści Objawienia jako obrazu-przypowieści o własnym życiu; jest zarazem doświadczeniem samych podstaw człowieczeństwa. W konsekwencji „doświadczenie wiary jest nie tylko oświeczeniem egzystencji, ale również odnowieniem tej egzystencji dzięki wezwaniu wiary”²⁹. Z. Marek zwraca jednak uwagę, że ponieważ „nie doświadcza się całej rzeczywistości, ale jedynie jakiś jej wycinek, żadne ludzkie doświadczenie nie jest ostatecznym. Napięcie między postępowaniem człowieka – ukierunkowanym uprzednimi doświadczeniami – a pogłębiającym się doznawaniem rzeczywistości prowadzi zawsze do nowych doświadczeń”³⁰. Właśnie dlatego samo doświadczenie jeszcze nie prowadzi do pełnej prawdy, musi podlegać weryfikacji przez Objawienie; i z tego względu nie można – wychodząc od doświadczenia – zarzucać systematycznego i całościowego nauczania chrześcijańskiego (zob. CT 21, 22), które uporządkowane dostępne jest przede wszystkim w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Owa księga stanowi (niczym *Talmud* dla Żydów, jeśli można użyć takiego porównania) zapis Tradycji, nieustannie rozwijanej, pogłębianej i kontemplowanej³¹. Katecheza z jednej strony wychodzi zatem od ludzkiego doświadczenia, ale z drugiej także od Objawienia – ponieważ Objawienie, choć zapisane na przestrzeni wieków, nie ma charakteru ściśle historycznego (w sensie czegoś, co minęło), lecz w każdym ludzkim doświadczeniu jest zawsze

wspólnota, która jest miejscem przyjęcia i wspierania na drodze rozwoju wiary, w treściach egzystencjalnych odnajduje zatem skuteczny sposób włączenia katechizowanego w ten proces. Zob. Z. MAREK, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, w: *Katecheza Kościoła w świetle „Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji”*, Kraków 1999, s. 111-112.

²⁹ J. CHARYTAŃSKI, *Katecheza a doświadczenie*, art. cyt., s. 395. Zob. także Z. MATULKA, *Aksjologiczne podstawy edukacji i dydaktyki*, „Ruch Pedagogiczny” 3-4 (1993), s. 30.

³⁰ Z. MAREK, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, art. cyt., s. 110.

³¹ Dwie kwestie warto w tym momencie poruszyć. Po pierwsze – o czym przypominał rabin Sacha Pecaric – istnieje różnica między przekładem (translacją) a tłumaczeniem (wy tłumaczeniem) Biblii: *przekładać* – to zamieniać tekst w jednym języku na tekst w innym języku, a *tłumaczyć* to również wytłumaczyć tekst oryginalny przy użyciu nowego języka. S. Pecaric przywołuje tu słowa Talmudu: *kto tłumaczy werwet dosłownie, fałszuje tekst, ale ten, kto dodaje coś od siebie, jest bliźniarą* (zob. *Czy Torę można czytać po polsku?*, Kraków 2011, s. 50). Powstaje pytanie, czy polski przekład Biblii, który dokonuje się w gronie biblistów, jest wystarczający? Czy nie powinna czynić tego wspólnota chrześcijan, wśród których będą specjaliści także innych dziedzin nauki (zwłaszcza językoznawstwa, pedagogiki, katechetyki itp.)? Chodzi wszak o otrzymanie wiernego przekładu, ale napisanego językiem, który jest żywy. Cotygodniowe felietony bp. Grzegorza Rysia w *Tygodniku Powszechnym* świadczą o tym, jak inaczej rozumie się słowo Boże, gdy jest ono wytłumaczone (dobór słów ma kolosalne znaczenie). Po drugie, czy nie jest potrzebą chwili nowe (uczynione w powyższym duchu) tłumaczenie Pisma Świętego używanego na Eucharystii (lekcjonarz)? Czy nie należy również przygotować lekcjonarza na Msze Święte z udziałem dzieci (również w gronie tych, którzy pracują z dziećmi)? To są postulaty katechetyczne.

obecne – i katecheza służy odkryciu tego. Ponieważ Bóg jest obecny w każdym wymiarze ludzkiego życia, Objawienie można i należy ujmować od strony doświadczenia, pamiętając, że posiada ono nie tylko swój naturalny, doczesny charakter, ale w jakiś sposób prowadzi do odkrycia rzeczywistości nadprzyrodzonej, do wartości ponadczasowych, do pytań o wiarę i jej znaczenie dla ludzkiej egzystencji (zob. OIK 74, DOK 152, VD 25)³². Doświadczenie ludzkie staje się właśnie doświadczeniem religijnym, o ile przed katechizowanym otwiera się możliwość ostatecznego wyjaśnienia sensu jego życia, jego problemów i potrzeb (całościowego wyjaśniania rzeczywistości), i o ile uzdalnia się go do zaangażowania we własną przemianę, która to ostateczne wyjaśnienie podejmuje (zob. VD 30)³³.

Przyjęło się, że formację chrześcijańską, podejmującą problem całości ludzkiego życia, nazywa się katechezą antropologiczną, egzystencjalną czy interpretacyjną; lub ogólnie: katechezą doświadczenia³⁴. Wydaje się to niewystarczające; lepiej mówić o wymiarze antropologicznym katechezy, która musi pozostać także kerygmaticzna – katecheza przecież nie dotyczy Boga, a zawsze człowieka w jego relacji z Bogiem. Zresztą także w opinii M. Majewskiego Objawienie posiada charakter takiego doświadczenia: historia zbawienia pokazuje, że jest dialogiem Boga z człowiekiem poprzez zdarzenia; ponadto doświadczenie jest zasadniczym czynnikiem czytelności Objawienia, które przestaje być abstrakcyjne³⁵.

³² W tym kontekście W. Kubik pisze: *Przekaz orędzia Bożego – którego treść wykracza poza empiryczne poznanie – odbywa się na drodze naturalnych ludzkich oddziaływań*. Zob. W. KUBIK, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 167.

³³ Zob. J. CHARYTAŃSKI, *W kręgu zadań i treści katechezy...*, s. 69-71, s. 235-136. J. Charytański w innym miejscu przestrzega, że *wierni utrzymywani w bierności odnośnie do problemów wiary bardzo łatwo stają się minimalistami, wystarcza im wyuczenie się katechizmu (...), do niczego więcej nie czują się powołani czy uzdolnieni*. Zob. J. CHARYTAŃSKI, *Inspiracje soborowe w katechetyce*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II*, t.1, art. cyt., s. 19. To prawda, że Kościół jest nosicielem ważnych prawd, ale nie wystarczy ich głosić – współcześnie trzeba je najpierw uczynić dla odbiorcy ważnymi. Dziś zbawienie nie tylko dotyczy wyjścia z pogaństwa, ale także bardzo z mechanicznego traktowania sakramentów, rytualizmu, materializmu, moralizmu!

³⁴ M. Majewski odróżnia koncepcję antropologiczną od egzystencjalnej i interpretacyjnej. Istotą tej pierwszej jest nawiązanie bliskiego kontaktu z człowiekiem żyjącym w określonym środowisku, egzystencjalnej – odczytanie zasadniczych problemów nurtujących współczesnego człowieka, interpretacyjnej – analiza zjawisk współczesnego życia i rozwiązywanie problemów. Zob. M. MAJEWSKI, *Interpretacja egzystencji ludzkiej w świetle Objawienia. Istota katechezy antropologicznej*, RTK 21 (1974) 6, s. 81. A. Binz zauważa, że istotą antropologicznego ukierunkowania katechezy jest świadomość, że to nie wiara, a osoba ludzka jest na pierwszym miejscu. Zob. A. BINZ, *Katecheta: misja, zawód, powołanie?*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 100.

³⁵ Zob. M. MAJEWSKI, *Katecheza w kręgu doświadczenia pastoralno-pedagogicznego*, Com 1 (1983), s. 87. Objawienie pojawia się zatem jako doświadczenie ludzkie w najgłębszym tego słowa znaczeniu.

Człowiek zatem, który jest podmiotem procesu katechetycznego, posiada zasób własnych doświadczeń związanych z wiarą lub prowadzących do niej. Te doświadczenia stanowią właśnie istotną treść katechezy, umożliwiając uczniowi (w każdym wieku, ale najbardziej dorosłemu) pogłębione rozumienie wiary, które pomaga w integralnym rozwoju osoby (zob. OIK 74, OLB 10, CT 45, KWCh 48, DOK 87, 152-153). Trzeba bowiem pamiętać, że w poszczególnych fazach rozwoju osobowego czy życia człowiek przeżywa specyficzne problemy, kryzysy i potrzebuje odpowiednich rozwiązań, których nie można mu zaproponować wcześniej³⁶. W katechezie nie tyle liczą się więc przekazywane treści (wszak łatwo dostępne w *Katechizmie* – można stale po nie sięgać), ile możliwość spotkania Boga w ludzkiej egzystencji.

Według W. Sturma istotnym zadaniem katechezy jest rzetelna analiza i interpretacja egzystencjalnych pytań człowieka, pochodzących z głębi jego natury i uważanych przez niego za ważne w jego życiu, oraz wspólna próba szukania na nie odpowiedzi w kulturze i Objawieniu Bożym. W ten sposób katecheza pozostaje zawsze bliska człowiekowi, ustawicznie otwarta i świadomie ukierunkowana na doświadczenie ludzkie i Objawienie Boże (por. CT 22; NMI 29; KO 12)³⁷. Warto zacytować tu W. Blessa, który ustalając wytyczne dla układania katechizmu, pisze: „Pierwszą rzeczą, której potrzebuje współczesny człowiek, to zrozumienie jego własnej sytuacji. Musi on umieć rozpoznać w katechizmie samego siebie

³⁶ Paweł VI domaga się, aby koniecznie w dziele przepowiadania wiary mieć za podstawę rzeczywiste życie ludzi (zob. EN 29-39, 47). Z kolei Jan Paweł II w *Catechesi tradendae* nie wychodzi od ludzkich doświadczeń, a dochodzi do nich, umiejscawiając pośród świata i jego problemów dojrzałych chrześcijan, którzy potrafią interpretować swoje życie w świetle Ewangelii przy pomocy pedagogii właściwej wierze (zob. CT 56, 58).

³⁷ Zob. W. STURM, *Religionsunterricht gestern, heute, morgen*, Stuttgart 1971, s. 119. Zdaniem C.S. Bartnika celem katechezy jest pełna *personalizacja kerygmatu, czyli całkowite zespolenie Orędzia ewangelicznego ze światem osoby ludzkiej* (C.S. BARTNIK, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 141). E. Alberich nazywa katechezę *odzwierciedleniem i interpretacją życia* (zob. E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj*, dz. cyt., s. 89). Z kolei M. Majewski uważa, iż katecheza nie traktuje Objawienia jako prawdy o Bogu, ale przede wszystkim jako Boga samego ustawicznie zwierającego się człowiekowi ze swych planów (zob. M. MAJEWSKI, *Tożsamość katechezy integralnej*, dz. cyt., s. 98). A ponieważ treści Objawienia mają charakter egzystencjalny (nie filozoficzny!), wiara obejmuje także sferę dążeń i emocjonalną człowieka (katecheza realizuje się w spotkaniu osób, jest poniekąd samym aktem miłości); zob. M. MALIŃSKI, *Egzystencjalna struktura Chrystusowej wiary*, „Znak” 3 (1972), s. 346-355. Warto w tym kontekście przywołać jeszcze jedną myśl: *Dla konkretnego człowieka Bóg o tyle jest Bogiem, o ile jest Bogiem, który w jakiś sposób wcielił się czy został wcielony w jego życie. Jeżeli ten Bóg nie ożywia jego życia, taki Bóg, w jego opinii, nie jest kimś żywym. Jest kimś, kto się dla niego nie liczy, tak jakby w ogóle nie istniał*; R. FORYCKI, *Kościół wobec świata w dobie Soboru Watykańskiego II*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. L. Balter, Poznań 1982, s. 85-86.

z własnymi problemami i trudnościami oraz ze swymi bolączkami, jak również ze swymi współczesnymi ludzkimi radościami z tego, co jest dobre w obecnym czasie. Objawienie nie może spaść na niego jako odpowiedź pochodząca z innego świata, a przez to nie będąca właściwie żadną odpowiedzią. Jego doświadczenie nawiązuje do faktów, które każdy widzi i obserwuje (...). Objawienie jest boską odpowiedzią na naszą sytuację, przecież przychodzi ono do nas jako ludzkie dzieje w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Nasze ludzkie dzieje to dzieje zbawienia i potępienia. Objawienie albo jest rzeczywistym wcieleniem, albo jest niczym³⁸. Dlatego Jan Paweł II przypomina, że katechizować znaczy przebadać i pogłębiać tajemnicę Chrystusa we wszystkich aspektach, które podsuwa codzienne doświadczenie życia chrześcijańskiego we wspólnocie (zob. CT 5, 9, 15, 26).

Jest jeszcze jeden ważny powód, dla którego tak pojęta katecheza jest niezbędna w życiu Kościoła. Otóż dojrzała wiara jest zasadniczą wartością życia. Dlatego Kościół chce włączyć się w proces rozwoju człowieka tak, aby w jego wyniku nastąpił pełny rozwój ludzkiej osobowości, *relacji interpersonalnych i relacji z Bogiem* – we wszystkich jego wymiarach: biologicznym, społecznym, kulturowym, duchowym i religijnym, w potrójnym procesie: personalizacji, socjologizacji i pedagogizacji³⁹. Sama interpretacja socjologiczna czy psychologiczna wypacza obraz rzeczywistości, bo nie uwzględnia głębi duchowej zachodzących przemian, pozbawiona jest teologicznej wizji człowieka. Badając znaki czasu, katechizowani i katechizujący podejmują więc próbę rzetelnego zmierzenia się ze zjawiskami współczesności: odkrywają działanie Boga i konkretne zadania człowieka, wskazując na „wydarzenia, zjawiska i potrzeby moralne, społeczne, ekonomiczne, wymagające głębszej interpretacji treściowej i religijnej”⁴⁰. Takiej dojrzałej koncepcji nie proponuje np. humanizm, który nie dostrzega wszystkich wymiarów człowieczeństwa, pomniejszając obszar wolności i prowadząc do sytuacji, w której *człowiek coraz bardziej bytuje w lęku* (RH 15; por. KDK 9; DiM 11; DeV 65). Konsekwencją rezygnacji z teologicznej wizji człowieka jest m.in. pogląd, według którego wyzwolenie polega na dalszym rozwoju nauki, techniki i ekonomii (zob. ICWW 21). Kościół w katechezie może wyjść naprzeciw tym oczekiwaniom człowieka – dokonując wcielenia (inkulturacji) Syna Bożego, przychodzącego odbudować zranioną naturę człowieka i przywrócić mu obraz Boży⁴¹.

³⁸ Zob. W. BLESS, *Jakie są wytyczne do układania katechizmu*, „Concilium” 1-5 (1970), s. 185-188.

³⁹ Zob. M. MAJEWSKI, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 116.

⁴⁰ A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia*, dz. cyt., s. 109.

⁴¹ Oczywiście katecheza nie jest możliwa bez udziału w niej osób dorosłych (świeckich). Zob. D. KURZYDŁO, *Koncepcja katechezy dorosłych*, dz. cyt., s. 116.

Katecheza zatem włącza wiarę w całokształt rzeczywistości i sprawia, że wiara wyrasta z życia i służy życiu. Tylko katecheza traktująca rzeczywistość ludzko-boską jako jedną całość jest zdolna kształtować życie w pełni ludzkie i formować dojrzałą postawę chrześcijańską. Wówczas jest zdolna pełnić rolę inspirującą i krytyczną wobec zachodzących zmian w świecie, które domagają się postawy otwartej, wrażliwej na ludzkie zranienia, dialogicznej i służebnej⁴². Katecheza odgrywa rolę służebną, gdy towarzyszy niepokojowi wiary i ukazuje jej siłę integrującą w konkretnych sytuacjach ludzkiej egzystencji, a zwłaszcza wtedy, gdy człowiek zmagą się z sytuacją własnej przemiany (zob. CT 61)⁴³.

Można powiedzieć, że istotnym zadaniem Kościoła jest zamieszkać „w domach ludzi objętych współczesnymi procesami rozwoju, solidaryzować się z ich dążeniami, dramatami i różnorodnymi zagrożeniami”⁴⁴. Tak w istocie wygląda pedagogia Jezusa (por. ChL 27). Jan Paweł II wskazał katechezie taką drogę, która prowadzi poprzez proces odtwarzania żywych komórek (zob. ChL 34), i polega na formowaniu „dojrzałych wspólnot kościelnych, składających się z autentycznych chrześcijan, świadomych i wytrwałych w wierze i miłości”⁴⁵. Jedynie żywe komórki są w stanie sprawić wzrost dojrzałych wspólnot wiary (przekazywać życie)⁴⁶. Kościół nie składa się z parafii, lecz w nich istnieje i działa jako misterium obecności i działania Chrystusa (zob. KK 23, ChL 25)⁴⁷. Chrześcijanin żyjący w parafii nie tyle nawiązuje z nią więzi, ile wewnątrz niej je tworzy, podtrzymuje, poszerza, pogłębia. Tutaj rodzi się i wrasta wiara (zob. DOK 257), dlatego parafia „powinna stać się domem otwartym dla wszystkich i gotowym służyć każdemu” (ChL 27). Tutaj katecheza odnajduje swój najgłębszy sens, przez

⁴² Zob. M. MAJEWSKI, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 12.

⁴³ A. Binz nazywa tę sytuację *podtrzymywaniem, które nie stwarza wiary, ale towarzyszy jej wzrostowi*. A. BINZ, *Katecheta: misja, zawód, powołanie*, art. cyt., s. 101. Giguere zwraca uwagę na dotkliwy brak takiej katechezy: *Wielu dorosłych wierzących ludzi musi samotnie pokonywać trudne chwile swojego życia i swojej wiary, zwracając się o pomoc do przyjaciół, osób znaczących lub zaufanych lub też zbierać, tu i tam w zależności od posiadanych źródeł, okruchy światła niezbędne do zrobienia następnego kroku*. P.A. Giguere, *Dorosły człowiek, dorosła wiara*, Kraków 1998, s. 98.

⁴⁴ A. ŻADŁO, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 6.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Dziedziny apostołstwa świeckich: Uczestnictwo w misji Kościoła*, w: *Wierzę w Kościół*, dz. cyt., s. 409.

⁴⁶ Zob. B. BIELA, *Zadania wiernych świeckich w kształtowaniu posoborowego modelu parafii*, w: *Program Duszpasterski 1994/95*, s. 493-499. A.L. Szafrąński zauważa, że *w żywym organizmie stan napięcia jest oznaką życia, brak oznacza chorobę*; A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁷ Zob. A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia...*, dz. cyt., s. 314. Parafia jako wspólnota jest równocześnie podmiotem i katechetą. Zob. K. MISIASZEK, *Katecheta w aktualnym...*, art. cyt., s. 13.

nią poznajemy prawdziwe oblicze, a zarazem tajemnicę żyjącego Kościoła (zob. ChL 26, CT 67, NMI 30). Samo zaś zaangażowanie w katechezę przyjmuje charakter służby Kościołowi i światu – w parafii ujawnia się bowiem struktura diakonalna⁴⁸.

4. Próba redefinicji katechezy

Słowo *katechizować* (gr. *katechein*) – rzadko używane w Nowym Testamencie – na które powoła się Kościół w XX wieku, „służyło w pierwotnym chrześcijaństwie przede wszystkim do detonacji nauczania prawd wiary. W literaturze patrystycznej stało się ono terminem technicznym na oznaczenie pouczenia kandydatów przygotowujących się do chrztu, zwanych już wtedy katechumenami (*katechoumenoi*)”⁴⁹. Dzięki tej zbawczej posłudze rozwijał się i wzrastał Kościół. Dojrzewała wspólnota wiary. Będąc włączona w proces dojrzewania chrześcijańskiego, katecheza pełniła funkcję stymulatora tego procesu. Dawała podstawy wierze, wychowywała do odpowiedzialnego zaangażowania się w misję Kościoła i wprowadzała we wszystkie tajemnice życia wspólnoty chrześcijańskiej. Nigdy przy tym nie traciła swojego wymiaru ewangelizacyjnego. Wspólnota Kościoła, zbudowana na fundamencie Apostołów, była dla świata znakiem (sakramentem) uwielbionego Chrystusa, który poprzez swoje słowo i ofiarę przynosi zbawienie każdemu, kto Mu uwierzy. Zadaniem tej wspólnoty było więc zaproszenie każdego człowieka – poprzez głoszenie Dobrej Nowiny i udzielanie chrztu – do *społeczności świętych*. Jednak chrześcijanie, głosząc Dobrą Nowinę,

⁴⁸ Parafia jest wspólnotą służebną, jej diakonalne zaangażowanie dotyczy wszystkich zadań i całej działalności. Zob. A.L. SZAFRAŃSKI, *Kairologia...*, dz. cyt., s. 175-187.

⁴⁹ R. RUBINKIEWICZ, *Nowotestamentalna idea przepowiadania*, „Seminare” (1978), s. 51. Według H.W. Beyera słowem *katechein* określano początkową instrukcję wiary chrześcijańskiej, w przeciwieństwie do terminu *didaskain*, używanego w stosunku do systematycznej i regularnej nauki wiary. Zob. H.W. BEYER, *Katecheo*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Kittel, t. 3, s. 638. R. Murawski dokonując analizy czasownika *katechein*, wnioskuje: *Gdy Nowy Testament posługuje się czasownikiem katechein, nigdzie nie mówi o katechezie w znaczeniu, jakie później utrwaliło się w tradycji Kościoła i jakie dzisiaj temu terminowi przypisujemy. Posługa nauczania w Kościele czasów apostołskich (...) była wyrażana za pomocą różnych określeń. Wydaje mi się osobiście, iż nie trzeba na siłę szukać w słownictwie nowotestamentalnym technicznych terminów na oznaczenie działalności katechetycznej Kościoła. Ważną jest rzeczą, aby ją dostrzec. Jest ona obecna we wszystkich pismach Nowego Testamentu, jakkolwiek wyrażana za pomocą różnych pojęć. Dopiero później, na przestrzeni II i III wieku dojdzie do ich uściślenia. Wówczas Kościół sięgnie do określenia „katechein” i nazwie nim całokształt nauczania związanego z przekazywaniem nauki wiary*. Zob. R. MURAWSKI, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 36.

nie narzucali słuchaczom jakiejś abstrakcyjnej doktryny czy moralności, ale obwieszczali „fakt, wydarzenie historyczne, które stanowi zarazem prawdziwe misterium zbawcze”⁵⁰. Zawsze pamiętali przy tym, że musi to być słowo żywe. Każdy obwieszczał „dobrą nowinę po całej ziemi z tym samym zapalem, z jakim ją przyjął, z żarliwością pierwszej miłości, która z czasem się pogłębia, ale nie zaczyna na nowo”⁵¹. Katecheza posiadała wyraźne ukierunkowanie kerygmaticzne.

To ukierunkowanie miało ważny cel: o byciu uczniem Chrystusa nie decydowała bowiem ani sama decyzja wiary, ani chrzest, ale całe życie chrześcijańskie. Dlatego chrześcijanin potrzebował ciągłego „utwierdzenia, wzmocnienia i pogłębienia wiary zapoczątkowanej przez przepowiadanie misyjne”⁵². Pierwotną katechezą stało się „przeżycie opowiadane innym”⁵³, a „Ewangelia przechodziła od człowieka do człowieka, od wspólnoty do wspólnoty, drogami relacji interpersonalnych: za pośrednictwem rodziny, domu, przyjaźni, wspólnej działalności”⁵⁴.

Jeśli współcześnie mówi się o kryzysie katechezy (jako zjawisku ogólnym lub dotyczącym poszczególnych Kościołów), to dotyczy on przede wszystkim odejścia od tego pierwotnego modelu, komercjalizacji nauczania wiary (spowodowanej pójściem w kierunku kształcenia teologicznego czy naśladowania nauczania szkolnego). Katecheza przede wszystkim powinna zachować swój duszpasterski charakter (zob. CT 25, 49)⁵⁵. Po wtóre musi próbować wprost naśladować Chrystusa; a Jego pedagogia oznacza: najpierw być z ludźmi, na terenie ich środowiska życia (katecheza ewangelizacyjna), następnie ich uzdrawiać (katecheza inicjacyjna), i w końcu wskazywać dalszą drogę, nie zostawiając samych z tym,

⁵⁰ B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 40.

⁵¹ A.G. HAMMAN, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95 – 197)*, Warszawa 1990, s. 90.

⁵² R. MURAWSKI, *Katecheza chrzcielna...*, dz. cyt., s. 174. Jan Paweł II zauważa, że „trwanie w nauce Apostołów” pierwszej wspólnoty ochrzczonych stanowi wyraz systematycznej katechezy Kościoła u samych jego początków. Zob. JAN PAWEŁ II, *Głoszenie Ewangelii i katecheza...*, dz. cyt., s. 2.

⁵³ Zob. W. BEINERT, *Teologia i chrześcijańska egzystencja*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1978), s. 107-120.

⁵⁴ L. PADOVESE, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 182-183. Z *Didache* 11,8 dowiadujemy się o wędrownych misjonarzach: byli to charyzmatyczni wędrowcy, którzy naśladowali sposób życia Jezusa, charakteryzował ich radykalizm wyrażający się w zerwaniu rodzinnych więzów, zobowiązaniu do życia wędrownego i w ubóstwie. Z czasem pojawili się w ich miejsce nauczyciele (szczególnie w dużych miastach), którzy prowadzili własne szkoły. Zob. W. MYSZOR, *Kierunki rozwoju chrześcijaństwa w okresie poapostolskim*, w: *Ojcowie Apostołscy*, Warszawa 1990, s. 13-15. Por. R. MURAWSKI, *Katecheza chrzcielna...*, dz. cyt., s. 176.

⁵⁵ B. Kominek pisze o *postawie wyciągniętych rąk*, o działaniu z *cierpliwością wobec świata, z afirmacją prawdziwych wartości i osiągnięć ludzi dzisiejszych*. Zob. B. KOMINEK, *Kościół po Soborze*, Paris 1969, s. 92. Benedykt XVI pisze o biblijnej animacji całego duszpasterstwa; zob. VD 73.

co zdobyli (katecheza mistagogiczna; w niej najbardziej widoczne są oba wymiary, kerygmatyczny i antropologiczny, o których była tu mowa)⁵⁶. Katecheza musi więc stać się sposobem towarzyszenia ludziom w dostrzeganiu życia Bożego w nich samych. Choć widać tu wyraźnie antropologiczne ukierunkowanie katechezy, to zarazem okazuje się, jak niemożliwe jest ono bez obecności żywego słowa Bożego w tym procesie (zob. VD 7).

Czym jest więc katecheza dzisiaj? Najkrócej mówiąc, katecheza jest wyjściem naprzeciw przychodzącemu Panu, który ożywia, obdarza pokojem i umacnia w drodze – wyjściem razem z tymi, którzy usłyszeli, że ich zawołał – wyjściem z niewoli własnego ograniczonego umysłu, a często powrotem marnotrawnego syna i skruszonego Piotra – wyjściem ku światłu, które rozprasza wszelkie kłamstwo, wymyślane po to, aby za wszelką cenę (często kosztem prawdy) radzić sobie z nieustannym lękiem o własne życie. Katecheza to objawienie Kościoła w jego bosko-ludzkiej *koinonii*, w której człowiek odkrywa siebie jako istotę zdolną do przekraczania własnych ograniczeń i słabości (nawrócenie wewnątrz wspólnoty), i w ten sposób rodzi się na nowo. Katecheza tworzy pewien rodzaj napięcia: między tym, co można pojąć i zrozumieć a tym, co przynależy do Boga-Stwórcy, który pozostaje ukryty; dzięki temu napięciu możliwy jest prawdziwie osobowy rozwój człowieka. Katecheza towarzyszy temu rozwojowi, będąc inspiracją w drodze, refleksją nad sensem wydarzeń stających się w drodze, pomocą w nabieraniu odwagi do wartościowego życia. Katecheza nie jest po to, by pouczać i radzić, ale by słuchać i włączać na nowo w życie. Życie należące w całości do Stwórcy.

⁵⁶ M. Majewski słusznie zauważa, że świat nie tyle kwestionuje dziś przede wszystkim wiedzę religijną, co styl życia chrześcijan. Zob. M. MAJEWSKI, *Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, w: *W służbie człowiekowi*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 54. Z kolei J. Düring przywołuje ważne w tym kontekście słowa młodego człowieka: *Was w Kościele przecież nie interesują nasze pytania. Dlaczego zatem miałyby nas interesować wasze odpowiedzi?*; J. DÜRING, *Jesteście solą, nie zupą*, Kraków 2010, s. 33.



BIBLIA





KS. HENRYK WITCZYK

SŁOWO BOŻE W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA W ŚWIETLE *VERBUM DOMINI*

W posynodalnej adhortacji *Verbum Domini* czytamy niezwykle ważne stwierdzenia, nawiązujące do nauczania Soboru Watykańskiego II. Papież Benedykt XVI pisze w niej: „Bóg w swej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół... i przestaje z nimi, aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (nr 6). „Nie ma rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić na nowo dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga – do Boga, który przemawia i przekazuje nam swoją miłość, abyśmy mieli życie w obfitości (por. J 10,10)” (nr 2). W niniejszym opracowaniu chodzi o ukazanie kilku, ważnych aspektów tego Bożego aktu przemawiania do ludzi, a zwłaszcza jego owoców.

Zanim jednak spojrzymy na sam akt przemawiania, winniśmy dobrze zdać sobie sprawę z tego, że pierwszym adresatem Słowa Bożego jest każdy człowiek (1). Dopiero gdy człowiek uwierzy Słowu Bożemu, „rodzi się powtórnie” jako chrześcijanin. Słowo Boże jest tym ziarnem, z którego wyrasta jego nowa, chrześcijańska egzystencja (2). Ale Słowo Boże jest też Pokarmem – Chlebem życia, który sprawia osobową komunie, więź miłości między chrześcijaninem a Chrystusem i Bogiem (3). Wreszcie Słowo Boże jest światłem dla chrześcijanina, wędrującego wraz z innymi w ciemnościach tego świata i przechodzącego – wcześniej czy później – przez „ciemną dolinę śmierci”, którą poprzedzają wąwozy cierpienia, niesprawiedliwości, kataklizmów (4). W zakończeniu wskazany zostanie ideał człowieka, który został w pełni uformowany przez Słowo Boże.

1. Człowiek i Kościół – adresaci Bożego Słowa

Wiara chrześcijańska nie jest „religią Księgi”: chrześcijaństwo jest „religią słowa Bożego”, nie słowa spisanego i milczącego, ale słowa Wcielonego i żywego. Bóg uczynił każdego człowieka „zdolnym do słuchania słowa Bożego i odpowiadania na nie. Człowiek jest stworzony w Słowie i w Nim żyje; nie może zrozumieć samego siebie, jeśli nie otwiera się na ten dialog” (VD, nr 22). A z ludzi, którzy przyjmują Słowo Boże rodzi się Kościół.

Już w artykule pochodzącym z roku 1959 Józef Ratzinger pisał: „Sakrament i słowo to dwa filary, na których opiera się Kościół”¹. Wykazuje w nim, że Kościół nie jest tylko Kościołem sakramentu, przede wszystkim Eucharystii, ale i Słowa. Słowo Boga buduje Kościół. A kilka lat później (1964) wyraził wręcz swój sprzeciw wobec „czysto sakramentalnego chrześcijaństwa, które już nie prowadzi do wiary pochodzącej ze słuchania”². W następnych publikacjach uzasadnia te jakże ważne i zasadnicze stwierdzenia dotyczące Kościoła. I tak w roku 1969 pisał: „Kościół jest jeden, przede wszystkim dlatego, że ma udział w słowie i chlebie, to jest w Ciele Pana i w Logosie Pana”³. Dosłownie tak samo jak Kościół jest wspólnotą Ciała Chrystusa, tak jest również „wspólnotą Słowa”, która dzięki Słowu żyje. Ciało (*Fleisch*) i słowo to dwa sposoby, w jakie Ciało Chrystusa (*Leib Christi*) przychodzi do nas⁴. Słowo i sakrament są dwiema „kolumnami kościelnego istnienia”. Kościół jest w swojej istocie pośrednictwem żywej obecności Słowa Bożego w świecie, Namiotem Słowa⁵. Słowo Boże, które tworzy Kościół, równocześnie jest mu powierzone jako podmiotowi. Dzięki Kościołowi Słowo Boże może trwać jako żywe i oddziaływać w historii. Dzięki osobowej ciągłości następców apostołów (sukcesja apostołska) Słowo może trwać jako żywy głos.

Zachodzi wzajemne przenikanie się Kościoła i Biblii. Wspólnota Ludu Bożego jest warunkiem pojawienia się i wzrostu Słowa biblijnego, a równocześnie Słowo to nadaje wspólnotie tożsamość i ciągłość. Rozpoznawanie głębi znaczenia Słowa Bożego jest procesem w życiu człowieka i w życiu Kościoła. Synod o Słowie Bożym w październiku 2008 r. był bardzo ważnym etapem tego procesu. Jego główne przesłanie zostało ujęte w hasło: „Słowo Boże źródłem życia i misji Kościoła”. Już na samym wstępie adhortacji Papież pisze, że Synod o Słowie Bożym obradował w nawiązaniu do poprzedniego zgromadzenia synodalnego, które obradowało na temat: „Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła”. I zaraz dodaje: „Kościół bowiem ma za fundament słowo Boże, rodzi się z niego i nim żyje. Lud Boży przez kolejne stulecia swoich dziejów w nim zawsze znajdował swoją siłę, i również dzisiaj wspólnota kościelna wzrasta przez słuchanie, celebrację i studium słowa Bożego” (VD, nr 3).

¹ *Primat, Episkopat und succesio apostolica*, w: K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Feiburg in Breisgau 1961, s. 44.

² J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg*, Koeln 1964, s. 39.

³ J. RATZINGER, *Das gesittliche Amt und die Einheit der Kirche*, w: J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 117.

⁴ Por. J. RATZINGER, *Kommentar zu Dei Verbum*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare*, t. II, red. H. S. Brechter, Freiburg in Breisgau 1967, s. 572.

⁵ J. RATZINGER, *Zur Theologie des Konzils*, w: J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 148.

Równocześnie Papież wylicza najważniejsze cele, którym winna służyć synodalna refleksja, a zwłaszcza wynikające z niej wnioski, które zostały ujęte w adhortacji. Ojcom Synodu i papieżowi Benedyktowi XVI zależy na tym, aby owoce Synodu o Słowie Bożym wywarły skuteczny wpływ:

- na osobistą więź ze świętymi Pismami „abyśmy mogli – jak św. Jan, umiłowany uczeń – coraz bardziej miłować słowo Boże”;
- na ich interpretację w liturgii i katechezie;
- na ich interpretację w badaniach naukowych.

Nade wszystko jednak chodzi o to, aby dzięki wysiłkom egzegetów, duszpastry i katechetów „Biblia nie była słowem przeszłości, lecz słowem żywym i aktualnym (VD, nr 5). W cytowanym zdaniu Papież wyraźnie nawiązuje do Prologu czwartej Ewangelii, w którym mowa o nieustannym – przez wieki – oddziaływaniu Boskiego Logosu (Słowa) na dzieje świata i ludzi.

Tak jak na przestrzeni całych dziejów ludzkości Słowo Boże kształtowało wiarę ludzi, niesło odpowiedź na trudne pytania związane z życiem w świecie naznaczonym przez grzech, tak i dzisiaj dialog z Bogiem – ze Słowem Bożym – nie tylko pomaga człowiekowi zrozumieć siebie samego, ale daje mu znaleźć odpowiedź na najgłębsze pytania kryjące się w jego sercu. Papież podkreśla tę prawdę, pisząc: „Słowo Boże nie przeciwstawia się bowiem człowiekowi, nie niszczy jego autentycznych pragnień, co więcej, oświeca je, oczyszczając i doprowadzając do spełnienia. Jakże ważne jest w naszych czasach odkrycie, że tylko Bóg odpowiada na pragnienie obecne w sercu każdego człowieka! Niestety, w naszej epoce, zwłaszcza na Zachodzie, rozpowszechniło się przekonanie, że Bóg nie zajmuje się życiem i problemami człowieka i – co więcej – że Jego obecność może stanowić zagrożenie dla ludzkiej autonomii” (VD, nr 23). Aby to uzasadnić Papież prezentując w pierwszych punktach adhortacji różne formy Słowa Bożego: kosmiczny wymiar Słowa; człowiek jako *creatura Verbi*, „prawo natury”; chrystologia Słowa; realizm Słowa jako „fundamentu wszystkiego”; eschatologiczny wymiar Słowa. W ten sposób Benedykt XVI uświadamia nam, na ile sposobów Bóg przemawia i wychodzi naprzeciw człowiekowi, dając się poznać i wzywając do dialogu. Aby ostatecznie przez przyjęcie Słowa Bożego w człowieku narodził się chrześcijanin!

2. Narodziny ze Słowa Bożego i powolne dojrzewanie

Chrześcijanin rodzi się z tego nasienia, którym jest Słowo Boże. Odpowiadając na pytanie Nikodema, jak człowiek może wejść do Królestwa Bożego, Jezus

mówi o konieczności narodzin „z wody i Ducha Świętego” (J 3,5). Z kolei w rozmowie z Samarytanką mówi o darze „wody żywej” – dopiero ten dar zrodzi w niej wiarę w Jezusa jako Mesjasza. Zarówno w jednej, jak i w drugiej scenie „woda” i „woda żywa” oznacza w pierwszym rzędzie słowo Jezusa, Jego Ewangelię. Gdy zostanie ono przyjęte, budzi w człowieku wiarę w Jezusa jako Mesjasza-Króla (Nikodem) i Zbawiciela (Samarytanką). A taka wiara to nowe narodziny. Dzięki niej w człowieku rodzi się nowy podmiot – uczestnik Królestwa Bożego i chrześcijanin, czyli osoba zjednoczona z Jezusem-Mesjaszem i Zbawicielem.

W Pierwszym Liście św. Jan pisze wprost o narodzinach z wiary: „Každy, kto wierzy, że Jezus jest Mesjaszem, z Boga się narodził. (...) Wszystko bowiem, co z Boga zrodzone, zwycięża świat; tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat jest nasza wiara. A kto zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym?” (5, 1a.4-5). Chodzi, rzecz jasna, o wiarę w odwieczne Słowo, które wyraża się w stworzeniu i przemawiało w dziejach zbawienia, i ostatecznie stało się w Chrystusie człowiekiem, zrodzonym z Niewiasty (por. Ga 4,4). To za pośrednictwem słów Ewangelii i całego Pisma Świętego człowiek współczesny ma szansę obcować z osobą samego Jezusa. *Evangelium Christus est!* Jak podkreśla Benedykt XVI, „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie (*Deus caritas est*, nr 1; VD, nr 11). To spotkanie z osobą Jezusa Chrystusa jest możliwe tylko dzięki temu, że jest On obecny pod postacią Słowa Bożego spisane go w Piśmie Świętym, a zwłaszcza w Ewangeliach. Rzecz jasna, wiara ta nie rodzi się w jednej sekundzie. Papież mówi o spotkaniu z osobą Jezusa, które jest ponawiane i odnawiane – ma charakter procesu dojrzewania w wierze, która po pewnym czasie staje się zachwytem i świadectwem. Czytamy w adhortacji: „Ponawianie tego spotkania oraz odnawianie tej świadomości budzi w sercach wierzących zachwyty nad Bożym zamysłem, którego nigdy nie mogłyby zrodzić zdolności umysłowe i wyobraźnia człowieka. Jest to nowość niesłychana i po ludzku niewyobrażalna: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas* (J 1, 14a). Nie jest to figura retoryczna, lecz żywe doświadczenie! Opowiada o nim św. Jan, naoczny świadek: *oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy* (J 1, 14b). Ewangelia to żywa obecność Chrystusa ziemskiego (historycznego), który istnieje już jako zmartwychwstały Pan. Bez takiego doświadczenia osoby Jezusa – bez zachwyty nad Bożym planem zbawienia objawionym w Chrystusie, bez zaufania Jego Mocy (Chwale) i Prawdzie nie ma chrześcijanina.

Z zarysowanego wyżej modelu, według którego rodzi się i dojrzewa chrześcijanin, wynika kilka wniosków praktycznych dla tych, którzy z powołania

Bożego mają szansę w nim uczestniczyć jako osoby współpracujące z łaską Bożą (jako np. katecheci).

Pierwszy z nich znajdujemy w samej adhortacji: „z duszpasterskiego punktu widzenia decydujące znaczenie ma ukazywanie zdolności słowa Bożego do dialogu o problemach, którym człowiek musi stawiać czoło w życiu codziennym” (VD 23). Cała historia zbawienia pokazuje nam, że Bóg przemawia (!) oraz działa (!) w historii dla dobra człowieka i jego pełnego rozwoju i szczęścia wiecznego (zbawienia). Jezus przyszedł, abyśmy mieli życie w obfitości (por. J 10,10). Dlatego w duszpasterstwie – zwłaszcza w homiliach okolicznościowych, słuchanych przez chrześcijan już nie wierzących – musimy „ukazywać słowo Boże jako otwarcie na nasze własne problemy, jako odpowiedź na nasze własne pytania, szersze otwarcie na nasze własne wartości i jednocześnie zaspokojenie naszych własnych dążeń. Duszpasterstwo Kościoła powinno należycie ukazywać, że Bóg wsłuchuje się w potrzeby człowieka i jego wołanie” (VD 23). Stąd pilna potrzeba:

- homilii wychodzących od konkretnych problemów człowieka i świata, pytań egzystencjalnych, a kończących się autentyczną aktualizacją orędzia Ewangelii (świadcstwem z życia świętych czy godnych wiary chrześcijan);
- programów radiowo-telewizyjnych o charakterze świadectwa; rozmów ze świadkami wiary żyjącymi Ewangelią i działającymi według niej w świecie współczesnym;
- debat nad takimi dokumentami jak „Biblia a moralność”;
- rozpoznawanie grzechu niesłuchania Słowa Bożego „jako zerwanie Przymierza, a więc jako zamknięcie się na Boga, zapraszającego do komunii z Nim” (VD, nr 26). Chrześcijanin, który sam nie słucha Słowa Bożego, nie będzie go nikomu głosił, nawet swoim dzieciom;
- promocja literatury formacyjno-apologetycznej, w której chrześcijanie mogą znaleźć odpowiedzi na szerzone kłamstwa, zwłaszcza te dotyczące Ewangelii i Chrystusa (jak np. książka *Kod Leonarda da Vinci*). Publikacje, które wykazują błędy i dostarczają pozytywnych argumentów do myślenia kategoriach ortodoksji katolickiej, winny być powszechnie cytowane w tygodnikach katolickich i w mediach elektronicznych, aby choć po części zniwelować zatrucie kłamstwami, jakie płyną z mediów wysokonakładowych i kanałów telewizyjnych oglądanych przez miliony ludzi. Działania te muszą być mądrze przemyślane i pozytywnie koordynowane. Nade wszystko jednak, należy ze wszelkich sił podtrzymywać w wierzących umiejętność czytania i wykorzystywania dobrych lektur w rozmowach z wątpiącymi czy niewierzącymi.

3. Komunia ze Słowem Bożym – komunią z Chrystusem i Trójcą Świętą

Narodzony dzięki przyjęciu Słowa Bożego chrześcijanin, nie jest od razu osobą dojrzałą jako uczeń Chrystusa. Przeciwnie, przypomina nowo narodzone niemowlę, które dopiero co opuściło łono matki i przyszło na świat. Lapidarnie prawdę tę wyraża zdanie z Prologu czwartej Ewangelii, w którym mowa o odwiecznym Słowie, które przychodzi do ludzi: „Tym, którzy je przyjęli dało moc, aby się stawali dziećmi Bożymi – tym, którzy wierzą w imię Jego, którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,12-13). Jezus historyczny przekazywał ludziom Słowo Ojca. Dzisiaj czyni to za pomocą tego swojego ciała, którym jest Pismo.

Orygenes uczył: jak w Jezusie ciało jest zasłoną Logosu, tak w Piśmie Świętym litera jest zasłoną dla tego samego Logosu. A parafrazując J 1,14 pisał: „Zawsze Słowo staje się ciałem w Pismach, aby mieszkać między nami”. Z kolei w jego homilii do księgi Jeremiasza odnajdujemy określenie Biblii jako pełnego, doskonałego ciała Słowa, czyli Chrystusa. To ucieleśnienie Syna-Słowa w Piśmie św. nadaje Słowu biblijnemu charakter osobowy. Słowo Pisma św. jest jak osoba ludzka, która ma ciało, duszę i ducha (sens wyrazowy albo historyczny; sens moralny; sens duchowy albo anagogeniczny). Dla Orygenesesa – i Benedykta XVI – nie ma dwóch Logosów, ale tylko jeden, oznaczający równocześnie osobę Syna Bożego, który stał się człowiekiem, i odwieczne Słowo, które stało się Pismem Świętym. Orygenes utożsamia Słowo skierowane do proroka ze Słowem, które zawsze było u Boga i z osobą Chrystusa, który już przed wcieleniem – nie w pełni jeszcze rozpoznawalny – przychodził do proroków. Ten wybitny egzegeta i teolog uczył o trzech ucieleśnieniach odwiecznego Logosu: w Jezusie z Nazaretu, w Kościele i w Piśmie św. Wykazywał, że tak jak Logos oddziaływał przez człowieczeństwo Jezusa na współczesnych mu ludzi, docierając do najważniejszych kanałów komunikacji osobowej (rozum, sumienie, duch), tak samo Logos obecny w Piśmie św., który ma różne sensory (wyrazowy, moralny i duchowy), nawiązuje kontakt z człowiekiem wszystkich czasów. Sens lub przesłanie wyrazowe (historyczny) przekonuje rozum; sens-przesłanie moralne oświeca sumienie; sens-przesłanie duchowe wpływa na ludzkie dusze. Wreszcie, tak jak Jezus z Nazaretu (ukrzyżowany i zmartwychwstały) udzielił ludziom Ducha Bożego, tak samo Pismo św. tchnie Ducha Świętego każdemu, kto z wiarą je czyta⁶.

⁶ Szczegółowo teorię Orygenesesa o potrójnym ucieleśnieniu odwiecznego Logosu (w Piśmie, w Chrystusie i w Kościele) i o jego oddziaływaniu – łącznie z darem Ducha – przedstawia: M. SZRAM, *Osobowy charakter biblijnego Słowa w rozumieniu Orygenesesa*, „Verbum Vitae” 7 (2005), s. 187-200.

Ojcowie Kościoła podkreślali analogię między Słowem Boga, „które staje się ciałem” i odwiecznym Słowem, które staje się „księgą”. Święty Ambroży twierdził, że „ciałem Syna jest przekazane nam Pismo”. Konstytucja soborowa *Dei Verbum*, nawiązując do tej starożytnej tradycji, mówi o analogii między wcieleniem, dzięki któremu Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi (stając się człowiekiem), oraz „Bożymi słowami, wyrażonymi w ludzkich językach, które upodobniły się do ludzkiej mowy” (DV, nr 13). Z tej analogii papież Benedykt XVI wyciąga niezwykle ważny wniosek: „Tak pojmowane Pismo Święte jawi się nam, mimo różnorodności form i treści, jako rzeczywistość jednolita” (VD, nr 18). A to oznacza, że przez wszystkie i różnorodne księgi i słowa Pisma św. Bóg wypowiada tylko jedno Słowo, swoje jedyne Słowo, w którym wypowiada się cały (por. Hbr 1, 1-3). A św. Augustyn natomiast stanowczo przypominał: „Pamiętajcie, że to samo Słowo Boże rozciąga się na wszystkie księgi, że to samo Słowo rozbrzmiewa na ustach wszystkich świętych pisarzy”.

Z powyższego rozumienia Pisma Świętego jako ucieleśnienia boskiego Logosu, Syna Bożego, płyną ważne wnioski praktyczne. W duszpasterstwie w Polsce należy rozwijać i pogłębiać te formy codziennego kontaktu z Pismem św., które umożliwiają komunę współczesnego człowieka z Synem Bożym w nim obecnym.

Po pierwsze należy dalej tworzyć i otwierać Szkoły Słowa Bożego i ośrodki formacji biblijnej dla świeckich (por. VD, nr 75. 84). Istnieją one już w kilku diecezjach (Lublin, Wrocław, Poznań, Zamość, Tarnów, Sandomierz, Kielce).

Po drugie, w kontekście rekolekcji i dni skupienia winno się organizować nabożeństwa, które fachowo określa się jako „Celebracje Słowa Bożego”. Mają one charakter wnikliwego analizowania dobrze wybranych fragmentów Pisma Świętego, aby przygotowujący się do spowiedzi mogli znaleźć w Słowie Bożym prawdziwie chrześcijańską wizję życia, a następnie otrzymać światło i prawdę, które są konieczne dla formacji sumień (por. VD, nr 76). Przykładem tego rodzaju formy komunii ze Słowem Bożym mogą być regularnie organizowane Celebracje Słowa Bożego w katedrze siedleckiej. Nade wszystko chodzi w nich o to, aby – jak pisze Papież – chrześcijanie traktowali swoje życie jako nieustanną odpowiedź na Słowo Boże, a grzechy jako następstwo niesłuchania Go. Benedykt XVI nawiązuje w adhortacji do wielkiego nauczania proroków, którzy oskarżali lud Przymierza o grzech niesłuchania Boga, gdy pisze: „ważne jest, by wierni potrafili rozpoznać korzeń grzechu w niesłuchaniu słowa Pańskiego i przyjmować w Jezusie, Słowie Bożym, przebaczenie, otwierające nas na zbawienie” (VD, nr 26).

Po trzecie, należałoby przemyśleć i pogłębić zwyczaj wręczania Pisma Świętego dzieciom z okazji Pierwszej Komunii Świętej czy sakramentu bierzmowania. Nie chodzi tylko o to, aby Biblia była w każdym domu, ale nade wszystko o to, aby młode rodziny tworzyły małe wspólnoty, w których wspólnie (rodzice i dzieci) rozważa się fragmenty Pisma Świętego (por. VD, nr 85). W parafiach, w których

pracują katecheci z odpowiednim wykształceniem można by organizować dla dzieci po Pierwszej Komunii Świętej tzw. Biblijny Uniwersytet Dzieci. W materiałach na Tydzień Biblijny, wydanych przez Dzieło Biblijne, można znaleźć gotowe konspekty spotkań i plan pracy uniwersytetu, wypracowany w parafii św. Józefa w Lublinie. (już 9 semestrów).

Wielką szansą na pogłębienie komunii z Synem Bożym obecnym pod postacią Pisma Świętego są kręgi biblijne. Powstają one w wielu parafiach. Duszpasterze lub katecheci mają do dyspozycji kwartalnik „Krag Biblijny” (wyd. Biblos, Tarnów), w którym publikowane są dobre materiały historyczno-egzegetyczne dla prowadzenia takich spotkań. Są one zharmonizowane z liturgią Słowa niedzielnej Eucharystii.

Wreszcie, ze wszech miar należy inspirować i wspierać modlitewną lekturę Pisma Świętego – osobistą czy wspólnotową (*lectio divina*). Mająca one tę samą rangę jak adoracje eucharystyczne: „Podobnie jak adoracja eucharystyczna przygotowuje liturgię eucharystyczną, towarzyszy jej i ją pogłębia, tak i modlitewna lektura osobista i wspólnotowa przygotowuje do tego, co Kościół celebry, głosząc słowo Boże podczas liturgii, towarzyszy temu i to pogłębia. Rozpatrując w tak ścisłym związku *lectio* i liturgię, można lepiej dostrzec kryteria, którymi należy się kierować w tej lekturze w kontekście duszpasterstwa i życia duchowego ludu Bożego” (VD, nr 86).

4. Przemienienie światłem Słowa Bożego – moment osiągnięcia dojrzałości chrześcijańskiej

Już autor Ps 119 wyznał: „Twoje słowo jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce” (w. 105). Komentując to wyznanie człowieka starego Przymierza, Papież nawiązuje do wypowiedzi Chrystusa: „Ja jestem światłością świata” (J 8,12) – tą światłością, która „w ciemnościach świeci” (J 1,5) i której ciemności nie pokonały. I stwierdza w zaskakujący sposób: „Słowo, które zmartwychwstaje, jest tym ostatecznym światłem na naszej drodze. (...) w Chrystusie Słowo Boże jest obecne jako Osoba. Słowo Boże jest prawdziwym światłem, którego potrzebuje człowiek (VD, nr 12).

W Piśmie Świętym Słowo Boże – Logos – jest obecny jako Mądrość i Moc przemienione w zmartwychwstaniu! Dodajmy za L. Alonso Schökelem, że to przemienienie, jakim jest Zmartwychwstanie, nie obejmuje tylko Chrystusa jako człowieka, ale rozciąga się na całe Jego nauczanie przed Paschą. Nie tylko ciało Słowa Bożego – Jezusa z Nazaretu – zostało przemienione, ale także każde Jego

słowo i czyn wypowiedziane przez Niego do ludzi i dokonane dla ich dobra, a zachowane w świadectwie Ewangelii. Stąd ten wybitny egzegeta i teolog w swoich publikacjach na określenie Pisma Świętego i słowa Bożego w nim zawartego używa sformułowania *Palabra glorificada* – „Słowo chwalebne” (jak mówimy: *chwalebne* człowieczeństwo Jezusa zmartwychwstałego).

Należy wreszcie zapytać, w jaki sposób to Słowo chwalebne, czyli niosące światło Zmartwychwstania przeistacza chrześcijanina? Jak już tu na ziemi przemienia go w sprawiedliwego, podobnego do Chrystusa? Jak rozjaśnia jego cierpienie i śmierć? Papież wyjaśnia: „Pismo Święte istotnie pokazuje nam, że grzech człowieka jest zasadniczo nieposłuszeństwem i «niesłuchaniem»” (VD, nr 26). Ale równocześnie Ewangelia daje nam świetlany przykład radykalnego posłuszeństwa Jezusa aż do śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8). Dana jest nam możliwość uczestniczenia w Jego posłuszeństwie – a to właśnie dzięki Ewangelii. Ona je bowiem aktualizuje dla nas dzisiaj – pozwala chrześcijaninowi włączyć swoją modlitwę: „nie moja, ale Twoja wola, Ojczy, niech się stanie” w modlitwę Jezusa, i mieć pewność odpowiedzi w postaci przemienienia: grzesznika w sprawiedliwego, syna Adama w syna Bożego, śmiertelnika w błogosławionego i świętego. A Ewangelia o Zmartwychwstaniu rzuca światło na życie i nieśmiertelność – rozjaśnia mroki śmierci.

Jakie wnioski praktyczne wynikają z tak rozumianego oddziaływania słowa Bożego na chrześcijanina? Co robić, aby to oddziaływanie rzeczywiście miało miejsce? Po pierwsze, papież Benedykt XVI bardzo mocno wzywa chrześcijan do modlitwy słowami Pisma Świętego – psalmów i innych modlitw, które są nawet w adhortacji przywołane (por. VD, nr 24). Bóg sam podsuwa chrześcijaninowi słowa, którymi może się do Niego zwracać, przedstawiać Mu swoje życie tak, aby je przemieniać – czynić życiem w światłości. „W Psalmach wyrażona jest bowiem cała gama uczuć, jakich człowiek może doświadczyć w swoim życiu i które mądrze przedstawia Bogu; znajdują tu swój wyraz radość i ból, udręka i nadzieja, lęk i obawy” (VD, nr 24). Obok Psalmów Papież przywołuje też inne modlitwy biblijne:

- modlitwę wstawienniczą Mojżesza za lud skalany kultem złotego cielca (Wj 33,12-16);
- pieśń radości z powodu zwycięstwa nad śmiertelnym wrogiem (Wj 15);
- modlitwę skargi wyrażającej ból niesłuchanego i prześladowanego proroka (Jr 20,7-18).

Stąd praktyczny postulat – rozmiłowania wiernych w liturgii godzin. W każdej parafii winna być przedłożona wiernym propozycja Mszy Świętej z *laudesami* lub nieszporem (choćby 2-3 razy w tygodniu). We Włoszech liczne parafie praktykują tego rodzaju liturgię. Cieszy się ona wielkim zainteresowaniem ze

strony wiernych świeckich. Ławo dzisiaj o odpowiednie pomoce w postaci jednotomowych wydań *Liturgii godzin* bądź wydruków komputerowych odpowiednich psalmów, hymnów, modlitw i antyfon. Można w przygotowanie takiej liturgii włączyć ministrantów, którzy potrafią korzystać z tych możliwości, jakie daje współczesna informatyka (komputer, rzutnik podłączony do komputera z tekstami psalmów, a nawet z odpowiednimi obrazami do kontemplacji).

* * *

Podsumowując, możemy stwierdzić, że Bóg działa w świecie, a zwłaszcza w człowieku poprzez swoje Słowo. Słowo Boga przyjmowane w sposób całkowicie rozumny i wolny przemienia go – sprawia, że rodzi się w nim „nowy człowiek”, chrześcijanin. Zresztą, nie tylko rodzi, ale dzięki Słowu rozwija się, trwa w Komunii z Trójcą Świętą, a dzięki Mocy i Mądrości płynącej z Ewangelii osiąga dojrzałość i upodobnia się do Chrystusa przemienionego. Dopiero tak ukształtowany chrześcijanin jest zdolny do podejmowania posłannictwa w świecie, a ono ma szansę być prawdziwie skutecznym. Co więcej, życie chrześcijanina nie będzie życiem przemienionym, życiem w światłości, jeśli nie będzie on godził się na to, by – jak Maryję, Piotra, Pawła... aż do Jana Pawła II – także jego samego kształtowało Słowo Boże: dzień po dniu, od rana do wieczora, w domu i w pracy, w kościele i urzędzie. Człowiek bez Słowa Bożego pozostaje tragicznie sam, w pustce nonsensu i nihilizmu. Chrześcijanin bez Słowa Bożego jako Ziarna – Chleba życia i Światłości – usycha i umiera. Natomiast chrześcijanin zrodzony ze Słowa Bożego i bierzmowany nim, formowany przez Słowo Boże dojrzewa w swej wierze aż do heroizmu świadectwa i męczeństwa; żyje w komunii z Ojcem i Synem, i Duchem Świętym; promieniuje światłem Zmartwychwstałego. Jedynie Słowo biblijne może prowadzić go do nawiązania kontaktu z osobą wcielonego Syna Bożego, do stawania się człowiekiem duchowym pod wpływem spotkania z Logosem, który jest Duchem. Niedosięgniętym ideałem chrześcijanina uformowanego przez Słowo Boże, który odegrał i wciąż odgrywa wraz z Jezusem centralną rolę w historii zbawienia jest Jego Matka – „Matka Pana”. Upodobniona do Chrystusa, jaśniejąca chwałą Jego zmartwychwstania postać Maryi szczególnie widoczna jest w *Magnificat*. Tutaj mamy portret jej duszy. „Ona mówi i myśli według słowa Bożego; słowo Boże staje się Jej słowem, a Jej słowo rodzi się ze słowa Bożego. W ten (...) sposób Jej myśli pozostają w syntonii z myślami Bożymi, a Jej wola zjednoczona jest z wolą Boga” (*Deus caritas est*, nr 41). Ale cała ta jej wielkość rozpoczyna się od przyjęcia Słowa Bożego, które przyniósł jej Anioł, i od otwarcia się na wszelkie możliwe Jego działanie w niej: „Niech mi się stanie według Słowa twego!” (Łk 1,38).

KS. ROMAN BUCHTA

KATECHETYCZNE WTajemNICZENIE I MISTAGOGIA W ŚWIEŹLE *VERBUM DOMINI*

„Słowo Pana trwa na wieki. Właśnie to słowo ogłoszono wam jako Dobrą Nowinę (1 P 1,25; por. Iz 40,8). To stwierdzenie z Pierwszego Listu św. Piotra (...) ukazuje nam tajemnicę Boga objawiającego się przez dar swojego Słowa”¹. W ten sposób rozpoczyna papież Benedykt XVI *Wprowadzenie* do posynodalnej adhortacji *Verbum Domini – O Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Z całą pewnością akcent przytoczonego tu stwierdzenia, skupia się wokół Słowa wtajemniczającego nas w misterium Boga. Jak pisze dalej Benedykt XVI: „Słowo to, trwające na wieki, weszło w czas. Bóg wypowiedział swoje odwieczne Słowo w sposób ludzki; Jego Słowo «stało się Ciałem» (J 1,14). Oto dobra nowina. Oto wieść, która przez stulecia dociera do nas dzisiaj”².*

Autentyczna obecność Słowa Bożego pośród nas, które wprowadza we wspólnotę miłości z Bogiem, jest dla Kościoła niewyczerpanym źródłem radości. Aby jednak radość płynąca z miłości była pełna, musimy podejmować zadanie świadczenia o niej w świecie, który często uważa Boga za zbytecznego lub obcego. Dlatego, jak pisze papież, „nie ma rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić na nowo dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga – do Boga, który przemienia i przekazuje nam swoją miłość, abyśmy mieli życie w obfitości (por. J 10,10)”³. Precyzując istotę wskazanego przez papieża zadania, chodzi o to, aby wtajemniczać człowieka w misterium Boga objawiającego się w Słowie. Benedykt XVI wyraża nadzieję, że „dzięki adhortacji apostolskiej owoce Synodu będą wywierały skuteczny wpływ na życie Kościoła: na osobistą więź ze świętymi Pismami, na ich interpretację w liturgii i katechezie (...), aby Biblia nie była słowem z przeszłości, lecz słowem żywym i aktualnym”⁴. Aby sprostać wskazanemu zadaniu, musimy nieustannie troszczyć się o skuteczność katechetycznego wtajemniczenia.

¹ VD, nr 1.

² Tamże.

³ Tamże, nr 2.

⁴ Tamże, nr 5.

Dla właściwego przedstawienia ujętej w temacie problematyki, poruszone zostaną najpierw kwestie terminologiczne dotyczące pojęć *wtajemniczenie* i *mistagogia*. Następnie, uwzględniając zachodzące pomiędzy nimi relacje, wskażemy warunki ich realizacji przez katechezę. W końcu, podejmiemy próbę odczytania zadań oraz sugestii dla katechetycznego wtajemniczenia i mistagogii, w świetle adhortacji *Verbum Domini*, co też stanowi główny cel niniejszego opracowania.

1. *Wtajemniczenie i mistagogia* – podstawowe kwestie terminologiczne

Wtajemniczenie i *mistagogia* to pojęcia, które na trwałe znalazły już swoje miejsce w języku osób odpowiedzialnych za wprowadzanie wiernych w tajemnice sprawowanych misterii. Problem polega na tym, iż odnosząc się do wspólnego celu⁵, są one często rozumiane jako pojęcia bardzo zbliżone lub wręcz synonimiczne. Spróbujmy zatem poszukać ich wzajemnych relacji w świetle księgi *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*⁶.

Zanim jednak sięgniemy do wskazań soborowych, należy zatrzymać się nad samym pojęciem *wtajemniczenie*. Historia kultury ludzkiej zna je od dawna. W świecie kultury rzymskiej określano je słowem *initiatio*. Używano go zwykle w kontekście sakralnym, gdzie *initiare* oznaczało wejść do wnętrza, czyli być dopuszczonym do udziału w obrzędach grupy religijnej. Inicjacja w swej istocie była obrzędem oznaczającym przejście do innego życia – ze szczególnym podkreśleniem przechodzenia ze świata niepoświęconego do świata świętego⁷.

Rozwijające się chrześcijaństwo wypracowało własne rozumienie inicjacji. Według ojców Kościoła IV w., była ona przede wszystkim wprowadzeniem w historię zbawienia. Wiara kandydatów do chrztu pozwalała im wnikać w *Misterium* rozumiane za św. Pawłem, jako podjęty przed wiekami zamysł Boga, który pragnie

⁵ Zob. CT, nr 5.

⁶ Odwołanie się do *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* jest uzasadnione faktem, iż do momentu ukazania się ich pierwszego wydania (1972), pojęcie *mistagogii* praktycznie nie pojawiało się w refleksji teologicznej, bądź też traktowane było jako temat w pewien sposób „archeologiczny”, zarezerwowany dla wąskiej grupy naukowców, zwłaszcza patrologów. Zob. U. MONTISCI, *La mistagogia nell'iniziazione cristiana. Visione teologica e pastorale*, „Catechesi” 77 (2007-2008) nr 3, s. 66; S. CICHY, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych inspirującym źródłem dla mistagogii*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 72-80.

⁷ Zob. E. BULANDA, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, AK 57 (1965), nr 3, s. 129.

na nowo dać się ludziom⁸. Na drugim miejscu, inicjacja była wprowadzeniem w zbawczą wspólnotę Kościoła⁹.

Analiza starożytnej praktyki inicjacyjnej prowadzi do podstawowego wniosku, że niezwykle istotną sprawą była jedność wszystkich trzech sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Znajdowało to swój wyraz w ich teologicznej interpretacji, jak i w praktyce ich wspólnego udzielania¹⁰. Przygotowanie do ich przyjęcia odbywało się w trwającym kilka lat katechumenacie, którego celem była między innymi formacja kandydatów do życia chrześcijańskiego. Inicjacja chrześcijańska była więc jakby jednym wielkim sakramentem, złożonym z trzech etapów, którymi były trzy odrębne sakramenty: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia¹¹.

Sytuacja pastoralna Kościoła w okresie Soboru Watykańskiego II sprawiła, że ojcowie soborowi opowiedzieli się za przywróceniem katechumenatu. Należało zatem dokonać teologicznej refleksji dotyczącej problemu chrześcijańskiej inicjacji oraz rewizji dotychczasowej praktyki pastoralnej¹². Rezultatem wspomnianych wysiłków są właśnie *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*.

Odnosząc się od omawianych kwestii terminologicznych, należy zauważyć, że w polskim tłumaczeniu dokumentów soborowych i posoborowych ksiąg liturgicznych – także w *Ordo initiationis christianae adultorum* – używa się pojęcia „wtajemniczenie chrześcijańskie”. W podobny sposób dokonuje tłumaczenia *Kodeks prawa kanonicznego* i *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Jak zauważa Cz. Krakowiak, w polskiej literaturze teologicznej, terminów *inicjacja* i *wtajemniczenie* używa się zwykle zamiennie. Zdaniem tegoż autora, trzy pierwsze sakramenty Kościoła można określać zarówno jako sakramenty „inicjacji chrześcijańskiej” jak i „wtajemniczenia chrześcijańskiego”¹³.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne zamieszczone w OCWD szczegółowo omawia *Strukturę wtajemniczenia dorosłych*¹⁴. Zwraca ono uwagę, iż wtajemniczenie dokonuje się stopniowo¹⁵. Obrzędy wtajemniczenia uwzględniają

⁸ Zob. J. SZLAGA, *Mysterion w przepowiadaniu świętego Pawła Apostoła*, „Anamnesis” 16 (1998/1999), nr 1, s. 13-24.

⁹ Zob. E. BULANDA, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, art. cyt., s. 135, 136.

¹⁰ Zob. J.H. SOBECZKO, *Rola i miejsce mistagogii w pierwotnym Kościele*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 39.

¹¹ Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 195.

¹² Zob. KL 64-66; DM 14; DB 14.

¹³ Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych...*, dz. cyt., s. 195.

¹⁴ Zob. OCWD, nr 4-40. Szerzej strukturę Rytuału omawia Cz. Krakowiak, ukazując także genezę jego powstania, teologiczne założenia i poszczególne etapy pracy. Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych...*, dz. cyt., s. 253-293. Zob. także podaną bibliografię, s. 274, przypis 82.

¹⁵ Zob. OCWD, nr 4.

bowiem „stopień duchowego rozwoju ludzi dorosłych, który bywa różnorodny i zależny od wielorakiej łaski Bożej, od ich dobrowolnej z nią współpracy, od działalności Kościoła oraz od warunków czasu i miejsca”¹⁶.

Analizując dalej główne myśli *Wprowadzenia*, zauważamy, że na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia istnieją „stopnie”, które katechumen kolejno przebywa, przechodząc przez nie jakby przez bramy prowadzące na kolejne etapy drogi. Pierwszy stopień ma miejsce, gdy człowiek zaczyna się nawracać i pragnie zostać chrześcijaninem, a Kościół przyjmuje go jako katechumena. Drugi, gdy kandydat, pogłębiwszy już wiarę, zostaje dopuszczony do bliższego przygotowania do sakramentów. Trzeci, gdy po odpowiednim przygotowaniu przyjmuje sakramenty, przez które staje się chrześcijaninem. Tym trzem stopniom odpowiadają trzy obrzędy liturgiczne. Pierwszy – to obrzęd przyjęcia do katechumenatu, drugi – wybranie kandydatów do chrztu, trzeci – sprawowanie sakramentów¹⁷.

Zgodnie ze strukturą wtajemniczenia, stopnie te prowadzą do kolejnych „okresów” poszukiwania i dojrzewania lub są przez nie poprzedzane:

- a) Pierwszy okres polega na poszukiwaniu podejmowanym przez kandydata, któremu ze strony Kościoła odpowiada działalność ewangelizacyjna i „pre-katechumenat”. Okres ten kończy się zaliczeniem kandydata do grona katechumenów;
- b) Drugi okres rozpoczyna się od chwili włączenia do grona katechumenów i może trwać kilka lat. W tym czasie kandydat uczestniczy w katechizacji i obrzędach właściwych dla tego okresu;
- c) Trzeci okres pokrywa się zazwyczaj z wielkopostnym przygotowaniem do uroczystości paschalnych i do sakramentów, a przeznaczony jest na oczyszczenie i oświecenie kandydatów;
- d) Ostatni okres, który trwa przez cały okres Wielkanocy, poświęcony jest „mistagogii”, to znaczy zarówno doświadczeniu mocy sakramentów i zebraniu ich owoców, jak i zacieśnieniu wzajemnych więzów ze wspólnotą wierzących¹⁸.

Analiza książki *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* pokazuje, że zgodnie z intencją Soboru, cały proces wtajemniczenia chrześcijańskiego

¹⁶ Tamże, nr 5.

¹⁷ Zob. tamże, nr 7.

¹⁸ Zob. tamże, nr 7. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, podejmując kwestię struktury i stopni katechumenatu chrzcielnego, postrzega je jako „etapy nasycone mądrością wielkiej tradycji katechumenalnej”. *Dyrektorium* nie pozostawia też wątpliwości, iż „ta koncepcja patrystyczna nadal jest źródłem światła (...) dla samej katechezy wtajemniczającej. Katecheza wtajemniczająca, o ile towarzyszy procesowi nawrócenia, jest ze swej istoty podzielona na stopnie” (nr 89).

podzielony został na cztery okresy wtajemniczenia. Ostatnim z nich jest okres „mistagogii”, zmierzający dzięki pogłębionej katechezie, a zwłaszcza doświadczeniu wynikającemu z przyjętych już sakramentów, do pełniejszego pojmowania „misteriów” i do życia we wspólnocie¹⁹. Mistagogia nie jest więc dodatkiem do procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego, lecz jego integralną częścią, z własnymi cechami i funkcjami, które uzupełniają kroki podjęte wcześniej przez neofitów na drodze wiary²⁰.

Tak pomyślana struktura chrześcijańskiego wtajemniczenia wskazuje także, iż *wtajemniczenie* i *mistagogia* nie są pojęciami synonimicznymi, jak ma to miejsce w przypadku *wtajemniczenia* i *inicjacji*. Są to pojęcia zakresowo różne, gdzie mistagogia, jako część całości procesu chrześcijańskiego wtajemniczenia, jest pojęciem węższym. Zgodnie z wielowiekową tradycją posiada ona własne cele, które realizuje w sposób dla siebie właściwy. Specyfika mistagogii sprawia, że jest ona postrzegana jako faktyczne spotkanie katechezy z doświadczeniem płynącym z celebracji²¹. Właśnie owa specyfika mistagogii, stała się dla twórców *Obrzędów* podstawą dla wyodrębnienia jej jako osobnego etapu chrześcijańskiego wtajemniczenia²². Konkludując, zamienne używanie i tożsame rozumienie w ramach naukowej refleksji i w praktyce duszpasterskiej pojęć *wtajemniczenie* i *mistagogia* jawi się jako nieuzasadnione i błędne.

W tym miejscu domaga się wyjaśnienia także samo pojęcie *mistagogii*, które nie jest rozumiane jednoznacznie. Od czasów chrześcijańskiej starożytności uległo ono pewnej ewolucji, tak że dzisiejsze poszczególne nauki teologiczne słusznie podkreślają rozmaite jego akcenty i punkty widzenia. Problematyka mistagogii wchodzi w zakres zainteresowań zwłaszcza liturgistów, homiletów, katechetów, pedagogów religii i teologów pastoralnych²³.

Najczęściej sposób postrzegania mistagogii uzależniony jest od sposobu rozumienia liturgii lub, jak w przypadku K. Rahnera, teologii pastoralnej. Mistagogia

¹⁹ Zob. tamże, nr 37-40.

²⁰ Zob. U. MONTISCI, *La mistagogia...*, art. cyt., s. 68.

²¹ Tamże.

²² Zob. S. CICHY, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia...*, art. cyt., s. 72-74.

²³ Zob. J.H. SOBECZKO, *Rola i miejsce mistagogii...*, art. cyt., s. 31. Jak zauważa H. Haslinger, wspomniana możliwość szerokiego rozumienia mistagogii sprawia, że poszczególne dyscypliny teologiczne przywłaszczają sobie to pojęcie, co znajduje swój wyraz w formie konkurencyjnego mówienia o mistagogii. Zdaniem tegoż autora, ze względu na niemożliwość jednoznacznego zdefiniowania współczesnego rozumienia pojęcia mistagogii, lepiej mówić o jednym z wielu możliwych wariantów jej rozumienia, niż dążyć do ostatecznego rozstrzygnięcia. Zob. H. HASLINGER, *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff, Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Hrsg. S. Knobloch, H. Haslinger, Mainz 1991, s. 15-20.

może być więc rozumiana jako wprowadzenie w urzeczywistniające się misterium (O. Casel). Jest także ukazywana jako formacja do prawdziwego i przeżywanego bycia człowiekiem (R. Guardini) czy też jako wprowadzanie w misterium samoudzielania się Boga człowiekowi (K. Rahner). P. Teilhard de Chardin rozumie mistagogię jako usiłowanie doświadczenia najgłębszej treści wiary i zbliżenie się przez to do Boga i do Chrystusa²⁴.

Filologicznie termin ten wywodzi się z greckiego *myeo*, *mysterion*, które zawsze oznacza „liturgiczną celebrację misterium”; *mistagoeo* znaczy „wprowadzać w misterium”; *mistagogos* – to „przewodnik, który oprowadza”; zaś *mistagogia* to „wprowadzanie w treść tajemnicy”²⁵. Wskazane pojęcia w pewien sposób wyznaczają kierunek dalszej refleksji.

2. Realizacja mistagogicznej funkcji katechezy warunkiem *sine qua non* katechetycznego wtajemniczenia

Instrukcja Episkopatu Polski, wydana dla duchowieństwa w związku z wprowadzeniem *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* stwierdza, że „elementy wtajemniczenia chrześcijańskiego, które wskazuje nowa księga, powinny znaleźć szerokie zastosowanie w każdej formie katechizacji. (...) Należy również często wracać do katechezy typu mistagogicznego i przypominać wiernym znaczenie sakramentów, które przyjęli”²⁶.

Proponuję zatem, aby dla dalszej refleksji, jako wiodące przyjąć podane stwierdzenie o konieczności prowadzenia katechezy „typu” mistagogicznego. Pozwoli to przenieść punkt ciężkości prowadzonych rozważań w stronę poszukiwania aktualnych możliwości realizacji mistagogicznej funkcji katechezy²⁷, pozostającej „w służbie wtajemniczenia chrześcijańskiego”²⁸.

²⁴ Zob. B. NADOLSKI, *Mistagogia jako metoda w liturgii*, CTh 65 (1995), nr 3, s. 103-107. Interesujące sposoby podejścia do mistagogii proponują także B. Nadolski, J.J. Kopeć i A. Triakka. Zob. Cz. KRAKOWIAK, *Mistagogia*, EK t. 12, kol. 1261-1262.

²⁵ Zob. W. NOWAK, *Mistagogia*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 409.

²⁶ *Instrukcja dla duchowieństwa w związku z wprowadzeniem „Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych” (9 V)*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1998)*, red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 27.

²⁷ Na temat charakteru obecności mistagogii w katechezie, ze szczególnym uwzględnieniem uwarunkowań polskiej katechezy pisze: K. MISIASZEK, *Mistagogia w katechezie*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 81-90.

²⁸ Zob. DOK, nr 64-68.

Aby wskazać na istotę katechezy „typu” mistagogicznego, musimy podjąć wpieryw wezwanie pioniera ruchu liturgicznego Odo Casela, zwanego też „mystagogiem Kościoła współczesnego”, który wołał: *ite ad Patres – idźcie do Ojców*. Ojcowie Kościoła po dziś dzień bowiem najlepiej uczą nas, jak mamy zrozumieć Biblię, liturgię oraz ich wzajemne powiązania²⁹.

W sensie ścisłym, mistagogia patrystyczna miała na celu dalszą formację neofitów. Odbywała się w oktawie Paschy, a więc bezpośrednio po przyjęciu przez nich podczas liturgii Wigilii Paschalnej sakramentów inicjacji. W kolejne dni oktawy wygłaszano wówczas tzw. katechezy mistagogiczne, czyli cykle homilii, dzięki którym nowo ochrzczeni mogli wejść w głębsze rozumienie misteriiw chrześcijańskich oraz odkryć ich ścisłe powiązanie z własnym życiem. Z uwagi na stosowanie wówczas tzw. prawa tajemnicy (*disciplina arcani*)³⁰, najważniejsze wyjaśnienia dotyczące obrzędów sakramentów inicjacji chrześcijańskiej miały miejsce dopiero po ich przyjęciu.

W praktyce pastoralnej Ojców Kościoła dostrzegamy zasadę etapowości, polegającą na głoszeniu najpierw kerygmatu prowadzącego do nawrócenia, następnie pouczeń moralnych dotyczących zasad chrześcijańskiego życia. Jako kolejny etap wtajemniczenia traktowano udzielanie sakramentów, zaś na koniec miało miejsce pogłębione wyjaśnienie przeżytych misteriiw poprzez katechezy mistagogiczne. Katechezy mistagogiczne należy zatem traktować jako ostateczne wtajemniczenie w misterium chrześcijańskie³¹.

Wygłaszanie tego rodzaju katechez po przyjęciu sakramentów inicjacji miało także istotne znaczenie pedagogiczne³². Katecheza mistagogiczna, opierając się na wierze wyznanej podczas paschalnej liturgii, odwoływała się bezpośrednio do osobistych przeżyć neofitów³³. Takie retrospektywne spojrzenie miało w sobie

²⁹ Zob. W. ŚWIERZAWSKI, *Odo Casel OSB – mistagog Kościoła współczesnego – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis” 16 (1998/1999), nr 1, s. 55-69.

³⁰ Przestrzeganie tzw. prawa tajemnicy spowodowane było troską, aby największe misteria wiary nie stały się przedmiotem szyderstwa ze strony pogan. Więcej na ten temat zob. W. KANIA, *Disciplina arcani*, EK t. 3, kol. 1346-1347.

³¹ Zob. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Biblioteka Ojców Kościoła 14, Kraków 2000, s. 8.

³² Biskup Mediolanu – św. Ambroży, wyjaśniając neofitom przyjęte już przez nich sakramenty, powołuje się na argument psychologiczny: „światło tajemnic zresztą lepiej przenika do tych, którzy nie otrzymują poprzednio jakiegoś wyjaśnienia”. ŚW. AMBROŻY Z MEDIOLANU, *O tajemnicach*, przekład, wstęp i opracowanie L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 51, nr 2.

³³ W ten sposób uzasadnia powyższą praktykę w swojej pierwszej katechezie mistagogicznej św. Cyryl Jerozolimski: „Już dawno pragnąłem (...) wyjaśnić wam duchowe, niebieskie tajemnice. Ale ponieważ dobrze wiedziałem, że więcej wierzy się oczom, aniżeli uszom, czekałem aż do dnia dzisiejszego, by was – skoro dzięki temu, coście niedawno przeżyli (...) poprowadzić na jaśniejszą

coś z popaschalnego doświadczenia tajemnicy zmartwychwstałego Chrystusa i znacznie głębiej poruszało słuchaczy³⁴.

Katechezy mistagogiczne zalicza się do najstarszych rodzajów literackich w Kościele. Jak podkreśla H. Sobeczko, ich podstawowym odniesieniem były teksty liturgiczne sakramentów wtajemniczenia oraz teksty biblijne okresu wielkopostnego i wielkanocnego³⁵. Metoda stosowana w katechezach mistagogicznych uwzględniała zasadniczo trzy podstawowe elementy:

- a) waloryzację znaków, gestów, symboli i słów występujących w sprawowanych obrzędach sakramentalnych;
- b) ich interpretację w świetle Biblii i w perspektywie historii zbawienia;
- c) zachętę do prowadzenia życia chrześcijańskiego w Kościele, zapoczątkowanego przez przyjęcie sakramentów³⁶.

Katechezy mistagogiczne różniły się od katechez głoszonych w okresie katechumenatu oraz homilii. Miały one na celu wprowadzenie neofitów poprzez znaki w misterium chrześcijaństwa, w którym spotyka się Zmartwychwstałego Pana żyjącego w Kościele³⁷. Specyfiką mistagogicznego typu nauczania było zatem nie tyle wyjaśnianie samych znaków, co duchowy komentarz do nich, mający na celu ukazanie w nowym świetle misterium Chrystusa i powiązanie go z osobistym doświadczeniem wierzących³⁸.

W związku z tym, W. Świerzawski, usiłując określić istotę mistagogii patrystycznej, podaje istotne stwierdzenie, iż dla Kościoła pierwotnego mistagogia była nie tyle wprowadzaniem w liturgię, co raczej wprowadzaniem w misterium

i wonniejszą łąkę tego raj. Właśnie po przyjęciu (...) Chrztu będziecie mogli uczestniczyć również bardziej w bożych tajemnicach. Trzeba więc wam zastawić teraz stół pełniejszych nauk. Pragniemy was pouczyć, abyście dobrze pojęli znaczenie tego, coście w tę noc swego Chrztu przeżyli". Zob. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, dz. cyt., s. 319.

³⁴ Czytając świadectwa pątniczki Egerii, opisującej swoje przeżycia paschalne w kościele Anastasis w Jerozolimie, dowiadujemy się, że „gdy biskup wszystko szczegółowo wyjaśnia i wykląda, słuchacze tak głośno wyrażają swoje zadowolenie, iż i poza kościołem słyhać ich głosy; tak bowiem te tajemnice przedstawia, iż nie ma, kto by się nie wzruszył tym, co usłyszeli". Zob. EGERIA, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, przeł. W. Szoldrski, „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy” 6 (1970), s. 225-226.

³⁵ Zob. H.J. SOBECZKO, *Rola i miejsce mistagogii...*, art. cyt., s. 31.

³⁶ Zob. D. SARTORE, *Catechesi e liturgia*, NDL, s. 227. Cyt. za: Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych...*, dz. cyt., s. 410.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. C.A. SATTERLEE, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville (Minn.) 2002, s. 2-4. Cyt. za: P. MAKOSA, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 469.

poprzez liturgię. Nie chodziło zatem jedynie o nauczenie pewnego kodu liturgicznego, języka liturgicznego i zapoznanie z obrzędem, lecz o dotarcie za pomocą poznanego języka znaków do najgłębszej, ukrytej i niewidzialnej rzeczywistości – do misterium³⁹. Przyjęcie powyższego stwierdzenia jest dla nas niezwykle ważne, gdyż zmienia ono zasadniczo perspektywę postrzegania mistagogii. Stawowi bowiem przesunięcie akcentu od redukcyjnego rozumienia jej jedynie jako przygotowania do uczestnictwa w liturgii sakramentów na rzecz autentycznego powiązania tegoż uczestnictwa w liturgii z codziennym życiem chrześcijańskim. Powiązanie to musi znaleźć swój wyraz w osobistym naśladowaniu Chrystusa i podejmowaniu uczynków miłości⁴⁰. To zaś wyznacza konkretne zadania także dla współczesnej katechezy w jej wymiarze mistagogicznym.

Istotny problem dotyczący mistagogii polega na tym, że współczesne badania patrystyczne nie potwierdziły jak dotąd istnienia jej klasycznego obrazu. Należy również stwierdzić, iż nie była to praktyka stosowana we wszystkich starożytnych Kościołach⁴¹. Poważne rozbieżności można zauważyć również w samej praktyce mistagogicznej poszczególnych Kościołów⁴². Pomimo wspomnianych różnic, starożytna mistagogia opierała się zasadniczo na pięciu etapach:

1. Wyjaśnienie obrzędu liturgicznego, obejmujące czynności i teksty liturgiczne.
2. Odniesienie obrzędu do wydarzenia zbawczego celebrowanego i uobecniającego się w liturgii a opisanego w Starym lub Nowym Testamencie.
3. Przedstawienie teologicznej interpretacji tego wydarzenia, w odniesieniu do innych miejsc biblijnych, skoncentrowane nie tyle na samym sakramencie jako źródle łaski, co na wydarzeniu postrzeganym w całokształcie dziejów zbawienia.
4. Ukazanie, iż to wszystko, co zostało wcześniej opisane, znajduje swoje zastosowanie w sprawowanej liturgii pod postacią znaków.

³⁹ Zob. W. ŚWIERZAWSKI, *Odo Casel OSB – mistagog Kościoła współczesnego...*, art. cyt., s. 55-69.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ O okresie mistagogicznym w sensie ścisłym mówią źródła następujących Kościołów: a) Jerozolima (ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, dz. cyt.; EGERIA, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, dz. cyt.); b) Mediolan (ŚW. AMBROŻY, *O tajemnicach. O sakramentach*, przekład, wstęp i opracowanie L. Gładyszewski, Kraków 2004; c) Antiochia (ŚW. JAN CHRZYZOSTOM, *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, Lublin 1993; TEODORE DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques*, wyd. R. Tonneau, R. Devreesse, Città del Vaticano 1949).

⁴² W Jerozolimie i Mediolanie katechezy mistagogiczne ukazywały wtajemniczenie chrześcijańskie w ujęciu całościowym, obejmującym wszystkie sakramenty inicjacyjne. W Antiochii natomiast wyjaśniano obrzędy chrzcielne już przed przyjęciem chrztu, pozostawiając na okres wielkanocny sakrament Eucharystii. Ta sama metoda stosowana była przez św. Augustyna. H.J. SOBECZKO, *Rola i miejsce mistagogii...*, art. cyt., s. 24.

5. Wypracowanie odpowiedniej terminologii sakramentalnej odnoszącej się do całości celebracji lub też jej poszczególnych elementów⁴³.

Jak widzimy, charakterystyczną cechą katechez mistagogicznych było wprowadzanie neofitów w głębię misterium poprzez wyjaśnianie obrzędów liturgicznych w świetle typologii biblijnej. W ten sposób akcentowano wzajemne powiązania Biblii i liturgii oraz uczono praktyki życia chrześcijańskiego, w którym oba sposoby obecności Boga (w słowie i sakramencie) powinny znaleźć należne im miejsce. Ważnym elementem katechez mistagogicznych była również troska o ukazanie jedności i wzajemnych powiązań pomiędzy sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Znajdowało to swój wyraz w ich teologicznej interpretacji, jak i w praktyce ich wspólnego udzielania⁴⁴.

Ukazana patrystyczna metoda mistagogii z całą pewnością powinna stanowić ważny punkt odniesienia dla współczesnego wtajemniczenia katechetycznego. Wobec odmiennych uwarunkowań dzisiejszej posługi katechetycznej, koniecznym wydaje się nie tyle wierne przenoszenie starożytnej praktyki katechetycznej, co raczej jej dostosowanie do uwarunkowań współczesności⁴⁵. Uściślając problem, chodzi nie o dosłowne przejmowanie sposobu nauczania ojców Kościoła, ale o nauczenie się od nich określonego sposobu myślenia o liturgii i podejmowania wysiłku odkrywania i docierania poprzez jej pogłębioną celebrację do najgłębszego wymiaru uobecniającego się misterium. To uczenie się „nowego” sposobu myślenia o liturgii jest w gruncie rzeczy wezwaniem do autentycznej realizacji postulatów Soboru Watykańskiego II, który wprowadzając odnowę liturgii, dążył do pogłębienia duchowości liturgicznej wiernych, a przez to do faktycznego ożywienia ich życia duchowego.

Zdaniem Cz. Krakowiaka, chcąc poprawnie odczytać soborowe intencje, musimy zaznaczyć, iż nie chodzi tu jedynie o katechezę, ale o prawdziwą teologię liturgiczną postrzeganą jako fundament duchowości chrześcijańskiej, odpowiadającej potrzebom współczesnego człowieka. Jak czytamy, „bardzo ważne jest właściwe rozumienie terminu «mistagogia». Nie jest nią zwykła katecheza o sakramentach, lecz wprowadzenie w misterium celebrowanej liturgii, oparte na solidnym fundamencie biblijnym (historia zbawienia) i teologicznym”⁴⁶.

⁴³ Zob. D. SARTORE, *Mistagogia*, w: *Liturgia. I dizionari San Paolo*, red. C. Cibien, D. Sartore, A.M. Triacca, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 1208-1211.

⁴⁴ Zob. H.J. SOBECZKO, *Rola i miejsce mistagogii...*, art. cyt., s. 39.

⁴⁵ Analizując współczesną literaturę teologiczną, odnajdujemy różne aspekty rozumienia mistagogii, proponowane przez takich autorów O. Casel, R. Guardini, K. Rahner czy P. Teilhard de Chardin, którym zawdzięczamy wypracowanie pojęcia tzw. nowej mistagogii. Zob. B. NADOLSKI, *Mistagogia jako metoda...*, art. cyt., s. 104-108.

⁴⁶ Cz. KRAKOWIAK, *Katechumenat chrzcielny dorosłych...*, dz. cyt., s. 413.

Jak słusznie zauważa A. Sielepin, metoda mistagogii zastosowana w katechezie, umożliwi jej nabranie niezbędnej głębi i pomoże w przejściu z poziomu informacyjno-dogmatyczno-moralizującego na poziom biblijno-liturgiczny. Niezbędnym do tego warunkiem jest jednak przesunięcie akcentu zarówno w podejmowanych tematach, jak i stosowanym języku⁴⁷. W ten sposób również i w naszych czasach mistagogia spełni swoje zadanie, jakim jest skuteczny przekaz wiary⁴⁸.

Jak dodaje P. Mąkosa, fundamentalna dla mistagogii linia powiązań *liturgia – Biblia – życie chrześcijańskie* musi stać się stałym odniesieniem dla katechezy⁴⁹. Postulowana przez wielu tzw. nowa mistagogia ma na uwadze nie tyle określoną treść, metodę czy działanie kultyczne, co mentalność teologiczną, zasadniczą postawę wspólnotowego i osobistego działania chrześcijan⁵⁰. Katecheza wtajemniczająca w swoim wymiarze mistagogicznym, powinna stać się teologiczno-praktyczną refleksją, która, wychodząc niezmiennie od celebracji liturgicznej, zmierza do coraz pełniejszego wprowadzenia wiernych w misterium. Postawienie zatem liturgii w centrum katechetycznego przepowiadania, ukazywanie jej jako klucz umożliwiający zrozumienie dogmatów, historii zbawienia, zasad moralnych i wreszcie całej ludzkiej egzystencji wraz z towarzyszącymi jej pytaniami wydaje się warunkiem *sine qua non* skuteczności katechetycznego wtajemniczenia.

Aby tego dokonać, trzeba, by odpowiedzialni za katechetyczne wtajemniczenie wypracowali w sobie postawę mistagoga⁵¹, który prowadzi innych nie w „nieznane”, lecz na spotkanie z Tym, którego obecności rzeczywiście sam doświadczył. Bardzo sugestywnie postawę mistagoga kreśli W. Świerzawski: „uczniowie głoszący Ewangelię muszą więc stać «po drugiej stronie czasu», w sferze Zmartwychwstałego. Kiedy tak jest, ich słowa – tak jak słowa Chrystusa w okresie popaschalnym – budują przejście, pomost pomiędzy niezrozumieniem a zrozumieniem u słuchaczy. Słuchający ich przepowiadania wchodzą w obszar Rzeczywistości Królestwa. Oto sekret mistagogów (...) nie głoszą siebie samych,

⁴⁷ Zdaniem autorki, język katechezy „jest przesycony terminologią filozoficzną i medialną, więc nie odzwierciedla owej prostoty i dwuwymiarowości, z jaką nauczał Mistagog-Jezus”. W niniejszym opracowaniu A. Sielepin, prezentując „w kilku odsłonach” zasadnicze kierunki wtajemniczenia (w słowo, w liturgię i w życie Kościoła) omawia charakterystyczne cechy dla mistagogii rozumianej jako metoda chrześcijańskiego wtajemniczenia. Zob. *Mistagogia jako metoda*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 159.

⁴⁸ Zob. W. ŚWIERZAWSKI, *Aby misterium Boga żyło w ludziach*, „Anamnesis” 16 (1998/1999), nr 1, s. 97.

⁴⁹ Zob. P. MĄKOSA, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej...*, dz. cyt., s. 474.

⁵⁰ Zob. B. NADOLSKI, *Mistagogia jako metoda...*, art. cyt., s. 105.

⁵¹ Zob. S. CZERWIK, *Być mistagogiem*, „Pastores” 29 (2005), nr 4, s. 122-129; tenże, *Mistagogia w służbie duchowości liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 46-61.

lecz Chrystusa (2 Kor 4,5), w upodobnieniu się do Niego wkroczyli z Nim w nowe życie (Rz 6,4). Ich wiara ma wówczas pewność «widzenia» Rzeczywistości niewidzialnej, wynika bowiem z przyłgnięcia do Chrystusa, który «widzi». Sługa słowa «widzi» na miarę przyłgnięcia do «widzenia» Mistrza⁵². W tym miejscu naszych rozważań dochodzimy do momentu, w którym jedyne co naprawę możemy, to powtórzyć za niewidomym Bartymeuszem: „Panie, spraw, abym przejrzał!” (por. Łk 18,41).

3. Adhortacja *Verbum Domini* – zadania i sugestie dla katechetycznego wtajemniczenia

Podjmując temat katechetycznego wtajemniczenia i mistagogii w świetle adhortacji *Verbum Domini*, należy stwierdzić, iż omówienie wskazanej problematyki domagałoby się nieco poszerzonego ujęcia. Interesujące nas zagadnienia zostały bowiem poruszone przez Benedykta XVI już w adhortacji apostołskiej *Sacramentum caritatis*. Ojciec Święty wyraził w niej pragnienie, aby – dzięki wprowadzeniu w życie zaleceń dokumentu – lud chrześcijański pogłębił więź pomiędzy „tajemnicą eucharystyczną, akcją liturgiczną oraz nową służbą duchową wynikającą z Eucharystii, jako sakramentu miłości”⁵³.

Wskazane przez papieża cele jednoznacznie wpisują się w obszar zadań właściwych dla katechetycznego wtajemniczenia i mistagogii. Znajduje to swoje potwierdzenie tak w treści adhortacji⁵⁴, jak i w strukturze całego dokumentu. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, iż właśnie ze względu na układ kolejnych części dokumentu, posiada on charakter mistagogiczny⁵⁵. Wobec powyższych przesłanek, słusznym wydaje się, aby w przyszłości kwestie dotyczące katechetycznego wtajemniczenia i mistagogii odczytywać w świetle obu wskazanych dokumentów. Ze względu na ograniczone możliwości niniejszego opracowania,

⁵² W. ŚWIERZAWSKI, *Odo Casel – mistagog Kościoła współczesnego...*, art. cyt., s. 66.

⁵³ SCa, nr 5.

⁵⁴ Adhortacja wielokrotnie podejmuje temat chrześcijańskiego wtajemniczenia (nr 17-19), zaś jako skuteczną metodę prowadzącą do wewnętrznego uczestnictwa w celebrowanym misterium Eucharystii, wskazuje właśnie katechezę mistagogiczną (nr 64). Więcej na ten temat zob. R. BUCHTA, *Katecheza mistagogiczna jako droga prowadzenia wiernych do wewnętrznego uczestnictwa w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostołskiej „Sacramentum caritatis”*, Kat 52 (2008), nr 1, s. 11-22.

⁵⁵ Część pierwsza *Sacramentum caritatis* poświęcona jest Eucharystii jako tajemnicy wiary, część druga skupia się na właściwym sposobie jej celebracji, zaś ostatnia ukazuje ją jako misterium życia chrześcijańskiego.

oraz jednoznaczne sformułowanie tematu ograniczymy się do wskazań zawartych w *Verbum Domini*.

Podobnie jak *Sacramentum caritatis*, również i *Verbum Domini* posiada strukturę trzyczęściową. Pierwsza z nich, *Verbum Dei* – koncentruje się zasadniczo na Słowie, które Bóg kieruje do ludzi oraz na odpowiedzi dawanej Bogu przez człowieka. Część druga, *Verbum in Ecclesia* – ukazuje liturgię jako uprzywilejowaną przestrzeń słowa Bożego. Trzecia część, *Verbum mundo* – podejmuje temat głoszenia słowa Bożego światu. Zachowanie zaproponowanego przez papieża porządku rozważań pomoże nam w wierniejszym oddaniu przesłania dokumentu.

3.1. *Verbum Dei* – Bóg zaprasza człowieka do dialogu miłości

Benedykt XVI stwierdza, iż „nowość Objawienia biblijnego polega na tym, że Bóg daje się poznać w dialogu, który pragnie prowadzić z nami”⁵⁶. To pełne nadziei stwierdzenie musi jednak zostać skonfrontowane z faktem podkreślanym przez wszystkich uczestników XII Zgromadzenia Synodu, że świat potrzebuje dziś, aby na nowo odkryć to, co w codziennym życiu może wydawać się zbyt oczywiste: że Bóg mówi do nas i że odpowiada na nasze pytania⁵⁷.

Owa konieczność ponownego „odkrywania” tego, co pozornie oczywiste, wskazuje na istnienie poważnego problemu, jakim jest utrata wrażliwości na słuchanie słowa. Brak zdolności słuchania, powoduje utratę zdolności do dialogu, tak z człowiekiem, jak i z Bogiem. To zaś prowadzi bezpośrednio do zamykania się człowieka na Słowo łaski, a w konsekwencji do niezrozumienia siebie oraz pogłębionego sensu własnej egzystencji. Gdyż „uczynieni na obraz i podobieństwo Boga miłości, możemy (...) zrozumieć samych siebie jedynie wtedy, gdy przyjmiemy Słowo i z uległością poddajemy się działaniu Ducha Świętego”⁵⁸. Z powyższych stwierdzeń można wyprowadzić zadania dla katechezy. Pierwszym z nich jest otwieranie człowieka na słowo będące nośnikiem treści. Fundamentalna umiejętność słuchania jest warunkiem dalszego otwierania się na Słowo, które Bóg kieruje do nas.

Dokument zwraca uwagę na fakt, iż w historii zbawienia Bóg wyrażał się na różne sposoby, tworząc przez to symfonię Słowa, niejako „pieśń na wiele głosów”. W związku z tym, ojcowie synodalni budzą świadomość analogicznego używania języka ludzkiego w odniesieniu do wyrażenia „słowo Boże”. Zwracają

⁵⁶ VD, nr 6.

⁵⁷ Zob. tamże, nr 4.

⁵⁸ Tamże, nr 6.

przy tym uwagę, że: „trzeba więcej uczyć wiernych odróżniania jego różnych znaczeń i zrozumienia jego jednolitego sensu”⁵⁹.

Wskazana umiejętność niezbędna jest właśnie dla podjęcia zbawczego dialogu z Bogiem. Jak podaje autor Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Z powyższych słów papież wyprowadza stwierdzenie, iż Słowo Boga wypowiedziane „w ostatecznych dniach” nie wyraża się w sposób dyskursywny poprzez pojęcia lub reguły. Z woli Boga obcujemy tutaj z osobą samego Jezusa. „W tej perspektywie można zrozumieć, dlaczego u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”⁶⁰. Ponawianie tego spotkania, pisze dalej papież, oraz „odnawianie tej świadomości budzi w sercach wierzących zachwyt nad Bożym zamysłem, którego nigdy nie mogłyby zrodzić zdolności umysłowe i wyobraźnia człowieka. Jest to nowość niesłychana i po ludzku niewyobrażalna: «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas» (J 1,14a). Nie jest to figura retoryczna, ale żywe doświadczenie”⁶¹. Z tych słów wyprowadzić powinniśmy kolejne zadanie dla katechezy. Jest nim najpierw umożliwienie, a następnie nieustanne ponawianie spotkania z osobą Jezusa. W tym miejscu znajdujemy także wskazanie szczególnej wagi, iż fundamentem owego „budzącego zachwyt spotkania”, nie mogą stać się zdolności umysłowe i wyobraźnia człowieka, a jedynie żywe doświadczenie wiary, co stanowi przecież istotę mistagogii.

Zastanawiając się nad sednem „chrystologii Słowa”, papież mówi o konieczności podkreślania jedności Boskiego zamysłu w Słowie wcielonym. Chodzi tu o ukazywanie zgodności Misterium Paschalnego ze świętymi Pismami, które wiernie wypełniają się w Chrystusie. Przypominając istotne elementy naszej wiary, możemy kontemplować głęboką jedność stworzenia oraz całych dziejów zbawienia w Chrystusie, co zgodnie z patrystyczną tradycją jest zadaniem dla katechezy w jej wymiarze mistagogicznym.

Jak wspomniano wcześniej, warunkiem zrozumienia słowa Bożego, jest postawa uległości wobec natchnień Ducha Świętego. Pozostając w perspektywie pneumatologicznej, ojcowie synodalni stwierdzają wprost, że nie istnieje żadne

⁵⁹ Tamże, nr 7.

⁶⁰ Tamże, nr 11. Przytoczony przez Benedykta XVI cytat jest fragmentem *Wprowadzenia* do jego pierwszej encykliki *Deus caritas est* i jako taki, powinien być postrzegany jako „programowy” dla dalszych rozważań. Zob. BENEDYKT XVI, *Deus caritas est* (25 grudnia 2005), Katowice 2006, nr 1.

⁶¹ VD, nr 11.

autentyczne zrozumienie Objawienia chrześcijańskiego bez działania Pocieszyciela⁶². „Tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, może też być ono przyjęte i naprawdę zrozumiane jedynie dzięki owemu Duchowi”⁶³. Powołując się na zgodny głos wielkich pisarzy należących do tradycji chrześcijańskiej, papież przytacza przykład starożytnej modlitwy, która w formie epiklezy wyraża prośbę o Ducha Świętego przed czytaniem: „Ześlij Twego Świętego Ducha Pocieszyciela do naszych dusz i spraw, abyśmy zrozumieli natchnione przez Niego Pismo; i pozwól, bym je odczytał w godziwy sposób, aby zgromadzeni tutaj wierni mieli z tego pożytek”⁶⁴. Ta piękna modlitwa nawiązuje do owego „pałania serca”, którego doświadczyli uczniowie kroczący do Emaus wraz ze Zmartwychwstałym Chrystusem. Duch Święty, jest tu niezbędną pomocą, aby od „wyjaśniania Pism” przejść do rozpoznania Chrystusa pod postacią znaków w celebrowanym misterium. Dlatego też, jako kolejne z zadań dla katechetycznego wtajemniczenia i mistagogii wskazać należy otwieranie katechizowanych na Ducha Świętego.

W dalszej kolejności zwrócono uwagę, że ważne jest wychowanie i formowanie ludu Bożego tak, aby podchodził do świętych Pism, w powiązaniu z żywą Tradycją Kościoła, uznając je za słowo Boże. Za sprawą Ducha Świętego i pod kierunkiem Magisterium Kościół żyje pewnością, że Chrystus, który mówił w przeszłości, także i dziś przekazuje swoje słowo w żywej Tradycji Kościoła oraz w Piśmie Świętym. W tym miejscu dochodzimy do kwestii autentycznego uobecniania się Chrystusa w głoszonym słowie. Odkrycie tego faktu, jego pogłębione zrozumienie i przyjęcie jako normy życia, jest także jednym z celów mistagogii.

Jak wspomniano we *Wprowadzeniu*, ojcowie synodalni jako jeden z głównych problemów współczesnego świata wskazali utratę poczucia łączności pomiędzy Bogiem a codziennością człowieka. W dalszej części rozważań wskazany problem ukazany został jeszcze dobitniej, gdy czytamy, że „niestety, w naszej epoce, zwłaszcza na Zachodzie, rozpowszechniło się przekonanie, że Bóg nie zajmuje się życiem i problemami człowieka i – co więcej – że Jego obecność może stanowić zagrożenie dla ludzkiej autonomii”⁶⁵. W tych słowach odkrywamy niewątpliwy dramat współczesnego człowieka. Nie tylko utracił on potrzebę przebywania we wspólnocie z Bogiem, lecz wręcz ucieka przed Nim, postrzegając Jego bliską obecność, jako zagrożenie dla własnego szczęścia. Wobec powyższego, papież nie ma wątpliwości, że: „z duszpasterskiego punktu widzenia

⁶² Zob. tamże, nr 15.

⁶³ Tamże, nr 16.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ VD, nr 23.

decydujące znaczenie ma ukazywanie zdolności słowa Bożego do dialogu o problemach, którym człowiek musi stawić czoło w życiu codziennym. (...) Dlatego też musimy podejmować wszelkie wysiłki, by ukazywać słowo Boże jako otwarcie na nasze własne problemy, jako odpowiedź na nasze własne pytania, szersze otwarcie na nasze własne wartości i jednocześnie zaspokojenie naszych własnych dążeń⁶⁶. Powyższy apel Benedykta XVI nie wymaga komentarza, gdyż jako znane katechezie wołanie o „wierność człowiekowi” jest aż nadto wymowny. Wystarczy jedynie stwierdzić, iż wypełnienie wskazanego zadania jest podstawowym warunkiem podjęcia procesu katechetycznego wtajemniczenia.

Pierwsza część *Verbum Domini* podejmuje także wybrane kwestie dotyczące hermeneutyki Pisma Świętego w Kościele. Również tutaj odnajdujemy wskazania odnoszące się do katechetycznego wtajemniczenia i mistagogii.

Wiemy, iż okres mistagogii to czas radosnego rozważania Ewangelii we wspólnocie wierzących⁶⁷, co ma ułatwić lepsze zrozumienie Pisma oraz nawiązanie bliższych relacji ze wspólnotą Kościoła⁶⁸. W tym też duchu dokument podkreśla, że „głębia autentycznego doświadczenia eklezjalnego sprzyja lepszemu zrozumieniu autentycznej wiary w odniesieniu do słowa Bożego; i na odwrót, trzeba powiedzieć, że czytanie w wierze Pism prowadzi do wzrostu życia eklezjalnego. (...) W ten sposób słuchanie słowa Bożego wprowadza w komunię kościelną z pielgrzymującymi w wierze i ją pogłębia⁶⁹. Również i na tym polu katecheza odnajduje właściwe sobie zadania.

Poszukując aktualnych wskazań dla katechetycznego wtajemniczenia, nie sposób pominąć szczegółowych zagadnień dotyczących interpretacji Pisma Świętego. Wśród nich odnajdujemy takie, jak kryterium jedności z doświadczeniem Kościoła⁷⁰ czy konieczność wznoszenia się ponad „literę”. W tym miejscu warto przytoczyć słowa, które bez wątpienia powinny odnosić się wprost do katechetycznej mistagogii: „autentyczny proces interpretacji nie jest nigdy procesem jedynie intelektualnym, ale równie życiowym, w którym wymagane jest pełne włączenie się w życie kościelne, jako życie «według ducha» (Ga 5,16)⁷¹.

Dokument podejmuje także kwestię typologicznej lektury Pisma Świętego, która jak wykazano wcześniej, stanowiła istotę patrystycznej mistagogii. Ojcowie synodalni przypominają, że lektura typologiczna odsłania niewyczerpaną

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Zob. OCWD 37.

⁶⁸ Zob. tamże, 39.

⁶⁹ VD, nr 30.

⁷⁰ Zob. tamże, nr 37.

⁷¹ Tamże, nr 38.

treść Starego Testamentu w odniesieniu do Nowego. Także Nowy Testament wymaga, by był czytany w świetle Starego, co nieustannie czyniła pierwotna katecheza chrześcijańska (por. 1 Kor 5,6-8; 10,1-11). W związku z powyższym czytamy, iż ważnym jest „aby (...) w duszpasterstwie (...) ukazywać właściwie głęboką relację między dwoma Testamentami, przypominając za św. Grzegorzem, że «to co Stary Testament obiecał, Nowy Testament ukazał; co tamten głosi skrycie, ten wyznaje otwarcie jako już obecne»⁷². W tym wezwaniu z całą pewnością odczytujemy nakaz powrotu do wciąż aktualnych doświadczeń katechezy mistagogicznej.

3.2. *Verbum in Ecclesia* – katechetyczna mistagogia w trosce o liturgiczną celebrację i życie słowem Bożym

„Relacji między Chrystusem, Słowem Ojca, i Kościołem nie można pojmować w kategoriach zwykłego wydarzenia z przeszłości, lecz jest to żywotna relacja, do której nawiązania powołany jest z osobna każdy wierny⁷³. Przytoczone słowa Benedykta XVI oddają w doskonały sposób główne cele katechezy w jej wymiarze wtajemniczającym. Chodzi najpierw o nawiązanie, a następnie o coraz pełniejsze odkrywanie osobistej relacji z Chrystusem, do której dochodzimy poprzez otwarcie na słowo Boże celebrowane we wspólnocie Kościoła i ku tej wspólnocie prowadzące. W ten sposób powstaje właściwy dla mistagogii związek liturgii – Biblii – i życia. Dopełnieniem całości jest, wskazany przez papieża, fundamentalny element uobecniającego się misterium. Powyższe zależności pokazują dla czego *Verbum Domini* postrzega liturgię, jako uprzywilejowaną przestrzeń słowa Bożego.

Jak czytamy dalej, sprawowanie liturgii staje się ciągłym, pełnym i skutecznym głoszeniem słowa Bożego, w której jest ono żywe dzięki mocy Ducha Świętego. Dzięki Parakletowi „słowo Boże staje się fundamentem czynności liturgicznej, normą i wsparciem dla całego życia. Działanie Ducha Świętego (...) zaszczerpa w serce każdego z uczestników to, co podczas proklamacji słowa Bożego jest głoszone całemu zgromadzeniu wiernych, umacnia jedność wszystkich, podtrzymuje różnorakie dary łaski i dodaje siły do wypełniania wielorakich zadań⁷⁴. Zrozumienie jednak tych zależności, nawet na tzw. poziomie podstawowym, nie jest możliwe bez wsparcia katechezy. Natomiast ich pełniejsze odkrycie przez katechizowanych jest już celem właściwym dla katechezy

⁷² Tamże, nr 41.

⁷³ Tamże, nr 51.

⁷⁴ Zob. *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne do lekcjonarza mszalnego*, 4. Cyt. za: VD nr 52.

mistagogicznej. W tym miejscu powracamy do wskazanego wcześniej sposobu rozumienia mistagogii, nie jako katechezy „o sakramentach”, lecz jako oparte na fundamencie biblijnym i teologicznym wprowadzenie w misterium celebrowanej liturgii (Cz. Krakowiak)⁷⁵.

Dlatego – jak apeluje papież – „należy pojąć i wykorzystać zasadniczą wartość, jaką czynność liturgiczna ma dla zrozumienia słowa Bożego”⁷⁶. Benedykt XVI nie ma wątpliwości, że właśnie liturgia powinna być zawsze zasadniczym punktem odniesienia dla hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma Świętego. Wskazaniem powodem odniesienia do liturgii jest fakt, że „Kościół w liturgii zachowuje wierne ten sam sposób odczytywania i tłumaczenia Pisma Świętego, jaki stosował Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma Świętego z punktu widzenia *dzisiaj* tego wydarzenia, jakim jest On sam”⁷⁷. W powyższych stwierdzeniach odnajdujemy punkty ciężkości właściwe dla mistagogii. Kościół, zachowując sposób wyjaśniania Pisma Świętego „jaki stosował Chrystus”, sprawia, że to On jest mistagogiem, który wprowadza swój lud w poznanie tajemnic wiary. Wskazany sposób badania „całego Pisma Świętego”, nie jest niczym innym, jak właściwą mistagogii typologią biblijną. Wreszcie wspomniane „*dzisiaj* wyjaśnianego wydarzenia” to fakt uobecniania się celebrowanego w liturgii misterium.

Papież mówi dalej o mądrej pedagogii Kościoła, który głosi Pismo Święte i słucha go w rytmie roku liturgicznego⁷⁸. „To głoszenie i słuchanie słowa Bożego w czasie, ma miejsce w szczególności w Eucharystii oraz w Liturgii Godzin. W centrum zaś wszystkiego jaśnieje Misterium Paschalne, z którym są powiązane wszystkie tajemnice Chrystusa, oraz dziejów zbawienia, urzeczywistniające się sakramentalnie: «W ten sposób obchodząc misteria odkupienia, Kościół otwiera bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia» (KL 102)”⁷⁹.

Benedykt XVI ukazuje tutaj najgłębszą istotę misji Kościoła, który poprzez słuchanie i głoszenie słowa Bożego, w sakramentalnie urzeczywistniającym się Misterium Paschalnym Chrystusa, prowadzi ludzi do zbawienia. Wobec tak wielkiej tajemnicy nie może dziwić wołanie papieża, który wzywa „pasterzy Kościoła i współpracowników duszpasterskich do takiego formowania wszystkich wiernych, aby potrafili rozsmakować się w głębokim sensie słowa Bożego,

⁷⁵ Zob. p. 2 opracowania.

⁷⁶ VD, nr 52.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Zob. D. ZIMONÍ, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 62-71.

⁷⁹ VD, nr 52.

przedstawianego w liturgii podczas całego roku i ukazującego podstawowe tajemnice naszej wiary. Od tego uzależnione jest również właściwe podejście do Pisma Świętego⁸⁰. Apel ten skierowany jest także do odpowiedzialnych za dzieło katechezy. Wskazane zaś cele formacji wiernych, jak „rozsmakowanie się w głębokim sensie słowa Bożego” i „właściwe podejście do Pisma Świętego”, wprost domagają się zastosowania w katechezie metody mistagogicznej.

Podjmując temat wartości liturgii dla zrozumienia słowa Bożego, biskupi mieli zamiar podkreślić związek pomiędzy Pismem Świętym i działaniem sakramentalnym. Chociaż liturgia Słowa jest decydującym elementem w sprawowaniu każdego sakramentu Kościoła, to praktyka duszpasterska pokazuje, że wierni nie są świadomi tej więzi i nie dostrzegają jedności słowa i gestu⁸¹. W historii zbawienia nie ma rozdziału między tym, co Bóg *mówi* i tym, czego *dokonyje*. Podobnie w czynności liturgicznej mamy do czynienia z Jego słowem urzeczywistniającym to, co mówi. Dlatego, jak twierdzi papież, „wychowując lud Boży do odkrycia sprawczego charakteru słowa Bożego w liturgii, pomaga mu się również w zrozumieniu działania Boga w historii zbawienia i w osobistych dziejach każdego, kto do niego przynależy”⁸². Powyższy obowiązek ukazywania jedności słowa i sakramentu, zostaje zdefiniowany wprost jako „zadanie kapłanów i diakonów, zwłaszcza gdy sprawują sakramenty”⁸³. Określenie „zwłaszcza” kładzie zdecydowany akcent na liturgię, jako zasadnicze miejsce chrześcijańskiej mistagogii. W żaden sposób nie wyczerpuje ono jednak wszystkich możliwości wychowania ludu Bożego. Bez wątplenia również katecheza, w swoim wymiarze mistagogicznym, powinna podjąć to zadanie jako własne.

Jedność słowa i sakramentu ma swoje najgłębsze znaczenie w odniesieniu do celebracji eucharystycznej. Związek pomiędzy słuchaniem słowa i łamaniem chleba ukazuje Benedykt XVI w kontekście opowiadania o uczniach idących do Emaus (Łk 24,13-35). Relacja św. Łukasza, wskazywana często jako wzór katechezy mistagogicznej, przytacza jakby kolejne etapy prowadzące do rozpoznania Chrystusa. Jest tu zatem najpierw sama obecność Jezusa, następnie Jego słowa, a wreszcie pozwalający uczniom rozpoznać Go gest łamania chleba. Samo Pismo daje nam wskazówki, w jaki sposób dostrzec jego nierozzerwalny związek z Eucharystią. Dlatego, jak pisze dalej papież: „słowo i Eucharystia tak ściśle przynależą do siebie, że nie można zrozumieć pierwszego bez drugiej: słowo

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Na temat wewnętrznej jedności celebracji liturgicznej pisał Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis*, nr 44-45. Zob. także H.J. SOBECZKO, *Słowo Boże w tradycji Kościoła sprawującego liturgię*, w: *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2006, s. 50-55.

⁸² VD, nr 53.

⁸³ Tamże.

staje się sakramentalnym ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma Świętego, tak jak Pismo Święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne⁸⁴.

W tym miejscu dotykamy niezwykle istotnego tematu sakramentalności słowa. Źródłem sakramentalności słowa Bożego jest tajemnica wcielenia: „Słowo stało się ciałem” (J 1,14). Rzeczywistość objawionej tajemnicy staje się dostępna dla ludzi w ciele Syna. „W ten sposób słowo Boże może być postrzegane przez wiarę za pośrednictwem *znaku*, którym są słowa i ludzkie gesty. Wiara więc rozpoznaje słowo Boże, przyjmując gesty i słowa, w których On sam się nam ukazuje⁸⁵”.

Aby jednak wiara mogła poprawnie rozpoznać słowo Boże, konieczne jest najpierw zrozumienie sensu wypowiedzianych słów i czynionych gestów. Powyższe objaśnienia stanowiły istotę patrystycznej katechezy mistagogicznej. Również i dziś, ich adekwatne wyjaśnianie jest zadaniem katechezy, bowiem „zglobianie sensu sakramentalności słowa Bożego, może sprzyjać lepszemu zrozumieniu jednolitości tajemnicy Objawienia w «czynach i słowach wewnętrznie z sobą połączonych», przynosząc pożytek życiu duchowemu wiernych i działalności duszpasterskiej Kościoła⁸⁶”.

Słowo Boże celebrowane podczas Eucharystii odczytywane jest z *Lekcjonarza*, którego układ zmierza do ukazania jedności planu Bożego, wskazując powiązania między czytaniem Starego i Nowego Testamentu, koncentrując się na Chrystusie i Jego Misterium Paschalnym. Pomimo to, jak zauważa papież, w dalszym ciągu wierni mają trudności w uchwyceniu związków między czytaniem z obydwu Testamentów, a przez to w uchwyceniu jedności całej Biblii. Dlatego „właściwe urzędy” powinny zająć się opublikowaniem materiałów pomocniczych, ułatwiających zrozumienie proponowanych przez *Lekcjonarz* czytań⁸⁷. Należy zatem rozważyć w jakiej mierze wskazanie to odnosi się do odpowiedzialnych za katechezę⁸⁸.

Oprócz konkretnych zadań, odnajdujemy także w *Verbum Domini* sugestie i propozycje dotyczące animacji liturgicznej. Jedną z nich, jest wezwanie wszystkich duszpasterzy do sprawowania w powierzonych im wspólnotach celebracji słowa Bożego. Jak stwierdzono, celebracje te mają istotne znaczenie w przygotowaniu niedzielnej Eucharystii, dają bowiem wiernym możliwość lepszego zaznajomienia

⁸⁴ Tamże, nr 55.

⁸⁵ Tamże, nr 56.

⁸⁶ VD, nr 57.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Zob. K. SOSNA, *Liturgia słowa w katechezie*, w: *Słowo Boże w liturgii i życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2006, s. 214-216.

się z bogactwem *Lekcjonarza*. Stwarzają także szansę rozważania Pisma Świętego w poszczególnych okresach roku liturgicznego⁸⁹. Wśród wskazanych przez papieża okazji do sprawowania celebracji nie wymienia się bezpośrednio katechezy. Wiadomo jednak, że właśnie katecheza prowadzona metodą celebracji, jest doskonałym sposobem przygotowania do udziału w liturgii⁹⁰. Ojcowie synodalni zasugerowali również, aby w Kościołach przygotować stosowne miejsce, gdzie Pismo Święte będzie przechowywane między celebracjami. Księga zawierająca słowo Boże, powinna zajmować poczesne miejsce w świątyni chrześcijańskiej. Po uwzględnieniu okoliczności miejsca, uwaga ta zdaje się również odnosić do miejsc głoszenia katechezy.

Adhortacja *Verbum Domini* jednoznacznie wskazuje na liturgię, jako uprzywilejowane miejsce dla głoszenia, słuchania i celebrowania słowa Bożego. Akcentuje jednocześnie, że to liturgiczne spotkanie powinno być w sercach wiernych dobrze przygotowane. Dlatego Synod biskupów podkreśla wagę duszpasterstwa we wspólnotach chrześcijańskich, jako właściwym środowisku poznawania słowa Bożego, aby stało się ono rzeczywiście fundamentem życia duchowego. Odwołując się do wskazań soborowych, Synod wzywa do intensywniejszego duszpasterstwa biblijnego. Jak stwierdzono, „nie chodzi tu o zorganizowanie paru dodatkowych spotkań w parafii lub diecezji, ale o zweryfikowanie, czy zwyczajna działalność naszych wspólnot chrześcijańskich, w parafiach, w stowarzyszeniach i w ruchach rzeczywiście ma na celu osobiste spotkanie z Chrystusem, objawiającym się nam w swoim słowie”⁹¹.

Oдноśnie samej katechezy, papież raz jeszcze powraca do opisanego przez św. Łukasza spotkania uczniów z Jezusem w drodze do Emaus. Jest to, jak czytamy, „w pewnym sensie wzór katechezy, w której w centrum jest «wyjaśnianie Pism», jakie potrafi dać jedynie Chrystus (por. Łk 24,13-35), ukazując w sobie samym ich spełnienie”⁹². Rodząca się w uczniach nadzieja, silniejsza od wszelkiej porażki, czyni z nich przekonanych i wiarygodnych świadków Zmartwychwstałego, co, jak już wielokrotnie stwierdzono, jest celem katechetycznej mistagogii. By zatem tajemnica „Emaus” mogła uobecniać się także pośród współczesnych uczniów Zmartwychwstałego, potrzeba, aby katecheza przekazywała „w pełen życia sposób historię zbawienia i treści wiary Kościoła, aby każdy wierny uznał, że również jego egzystencja należy do tej historii”⁹³.

⁸⁹ Zob. VD, nr 65.

⁹⁰ Zob. *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999.

⁹¹ VD, nr 73.

⁹² Tamże, nr 74.

⁹³ Tamże.

3.3. *Verbum mundo* – Słowo Boże mocą dla chrześcijańskiego świadectwa i zaangażowania w świecie

Słowo Boże przekazało nam życie Boże, które nieustannie przemienia oblicze ziemi, czyniąc wszystko nowe (por. Ap 21,5). Wypowiedziane do nas słowo sprawia, że jesteśmy nie tylko adresatami Objawienia Bożego, ale także jego zwiastunami. Mając świadomość zobowiązującego wymiaru przyjęcia słowa, Benedykt XVI przywołuje stwierdzenie św. Pawła: „Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16). Tym, co Kościół głosi światu jest *Logos nadziei* (por. 1 P 3,15). Aby żyć w swojej teraźniejszości, człowiek potrzebuje wielkiej nadziei, jaką obdarza nas Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca. Dlatego też Kościół w swej istocie jest misyjny, gdyż nie możemy zatrzymywać dla siebie słów życia wiecznego⁹⁴. Synod Biskupów potwierdził więc z mocą, że konieczne jest ożywienie w Kościele świadomości misyjnej, obecnej w ludzie Bożym od samych początków. Jak czytamy w dokumencie: „nowość chrześcijańskiego orędzia nie zawiera się jednak w myśli, ale w fakcie: Bóg się nam objawił”⁹⁵. Dlatego też misji Kościoła nie można traktować jako nieobowiązkowej albo fakultatywnej części życia kościelnego. Trzeba jednak głosić nie „jakieś słowo pociechy, lecz słowo, które porusza, wzywa do nawrócenia, umożliwia spotkanie z Nim, dzięki któremu rozkwita nowa ludzkość”⁹⁶.

Ojcowie synodalni nie mają wątpliwości, że ze względu na złożony charakter obecnej sytuacji potrzebne są nowe formy skutecznego głoszenia słowa Bożego. Dlatego, jak stwierdzono: „ważne jest, by w każdej formie przepowiadania pamiętano przede wszystkim o wewnętrznym związku między przekazywaniem słowa i świadectwem chrześcijańskim. Od tego uzależniona jest wiarygodność tego, co się głosi”⁹⁷. Wskazany tutaj warunek *sine qua non* skuteczności głoszenia słowa odnosi się z całą pewnością także do katechezy. To zaś, co dopowiada papież dalej, jest już bezpośrednim nawiązaniem do mistagogii, której celem jest zawiązanie bliższych więzów ze wspólnotą wierzących. „Każdemu człowiekowi, szczególnie młodemu pokoleniom, potrzebne jest (...) wprowadzenie w słowo Boże «dzięki spotkaniu z dorosłym i jego autentycznemu świadectwu, pozytywnemu wpływowi przyjaciół i towarzyszeniu wielkiej wspólnoty kościelnej»”⁹⁸. W ten sposób ci, którzy spotykają wiarygodnych świadków Zmartwychwstałego

⁹⁴ Zob. tamże, nr 91.

⁹⁵ Tamże, nr 92.

⁹⁶ Tamże, nr 93.

⁹⁷ Tamże, nr 97.

⁹⁸ Tamże.

Pana, przekonują się o skuteczności słowa Bożego w życiu tych, którzy je przyjęli.

Zastanawiając się nad istotą mistagogii, pokazano, iż dąży ona do stworzenia szczególnej więzi pomiędzy przyjętym słowem – liturgiczną celebracją – i codziennym życiem chrześcijańskim. W tym duchu Synod przypomina o konieczności naszego angażowania się w świecie. Słowo Boże skłania człowieka do kierowania się w relacjach prawością i sprawiedliwością. Ma ono także moc ujawniania bez dwuznaczności niesprawiedliwości oraz propaguje solidarność i równość. Dlatego chrześcijańskie angażowanie się na rzecz przemiany świata ma zasadnicze znaczenie dla ewangelizacji. Synod zaleca więc odpowiednią edukację w zakresie zasad nauki społecznej Kościoła⁹⁹. To zadanie jawi się jako szczególnie istotne dla katechezy – zwłaszcza katechezy dorosłych¹⁰⁰.

Benedykt XVI stwierdza, że uczestnicy synodalnego zgromadzenia uświadomili sobie „związek istniejący między pełnym miłości słuchaniem słowa Bożego, a bezinteresowną służbą braciom; oby wszyscy wierni zrozumieli, że konieczne jest przekładanie wysłuchanego słowa na uczynki miłości, gdyż tylko w ten sposób głoszenie Ewangelii, pomimo typowych dla człowieka niedoskonałości, stanie się wiarygodne”¹⁰¹. Papież przypomina także słowa św. Augustyna, który stwierdził, iż rzeczą zasadniczą „jest, byśmy zrozumieli, że celem i pełnią Prawa, jak też wszystkich ksiąg świętych, jest miłość. (...) Zatem komu wydaje się, że rozumiał Pismo Święte lub jego część, a nie rozwija tej podwójnej miłości Boga i bliźniego, ten jeszcze niczego nie pojął”¹⁰².

Wobec powyższego można wyprowadzić twierdzenie, iż dopiero realizacja słów św. Augustyna – zaliczanego do wielkich mistagogów Kościoła – w codziennej praktyce chrześcijańskiego życia, stanie się niezaprzeczalnym dowodem, iż katechetyczne wtajemniczenie i mistagogia wypełniły swoje zadania, odkrywając sens Słowa, które Bóg skierował ku ludziom.

⁹⁹ Zob. tamże, nr 100.

¹⁰⁰ Zob. R. BUCHTA, *Katecheza dorosłych jako szansa urzeczywistnienia się dialogu Kościoła ze światem*, „Forum Teologiczne” 11 (2010), s. 145-157.

¹⁰¹ VD, nr 103.

¹⁰² Tamże.

KS. JAN KOCHEL

JAKA KATECHEZA MISYJNA (DLA POLSKI) WOBEĆ PROPOZYCJI ZAWARTYCH W *VERBUM DOMINI*?

Wielokrotnie w dziejach katechezy miał miejsce powrót do źródeł przepowiadania, czyli próba *odnowy kerygmatycznej* bądź ożywienie *świadomości misyjnej*, obecnej w ludzie Bożym od samych jej początków (por. KK 16; DM 41; RMi 1-11.33-36; VD 90-98). W świadomości nauczających powraca przekonanie, że treścią katechezy musi być żywe słowo – *kerygma*¹, a nie jakieś kompendium naukowej teologii. „Celem katechezy – przekonywał sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki – nie jest przekazanie wiary, ale to, co zmierzał osiągnąć katechumenat: poddanie życia dziecka pod panowanie Boga, urzeczywistnienie w nim królestwa Bożego. Katecheza musi zmierzać do wzbudzenia wiary pojętej jako droga zbawcza, jako nadprzyrodzona rzeczywistość kształtująca całe życie”². Uczeń ma zachwycić się radosną nowiną, zafascynować się osobą Jezusa, Jego „nową nauką” (gr. *didachè*). Musi zawołać: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą!” (Mk 1,27; por. Mt 7,29)³.

1. Ewangeliczna *nowość* – orędzie zbawienia

Współczesna sytuacja katechizowanych podobna jest do kondycji uczniów idących do Emaus (Łk 24,13-35). Oni byli smutni, niepewni, zranieni w swoich nadziejach i oczekiwaniach; mówili o Jezusie, ale ich kerygmat był niepełny;

¹ Słowo *kerygma* występuje w Nowym Testamencie stosunkowo rzadko i trudno je jednoznacznie interpretować: czy chodzi o treść orędzia, czy o czynność przepowiadania. Jego sens pokrywa się raczej z treścią głoszonej nauki i jest właściwie synonimem słowa *ewangelia*, czyli zwięzłego rozpowszechniania Dobrej Nowiny poprzez wydarzenia i słowa; por. G. FRIEDRICH, *Kerygma*, w: TWNT, t. III, red. Kittel, Stuttgart 1938, s. 715n; R. MURAWSKI, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 24n.

² F. BLACHNICKI, *Kerygmatyczna odnowa katechezy. Pisma katechetyczne*, t. I, Warszawa 2005, s. 272.

³ Benedykt XVI pisze o tym, że ze słowa Bożego rodzi się misja Kościoła, który głosi światu *Logos nadziei* (1 P 3,15); por. SS, nr 31; VD nr 91.

„zaangażowali się w coś, a teraz czują się tym czymś i kimś rozczarowani”⁴. W jakiś sposób mają żal do Jezusa albo – co podkreśla Benedykt XVI – obawiają się, że On może coś zabrać z ich życia⁵.

W jaki sposób Jezus przybliży się do takich uczniów? Jak wykląda im kerygmat?

W ewangelicznym opisie przybliży się do dwóch uczniów, dostosowuje się do ich kroków i rozpoczyna z nimi rozmowę. Trzeba tu dostrzec odwagę Jezusa: „bo to nie zawsze jest takie łatwe przyłączyć się, gdy dwie osoby gwałtownie dyskutują ze sobą; można się przecież poczuć zupełnie obco. Jezus zbliży się cierpliwie do nich, wprawia ich nieco w zakłopotanie; uczniowie nie są zbyt zachwyceni, że przyłącza się do nich jakiś obcy, mówią przecież o sprawach, które bardzo mocno ich dotykają. Mimo wszystko jednak Jezus przyłącza się i zadaje pytanie, na które otrzymuje taką mniej więcej odpowiedź: «Czego ty tu chcesz? Kim ty jesteś? Skąd ty się tu w ogóle wzięłeś? Czy ty spadłeś z Księżyca?»». Jezus nie zniechęca się gburowatością uczniów, obaj są akurat bardzo podnieceni, wzburzeni, stawia zatem drugie pytanie, które łagodzi ich nieufność i podejrzliwość: «Powiedzcie mi, co to się stało?». Zauważmy, jak delikatnie postępuje Jezus. My niekiedy chcielibyśmy od razu stłumić w sobie czy innych podobne wzburzenie, które bywa wyrazem wewnętrznych emocji. Jezus natomiast pozwala się temu wszystkiemu uzewnętrznić. Nie tłumি Jezus wzburzenia uczniów, tylko je rozwiewa. I właśnie [wtedy] ci dwaj czynią Jezusowi wykład kerygmatu. Dziwne to, ale prawdziwe. To, co mówią, wchodzi w zakres kerygmatu. Ich słowa podobne są do tych, które będą głoszone w *Dziejach Apostolskich*: „Jezus z Nazaretu, który był prorokiem potężnym w czynie i w słowie wobec Boga i całego ludu, pociągnął nas. Jednak kapłani wydali Go na śmierć i ukrzyżowali” (24,19; por. Dz 2,22-24)⁶.

W taki właśnie sposób przedstawia się kerygmat uczniów, oni dzielą się swoją wiedzą, tyle lat byli przecież w szkole Jezusa (uczęszczali na katechezę), ale to przecież dopiero połowa kerygmatu. Oni rzeczywiście obwieszczają „zbawcze wydarzenia”, te same które i my głosimy („umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebią” – por. *credo*), tylko że nie dostrzegają ich zbawczego zwieńczenia, ich jakości i końcowego dopełnienia. Tam brak nowości,

⁴ C. M. MARTINI, *Głosić Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasza*, Kraków 1999, s. 25.

⁵ BENEDYKT XVI, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu* – Rzym 24.04.2005 oraz *Przemówienie do młodych podczas ŚDM w Kolonii* – Kolonia, 18.08.2005; por. J. KOCHÉL, *Powrót młodych mędrców. Papieskie kierunki odnowy katechezy młodzieżowej*, Kat 49 (2005) 10, s. 61-63.

⁶ C. M. MARTINI, *Głosić Jezusa*, dz. cyt., s. 26n.

radości, entuzjazmu; tam jest lęk, smutek, pretensje, rozczarowanie... Dlatego Jezus reaguje tak ostro: *O nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia w Boga Ojców, Boga wiernego!* (24,25). Nie jesteście w stanie zaufać obietnicy i działaniu Boga. Zawsze chcecie mierzyć wszystko swoją miarą, a wedle waszej miary Jezus nigdy nie powinien był wyzwolić Izraela w ten sposób, lecz tak, jak wy uważacie za słuszne. On uczynił to w inny sposób, a zatem – myślicie – sprawa się nie udała. Czyż plan Boga nie mógł być inny niż wasz plan? Dlaczegoż nie ufacie Jego planowi? [...]. Wokół tego rozwija się cała katecheza Łukaszcza: ukazuje ona ciągłość zbawczego planu Boga, który obejmuje całą historię, a od nas wymaga bezwarunkowego zaufania, wymaga serca, które jest skore do uwierzenia, zawierzenia. Zawierzenie jest dla nas najtrudniejsze i jest niemożliwe bez pomocy Bożego Ducha. Za każdym razem, kiedy próbujemy radzić sobie o własnych siłach, stajemy się znów ofiarą czysto ludzkich wyobrażeń o planach Boga, co siłą rzeczy prowadzi nas do poczucia rozczarowania i klęski. Z przerażeniem stwierdzamy, jak mało mamy wiary i jak jesteśmy bezsilni; nie potrafimy sprostać historii, sprostać różnym sytuacjom, jeśli nie zaufamy całkowicie potędze Boga, jeśli nie powierzymy Mu się w akcie zaufania, który znów tylko On sam może w nas wzbudzić. Jezus, żeby wzbudzić w nas taką ufność, przedkłada na pełny kerygmat i mówi: „Właśnie to wydarzenie, które tak ciężko przeżyliście, dokładnie to, czego nie umiecie pojąć, należy do planu Boga: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swojej chwały?* Czyż wedle miary Boga nie musiało się stać *to*, co wedle was nie miało racji zaistnienia – czyż nie musiało się to stać na chwałę Pana, a zatem i na chwałę Kościoła⁷.

Widzimy, jak Jezusowe słowa tworzą stopniowo nową atmosferę. Łukasz nie mówi nam, że uczniowie natychmiast uwierzyli. Natomiast jako pierwszy skutek wymienia ustąpienie agresji u uczniów; stali się oni gościnni, zaprosili Jezusa, żeby spędził z nimi jeszcze trochę czasu. Później zaprosili Go na posiłek i posadzili na głównym miejscu przy stole. Stopniowo też zaczęły im się otwierać oczy i zrozumieli Pisma. Wszystko to rodzi się w atmosferze braterstwa. Emocje ucichły, ale nie dlatego, że zostały stłumione, tylko rozpoznane i rozjaśnione przez obecność Pana⁸.

Czyż dziś nie chodzi właśnie o taką *nowość* przekazu katechetycznego – *nowość w zapale, w metodach i w swym wyrazie*, nowość zmieniającą atmosferę zajęć katechetycznych, inicjującą dialog i spotkanie z ludźmi młodymi? Czy ewangelizacja nie aktualizuje się w konkretnych formach i obszarach, wyznaczających określony dynamizm odnośnie do praktyki, a są to różne

⁷ Tamże, s. 29n.

⁸ Tamże.

momenty⁹ tego, co nazywa się procesem ewangelizacyjnym czy reewangelizacyjnym?

2. Próby nauczania *kerygmatycznego* – programy ewangelizacyjne

W ostatnich latach w polskich realiach podjęto trzy próby nauczania kerygmatycznego – próby ponownego zacieśnienia więzów z Pismem Świętym. Chodzi o odnowę nauczania *kerygmatycznego* w katechezie polskiej, rozpoczętą w latach 70¹⁰; następnie – brutalnie przerwany przez stan wojenny – program ewangelizacji *Ad Christum Redemptorem* ks. F. Blachnickiego¹¹ oraz rozwijający się od lat 90. projekt *Redemptoris missio* szkół nowej ewangelizacji¹².

Odnowa kerygmatyczna zainicjowana została już w latach 60., a urzędowo weszła w życie wraz z zatwierdzeniem nowego programu nauczania katechezy z roku 1971. W rozwoju tego kierunku, który w pierwszym rzędzie był zainteresowany wcieleniem Słowa Bożego w życie katechizowanych, od strony teoretycznej ważną rolę odegrał ks. F. Blachnicki († 1987), a od strony praktycznej ks. J. Charytański SJ († 2009). Pierwszy był autorem licznych artykułów przybliżających idee nauczania kerygmatycznego. Katecheza nie może być jedynie popularyzowaniem teologii, lecz winna być głoszeniem Ewangelii. Wbrew dotychczasowym poglądom – sprowadzającym katechetykę do nauk pedagogicznych – stwierdza, że należy ją rozpatrywać na płaszczyźnie pastoralnej; rzeczywistość bowiem, którą się zajmuje jest rzeczywistością objawioną: Bóg wzywa i oczekuje odpowiedzi człowieka.

⁹ *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* (1997) przypomina: „Proces ewangelizacyjny jest konsekwentnie podzielony na etapy lub «momenty istotne»: działalnie misyjne dla niewierzących i dla żyjących w obojętności religijnej; działanie katechetyczno-wtajemniczające dla tych, którzy wybierają Ewangelię, i dla tych, którzy czują potrzebę uzupełnienia lub odnowienia swego wtajemniczenia; działanie duszpasterskie dla już dojrzałych wiernych chrześcijan w łonie wspólnoty chrześcijańskiej” (DOK 49).

¹⁰ Por. R. MURAWSKI, *Etapy rozwoju katechezy*, AK 91 (1978), s. 62-70; K. PANUŚ, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków 2001, s. 77-81; R. CZEKAŁSKI (red.), *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, Kraków 2001, s. 99-177; E. ALBERICH, *Katecheza kerygmatyczna*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, Warszawa 2007, s. 424-428; A. KICIŃSKI (red.), *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, Poznań 2007; P. MAKOSA (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwanie koncepcji*, Lublin 2010; A. OFFMAŃSKI, *Koncepcja katechezy o charakterze ewangelizacyjnym według zasad katechumenatu*, Szczecin 2010.

¹¹ A. WODARCZYK, *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 405-417.

¹² W. SZLACHETKA, *Fenomen szkół nowej ewangelizacji*, Kraków 2011.

Ks. J. Charytański stanął na czele zespołu, który podjęli próbę wcielenia w życie wspomnianych idei, opracowując serie podręczników: *Katechizm religii katolickiej* oraz *Bóg z nami*¹³. Wydaje się, że nie do końca odpowiadały one zakładanym w nich ideom nauczania kerygmatycznego, choć zdecydowanie pomogły odejść od podawania tylko informacji (katechizmowych) ku kształtowaniu świadomości wiary, dzięki czemu młody chrześcijanin powinien umieć dokonywać właściwych wyborów, kierując się Ewangelią¹⁴. Ks. F. Blachnicki z kolei okazał się prekursorem kerygmatycznej odnowy katechezy w Polsce¹⁵. Ścisły związek ewangelizacji i katechezy, dwu odrębnych form posługi Słowa, stało się pastoralnym zadaniem Kościoła wymagającym wielkiego zaangażowania wszystkich odpowiedzialnych za nauczanie, inicjację i wychowywanie w wierze¹⁶. Dyrektorium katechetyczne mówi wyraźnie o *katechezie w procesie ewangelizacji* i stwierdza, że „często osoby, które uczestniczą w katechezie, w rzeczywistości potrzebują prawdziwego nawrócenia (...). W *misio ad gentes* to zadanie jest realizowane przez «prekatechumenat». W sytuacji wymaganej przez «nową ewangelizację» realizuje się ono za pośrednictwem «katechezy kerygmatycznej», którą niektórzy nazywają «prekatechezą», ponieważ inspirowana prekatechumenatem jest propozycją Dobrej Nowiny w relacji do trwałego wyboru wiary (...). Odnowa katechetyczna powinna opierać się na tej uprzedniej ewangelizacji misyjnej” (DOK 62).

W praktyce pastoralnej w ostatnich latach daje się zauważyć rozwój nowych form przepowiadania słowa Bożego i pojawienie się takich, które wprost wiążą się z ewangelizacją, a zarazem mają charakter katechetyczny. Chodzi o fenomen szkół nowej ewangelizacji. Pojawienie się tych form w polskich realiach mobilizuje do poświęcenia większej uwagi tym nowym sposobom realizacji misji ewangelizacyjnej Kościoła, angażującym zwłaszcza świeckich

¹³ J. CHARYTAŃSKI, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce*, Kraków 2001, s. 56-75.

¹⁴ A. OFFMAŃSKI, *Z pokolenia nieustannie poszukujących. Wkład Jana Charytańskiego SJ w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetów w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, dz. cyt., s. 159-177.

¹⁵ F. BLACHNICKI, *Kerygmatyczna odnowa katechezy. Pisma katechetyczne I*, Warszawa 2005; Tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002; por. M. MARCZEWSKI, *Od duszpasterstwa do ewangelizacji. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987)*, w: *Sto lat polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, dz. cyt., s. 99-140; Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. *W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Ewangelizacja i katecheza podstawowym zadaniem Kościoła*, w: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Città del Vaticano 1987, s. 9-12; P. NONIS, *Ewangelizacja a katecheza*, w: *Nowa ewangelizacja*, Kolekcja Communio 8, Poznań 1993, s. 100n; P. CHIARETTI, *Catechesi evangelizzatrice e progetto pastorale*, „Catechesi” 1 (1984), s. 5-20.

katolików¹⁷. W. Szlachetka – autor najnowszych badań pastoralno-socjologicznych nt. szkół nowej ewangelizacji – dochodzi do przekonania, że „zauważalna jest wyraźna aprobata, wsparcie i zainteresowanie ośrodkami ewangelizacyjnymi zarówno ze strony duchownych, jak i świeckich, co rodzi nadzieje, że szkoły ewangelizacji, jako ośrodki odnowy życia religijnego i «budzenia wiary», na stałe wpiszą się w obraz duszpasterstwa w Polsce»¹⁸. Przy czym każda z funkcjonujących w Polsce szkół nowej ewangelizacji jest inna. Szkoły te zabiegają bowiem o to, aby pozostać „szkołami”, co oznacza, że celem ich działania nie jest przekształcanie się w jeden z wielu ruchów w Kościele, ale służba grupom, wspólnotom i stowarzyszeniom działającym w Kościele. Nie wyklucza to również posługi na rzecz katechezy, czego wymownym dowodem są materiały do pracy z młodzieżą w ramach katechezy parafialnej przygotowującej do sakramentu bierzmowania¹⁹. „Ostatecznym [jednak] celem ich działania jest służba wspólnotom parafialnym, tak aby duszpasterstwo nie zamykało się i nie ograniczało do osób, które na co dzień uczestniczą w życiu Kościoła, lecz by parafie były wrażliwe i gotowe do poszukiwania tych, którzy zwątpili”²⁰.

3. Potrzeba misyjnego zorientowania katechezy

Co jakiś czas powraca w refleksji katechetycznej potrzeba uwzględnienia wymiaru misyjnego w katechezie: chodzi o przepowiadanie o charakterze ewangelizacyjnym, czyli stałe rozbudzanie wiary oraz formowanie świadomości misyjnej ludu chrześcijańskiego, który z natur swej jest misyjny (por. DM 2, 35; CT 13, 24; VD 94)²¹.

Temat ten był przedmiotem obrad Europejskiej Ekipy Katechetycznej w Lizbonie w 2008 roku²² oraz powraca w refleksji katechetów, którzy widzą potrzebę misyjnego zorientowania katechezy²³.

¹⁷ W. SZLACHETKA, *Fenomen szkół nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 77-154; M. WÓJCIK, *Re-ewangelizacja w posłudze Szkoły Nowej Ewangelizacji Diecezji Gliwickiej*, Opole 2008 (mps BUO); A. ZELMA, *Katolicka Szkoła Nowej Ewangelizacji św. Filipa jako jedna z form permanentnej formacji świeckich katolików*, w: *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwanie koncepcji*, red. P. Mąkosa, Lublin 2010, s. 227-242.

¹⁸ W. SZLACHETKA, *Fenomen szkół nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 266.

¹⁹ *Młodzi na progu. Materiały do pracy z młodzieżą przy parafii. Przygotowanie do bierzmowania*, A. Sepiolo, red. J. Kasperczyk, J. Kochel, Gliwice 2010.

²⁰ W. SZLACHETKA, *Fenomen szkół nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 266.

²¹ A. SEUMOIS, *Katecheza misyjna (dzieje – pojęcie)*, w: *Słownik katechetyczny*, dz. cyt., s. 429-438.

²² E. BIEMMI, A. FOSSION (red.), *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, Bruxelles 2009; por. *Catechesi missionaria*, “Catechesi” 78 (2008-2009) nr 3-4.

²³ Por. J. HOFINGER, *Evangelization and Catechesis. Are we really proclaiming the Gospel?* New York 1976; J. GAVAERT, *Prima evangelizzazione (Studia e ricerche di catechetica n. 13)*,

Papież Benedykt XVI wyraźnie – w ostatnim czasie – daje Kościołowi do zrozumienia, że potrzeba odnowić nasze myślenie (świadomość), przepowiadanie i zaangażowanie misyjne. W październiku 2010 r. w niedzielę misyjną zapowiedział, że następne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów w 2012 r., będzie poświęcone tematowi „Nowa ewangelizacja dla przekazania wiary chrześcijańskiej”. Papież żywi przekonanie, że zadaniem misjonarza nie jest zrewolucjonizowanie świata, ale jego przemiana, czerpiąc siłę od Jezusa Chrystusa, który „wzywa nas do stołu swego Słowa i Eucharystii, abyśmy zakosztowali daru Jego obecności, kształcili się w Jego szkole i z coraz większą świadomością żyli w jedności z Nim, Nauczycielem i Panem” (por. *Orędzie na 84. Światowy Dzień Misyjny*, Watykan 6 lutego 2010). W maju 2011 roku przypomniał, że jego „umiłowany Poprzednik” – bł. Jan Paweł II odnowił misję *ad gentes*, a jednocześnie wsparł nową ewangelizację. Podczas rozważania południowego zauważył, że „ewangelizacja jest powołaniem Kościoła także dzisiaj. Dotyczy to zarówno ziem, których nie zrosiła jeszcze żywa woda Ewangelii, jak i terenów, gdzie istnieją co prawda pradawne korzenie chrześcijaństwa, jednak potrzebują one nowych ożywczych soków, by przynieść dorodne owoce radości wiary” (KAI, 29 maja 2011). W czerwcu 2011 r. w czasie podróży do Chorwacji nawiązując do głównego celu swej podróży – udziału w Narodowym Dniu Chorwackich Rodzin Katolickich – papież mówił o misyjnej roli rodzin chrześcijańskich i wyraził uznanie, że dziś wiele rodzin ma coraz większą świadomość swego powołania misyjnego i angażuje się w świadczenie o Chrystusie Panu. Znowu przypomniał słowa bł. Jana Pawła II, iż „prawdziwa rodzina, oparta na małżeństwie, jest sama w sobie dobrą nowiną dla świata” i że „w Kościele nadeszła godzina rodziny, która jest także godziną rodziny misyjnej”. „Pokazujcie własnym świadectwem życiowym, że można kochać, jak Chrystus, bez zastrzeżeń, że nie trzeba się lękać zaangażowania dla innej osoby! Cieszcie się ojcostwem i macierzyństwem! Otwarcie na życie jest znakiem otwarcia na przyszłość, zaufania w przyszłość (...). Dobro rodziny jest także dobrem Kościoła” – stwierdził Benedykt XVI (KAI, 4 czerwca 2011). W odniesieniu do młodych mówiło się, że Benedykt XVI przyjechał do Chorwacji rozegrać bardzo ważny mecz. I wbrew krakaniu świeckich mediów ten mecz wygrał. Nie miało o tym wątpliwości 30 tysięcy młodych na wieczornym spotkaniu na placu w sercu Zagrzebia. Gdy po całym dniu oficjalnych spotkań przyjechał na wieczorną modlitwę młodych, plac eksplodował, a młodzi zaczęli skandować: „Papa mi te volimo!” (Papieżu, Kochamy cię!). Cóż

Torino 1990; J. KOCHEL, *Katecheza ewangelizacyjna*, HW 12 (2001) nr 1, s. 19-38; P. MAKOSA, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 373-533.

z tego, że homoseksualiści urządzili „przypadkowo” tego dnia w Zagrzebiu swój festiwal? Przeszedł bez echa. Jak refren zaś w homilii do młodych powracały słowa: „Nie bójcie się powierzyć swego życia Jezusowi (...). Nie ulegajcie pokusie pokładania absolutnego zaufania w posiadaniu, w rzeczach materialnych, nie chcąc dostrzec prawdy, która sięga dalej, jak gwiazda wysoko na niebie, do kąd pragnie prowadzić was Chrystus. Pozwólcie się prowadzić ku wyżynom Boga” – wzywał młodych papież. Młodzi Chorwaci pokazali, że są wspólnotą „do tańca i do różańca”. Przez kilka minut adorowali Najświętszy Sakrament w absolutnej ciszy. To zrobiło wielkie wrażenie na Ojcu św. (KAI, 5 czerwca 2011). Jeszcze mocniej ten dialog Kościoła (papieża) z młodymi i ich autentyczne świadectwo żywej wiary wybrzmiało podczas Światowych Dni Młodzieży w Madrycie, 16-21 sierpnia 2011 roku²⁴.

Misje we współczesnym świecie winny oprzeć się na tradycyjnych formach i wspólnotach. Podobnie posługa katechetyczna nie może zatracić charakteru misyjnego, czyli obowiązku realizacji swego podstawowego zadania – *głoszenia Ewangelii zbawienia wszystkim narodom* (por. Mt 28,19; Łk 24,47; Dz 1,8). Musi stale pamiętać o Jezusowym nakazie *missio ad gentes*, czyli otworzyć swego rodzaju „dziedziniec pogan” (Benedykt XVI)²⁵ lub „katedrę dla niewierzących” (kard. C.M. Martini)²⁶, gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie, którzy Go nie znają lub zagubi sens swoje wiary i żyją bez Niego (obojętni/oddaleni religijnie).

Papież Benedykt XVI przypomina, że są ludzie, którzy nie chcą się czuć przedmiotem misji. Ewangelizacja czy też reewangelizacja rozumiana jako przepowiadanie *kerygmatu* ma szanse zaistnienia i powodzenia tylko i dopiero wtedy, gdy ten, kogo Kościół spotyka na swojej drodze, poczuje się współpodmiotem misji. Otwarcie, które zawsze jest uprzednim działaniem Ducha Świętego w sercu człowieka, jest warunkiem *sine qua non* ewangelizacji. Stąd też jego usilne zabieganie o kontynuację idei i programu „nowej ewangelizacji”, sformułowanych przez poprzedników: Pawła VI (*Evangeli nutiandi*) i Jana Pawła II (*Redemptoris misio; Novo millennio ineunte*).

Opcja preferencyjna na rzecz przepowiadania o charakterze misyjnym – katechezy ewangelizacyjnej pojawia się również w ostatnich dokumentach Kościoła, chodzi zwłaszcza o adhortację apostolską *Verbum Domini* (2010) oraz *Lineamenta*

²⁴ Warto prześledzić relacje prasy katolickiej z tych wydarzeń oraz specjalną stronę internetową poświęconą ŚDM – Madryt 2011; por. <http://www.madryt2011.pl/index.php/> [10.09.2011].

²⁵ <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,5085,benedykt-xvi-o-laickosci-i-dziedzincu-pogan.html/> [10.09.2011]; por. A. DRAGUŁA, „Spermologos” – *od areopagu do dziedzińca pogan*, „Wieź” 7 (2011), s. 120-128.

²⁶ J. KOCHÉL, *Katedra dla niewierzących*, AK 137/1 (2001), s. 48-60.

zapowiadanego Synodu Biskupów pt. *Nowa ewangelizacja jest skierowana do chrześcijan, którzy oddalili się od Kościoła* (2011). Pierwszy z nich przypomina o pierwszeństwie wymiaru biblijnego w katechezie²⁷. Wzorem jest tutaj katecheza misyjna i ewangelizacyjna w drodze do Emaus (por. Łk 24,1-35), w której „centrum jest «wyjaśnienie Pisma», jakie może dać jedynie Chrystus (24,27-28), ukazując w sobie samym ich spełnienie” (VD 74). Biblijna animacja katechezy powinna polega na przepelnieniu i przeniknięciu „myślą, duchem i podstawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami, a także przypomnieć, że katecheza będzie o tyle bogatsza i skuteczniejsza, o ile odczytywać będzie słowa według myśli i ducha Kościoła...” (VD 74; por. CT 27; DOK 127; PDK 58-61). Katecheza ma powrócić do źródeł i tam szukać sposobów skutecznego przepowiadania – komunikowania wiary²⁸. Kard. Ch. Schönborn przekonuje, że „pierwszą podstawową katechezą jest Ewangelia, czyli to, co uczniowie Jezusa zapisali o Jego życiu, Jego działalności, o Nim samym. Poprzez Ewangelię On sam staje się katechetą, prowadzącym nas ku sobie przez swoje słowo i życie”²⁹. Z tym wiąże się – zdaniem Benedykta XVI – przepowiadanie współczesnemu światu *Logosu nadziei* (1 P 3,15), czyli katecheza ewangelizacyjna nasycona treściami biblijnymi, sporządzona w języku przystosowanym do czasu i osób, oczekujących uzasadnienia nadziei, jaka jest w nich, dodających „im odwagi do realizacji ich powołania misyjnego przez świadectwo, dialog i głoszenie” (DOK 194)³⁰. Wszyscy ochrzczeni są odpowiedzialni za takie przepowiadanie. „Słowo [samo] oświeca, oczyszcza i nawraca; my jesteśmy jedynie sługami” – przekonuje Papież (VD 93). Nie można zatem ograniczyć się do duszpasterstwa „zachowawczego”, katechezy szkolnej, nauczania katechizmowego, potrzebny jest przede wszystkim nowy zapał misyjny, gdyż „wielu chrześcijan potrzebuje, aby na nowo głoszone im z przekonaniem słowo Boże, by mogli konkretnie doświadczyć mocy Ewangelii. Tylu jest braci [i siostr] «ochrzczonych, ale niewystarczająco ewangelizowanych»” (VD 96). Nowość «ewangelizacji» czy «katechezy ewangelizacyjnej» nie polega na szukaniu wśród nowych technik głoszenia,

²⁷ J. KOCHEL, *Prymat słowa Bożego w katechezie*, Kat 53 (2009) 12, s. 4-10; Tenże, *Biblijna animacja katechezy*, Kat 55 (2011) 3, s. 11-19.

²⁸ Z. BARCIŃSKI, *Orędzie biblijne na katechezie, czyli o ślepotcie i jej przewyciężaniu*, Kat 51 (2007), nr 6, s. 64n; Tenże, *Przestrzeń pytań. Co dalej z katechezą szkolną*, TPow 38 (2006), s. 23; por. J. KOCHEL, *Katecheza u źródeł Ewangelii*, Poznań 2006.

²⁹ Ch. SCHÖNBORN, *Jezus jako Chrystus. Katechezy wiedeńskie*, tł. J. Kubaszczyk, Poznań 2005, s. 13.

³⁰ J. KOCHEL, „Usprawiedliwić wiarę, uzasadnić nadzieję”. *Potrzeba katechezy ewangelizacyjnej w parafii*, w: *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii* (OBT 91), red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2006, s. 145-157; P. NAPIERAŁSKI, *Katecheza nadziei dla młodych w nauczaniu Jana Pawła II*, Opole 2011 (mps BUO).

lecz przede wszystkim w powrocie do entuzjazmu, wsłuchiwaniu się w słowo Boże, zaufaniu w działanie Ducha Świętego, który „przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2,47). Nie brakuje nam ani treści, ani metod, środków czy pomocy katechetycznych. Tym, co jest konieczne to radość i entuzjazm życia chrześcijańskiego, która wypływa z kontemplacji (modlitwy nad Słowem). Tylko ten, który *widział* i *słyszał* o Słowie Życia (1 J 1,1), może naprawdę zaświadczyć o Chrystusie i pociągać do Niego innych (por. EN 22; VD 97-98).

Drugi dokument, czyli *Lineamenta* przed Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów nt. nowej ewangelizacji, ma zachęcić do refleksji również nas katechetów. W naszą stronę sformułowane zostały ważne pytania, na które mamy obowiązek poszukiwać odpowiedzi³¹. W ostatnich dziesięcioleciach wiele konferencji episkopatów zaangażowało się w *proces zmiany programów katechetycznych* i samych *katechizmów*:

- W jakim stanie są te inicjatywy?
- Jakie pozytywne skutki przyniosły w procesie przekazu wiary? Z jakimi trudnościami i przeszkodami musiały się zmierzyć?
- Jakich narzędzi w tym procesie przemian dostarczył *Katechizm Kościoła Katolickiego (Kompendium* czy też najnowszy *Katechizm dla młodych Youcat*)?
- Co robią poszczególne wspólnoty chrześcijańskie (parafie) oraz różne grupy i ruchy, aby rzeczywiście zapewnić katechezę, która by była jak najbardziej kościelna oraz zaplanowana w sposób najbardziej harmonijny i zgodny z innymi podmiotami kościelnymi?
- Biorąc pod uwagę aktualne przemiany kulturowe, jakie są główne problemy pedagogiczne, wobec których katechizacja naszych Kościołów jest najbardziej bezradna i bezbronna?
- W jakiej mierze katechumenat został przyjęty jako model, w odniesieniu do którego należy przygotowywać programy katechezy i wychowania do wiary w naszych wspólnotach chrześcijańskich?

Przełomowa sytuacja, w jakiej znajduje się Kościół, wymaga od niego *nowego stylu ewangelizacji*, nowej gotowości do uzasadniania naszej wiary i nadziei, która jest w nas, dlatego:

- W jakiej mierze Kościoły lokalne zdołały uświadomić ten nowy wymóg wspólnotom chrześcijańskim? Jakie przyniosło to rezultaty? Jakie trudności i opory napotkało?

³¹ Por. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html [10.09.2011].

- Czy pilna potrzeba nowego głoszenia misyjnego stała się normalnym elementem działalności duszpasterskiej we wspólnotach? Czy utrwaliło się już przekonanie, że misję przeżywa się również w naszych lokalnych wspólnotach chrześcijańskich, w normalnych sytuacjach naszego życia?
- Jakie inne podmioty, obok wspólnot, ożywiają tkankę społeczną, wnosząc w nią orędzie Ewangelii? Jakimi działaniami i metodami? Z jakimi skutkami?
- W jaki sposób dojrzała w poszczególnych wiernych świadomość bycia powołanymi w pierwszej osobie do głoszenia Ewangelii? Jakie doświadczenia można w tym względzie przytoczyć?

Oto konkretne wyzwania pastoralno-katechetyczne, które stawia przed nami Kościół w kontekście XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów.

KS. KAZIMIERZ MISIASZEK

VERBUM DOMINI **ZAPROSZENIEM DO WYCHOWANIA** **INKULTUROWANEGO**

Adhortacja apostolska Benedykta XVI o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini* (VD), z 30 września 2010 roku, nie dotyczy jedynie kwestii zasad interpretacyjnych Pisma Świętego. Jest dokumentem o wiele bogatszym, zawierającym treści, które można potraktować jako źródło inspiracji dla katechezy i wychowania chrześcijańskiego. Szczególnie jest to widoczne w tych częściach adhortacji, w których papież rozważa pojęcie i proces inkulturacji wiary oraz inkulturacji Ewangelii. Inkulturacja bowiem stała się od pewnego czasu, szczególnie od pontyfikatu Jana Pawła II, jednym z istotnych wymiarów pedagogii wiary. Warto więc zapytać, jak przedstawia się w nauczaniu obecnego papieża wychowanie z punktu widzenia inkulturacyjnego?

1. Pojęcie i proces inkulturacji

Genezę pojęcia inkulturacji najczęściej wiąże się z narodzeniem antropologii, a szczególnie tzw. antropologii misyjnej, w obszarze której wykształciła się idea inkulturacji. Natomiast pierwszym misjologiem, który użył pojęcia „inkulturacja”, był P. Charles (1953). Termin ten jest wyraźną transkrypcją, błędną zresztą, antropologicznego pojęcia *enculturation*¹. Według L.J. Luzbetaka, pojęcie inkulturacji należy łączyć z orientacjami kontekstualnymi w antropologii misyjnej, w których mówi się o rozmaitych procesach, przez które lokalny Kościół integruje treść Ewangelii („tekst”) ze swą lokalną kulturą („kontekst”). „Tekst i kontekst muszą stopić się w ową jedną, zamierzoną przez Boga rzeczywistość zwaną «chrześcijańskim życiem»”². Obecnie termin „inkulturacja” jest używany przede wszystkim w znaczeniu teologiczno-pastoralnym. W odróżnieniu od antropologicznego

¹ Zob. J. GEVAERT, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Torino 1993, s. 33.

² L.J. LUZBETAK, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 83.

pojęcia akulturacji, które oznacza proces zmian, jakie rodzą się w postawach i zachowaniach osób lub grup społecznych w wyniku spotkania osób z różnych kultur, inkulturacja odnosi się do charakterystycznego, podstawowego procesu wprowadzania chrześcijaństwa w kultury niezachodnie, nieeuropejskie i jest kategorią teologiczną, gdyż inkulturacja wiąże się z chrystianizacją określonej kultury. A różnica między akulturacją a inkulturacją dotyczy podmiotu: w akulturacji jest nim misjonarz i jego praca, w inkulturacji – dzieło kultury, która przyjmuje orędzie ewangeliczne, aby wyrazić je przy pomocy środków i form obecnych w danej kulturze. Obecnie termin inkulturacja stosuje się także do wszystkich procesów o charakterze ewangelizacyjnym, katechetycznym i wychowawczym.

Jeszcze przed Synodem Biskupów na temat katechizacji (1977) Y. Congar podał dość jasną i ścisłą definicję inkulturacji: „Inkulturacja: wrzucać ziarno wiary w kulturę i je rozwijać, posługując się środkami i geniuszem określonej kultury”³. Później, biskup R. Coffy, mówiąc o Synodzie z 1977 r., cytował tę myśl Congara: „Inkulturacja oznacza, że chrześcijaństwo (wiara katolicka), musi być wrzucane w ziemię, jak ziarno, określonej kultury, w określony obszar socjo-kulturowy człowieka, i musi ono znaleźć własny sposób wyrażania się, wychodząc od samej kultury. To jest niezmiernie trudny problem”⁴. Natomiast P. Arrupe pragnął, aby doświadczenie inkulturacji stało się zasadą inspiracji, a zarazem normą w relacjach wiary i kultury, doprowadzając do jej przemiany czy przekształcenia tak, aby w jego wyniku mógł się rozpocząć proces tworzenia nowej kultury⁵. Sam natomiast Synod odniósł się już do inkulturacji w jej funkcji katechetycznej, stwierdzając, że „Orędzie ewangeliczne winno się zakorzeniać w kulturach ludzkich, przyjmując je i przetwarzając. W tym sensie można powiedzieć, że katecheza jest narzędziem włączenia w kulturę (inkulturacja). Znaczy to, że katecheza rozwija się i równocześnie oświeca od wewnątrz formy życia tych, do których się zwraca. Wiara chrześcijańska, dzięki katechezie, winna być wszczepiona w kultury. Prawdziwe «wcielenie» wiary przez katechezę zakłada proces nie tylko «dawania», ale i «otrzymywania»⁶. Oznacza to, że obydwie strony tego dialogu wiary i kultury wzajemnie się ubogacają: kultura otrzymuje potrzebne jej siły do własnego procesu doskonalenia, wiara natomiast zostaje ubogacona

³ Y. CONGAR, *Cristianesimo come fede e come cultura*, „Il Regno Documenti” 21(1976) nr 2, s. 38-43.

⁴ R. COFFY, *Synode-Catéchèse*, „Catéchèse” 18 (1978) nr 70, s. 89.

⁵ Zob. P. ARRUPE, *Lettre sur l'inculturation*, w: *Ecrits pour évangéliser*, Paris 1986, s. 169-170 (cyt. za M. KOWALCZYK, *Inkulturacja katechetyczna. Analiza współczesnej katechezy w świetle francuskich badań teologicznych*, Gniezno 1998, s. 23).

⁶ SYNOD BISKUPÓW 1977, *Współczesna katecheza, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Orędzie do Ludu Bożego*, nr 5.

wartościami danej kultury, w efekcie uznając je za własne, służące do wyrażenia w sposób bardziej skuteczny treści Objawienia.

Wydaje się, że są to próby bardziej dokładnego określenia inkulturacji, jakie wcześniej padły w *Evangelii nuntiandi*, podane przez papieża w formie zadania: „przyswojenie sobie trzonu ewangelicznego orędzia, i bez najmniejszej zmiany zasadniczej prawdy, przełożenie go na język zrozumiały dla miejscowych ludzi, a potem głoszenie go w tym języku”⁷. W inkulturacji bowiem nie chodzi tylko o język, ile najbardziej o całościowe ujęcie procesów wynikających ze spotkania wiary i kultury.

Dla zrozumienia istoty inkulturacji warto zwrócić się do L.J. Luzbetaka, który postrzega ten proces od strony realizacji podstawowych, jak się wydaje, warunków:

- Pierwszorzędnymi adresatami i wykonawcami inkarnacji Ewangelii są lokalne wspólnoty chrześcijańskie i Duch Święty, nie zaś Kościół wysyłający czy Kościół powszechny.
- Uznaje się wagę i znaczenie zakładania Kościoła instytucjonalnego, jednak bezpośrednim celem misji jest głoszenie Królestwa Bożego i zbawienie.
- Najwyższym celem inkarnowania Ewangelii jest wzajemne wzbogacenie, przynoszące korzyść nie tylko lokalnej społeczności chrześcijańskiej, ale również Kościołowi powszechnemu i Kościołowi wysyłającemu.
- Głębina kulturowej penetracji i identyfikacji z Ewangelią jest nieporównywalnie większa w kontekstualizacji niż w tradycyjnych akomodacjach.
- Jakkolwiek pierwotne procesy są niezwykle ważne, główne procesy inkulturacji są związane z wszelkimi integracyjnymi procesami, w ramach których Kościół lokalny integruje przesłanie ewangeliczne z rozumieniem własnej kultury⁸.

W literaturze na temat inkulturacji kładzie się nacisk na pojęcie „ziarno”, „zarodek”. Pragnie się przez to podkreślić następujący aspekt ewangelizacji: ziarno wyrasta z konkretnej gleby i konkretnego środowiska, w którym było siane i tylko w nim następuje jego konieczny wzrost, aż do dojrzałości. Analogicznie, Ewangelia musi wyrastać z kultury, gdzie była głoszona, aby nastąpił jej wzrost, rozwój i aby mogła rzeczywiście wyjaśniać różne sytuacje życiowe. Z punktu widzenia teoretycznego i na poziomie zasad należy uważać kulturę nie tylko za punkt wyjścia dla ewangelizacji i przepowiadania, ale za element konieczny, aby Ewangelia mogła w pełni rozbrzmiewać⁹.

⁷ EN, nr 63.

⁸ Zob. L.J. LUZBETAK, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy antropologii misyjnej*, dz. cyt., s. 83-84.

⁹ Zob. J. GEVAERT, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, dz. cyt., s. 35.

Tak rozumiana inkulturacja znalazła swój pełny wyraz w nauczaniu Jana Pawła II. Wskazywał na nią w wielu swoich dokumentach, jak chociażby w encyklikach *Slavorum apostoli* (1985), *Redemptoris missio* (1990), w adhortacjach *Catechesi tradendae* (1979), *Ecclesia in Europa* (2003), w licznych przemówieniach i przesłaniach. Najbardziej wyrazistym przykładem w tym zakresie może być jego przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli świata uniwersyteckiego Kamerunu, które wygłosił w Jaunde, 13 sierpnia 1985 roku: „Ewangelizacja nie może nie wykorzystywać elementów różnych kultur. Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą byłby dramatem. Elementy pozytywne, wartości duchowe człowieka afrykańskiego muszą zostać z nią zespolone. Chrystus przyszedł, aby tego dokonać. Wymaga to *nieśląbnącego wysiłku na rzecz inkulturacji*, aby wiara nie pozostawała czymś powierzchownym. Jednocześnie jednak nie należy zapominać, że Orędzie Ewangeliczne ma za zadanie nie tylko utwierdzenie tego, co ludzkie; pełni ono także *rolę profetyczną i krytyczną*. Wszędzie, tak w Europie, jak i w Afryce, przychodzi ono, aby dokonać przewrotu w kryteriach oceny, modelach życia. (...) Oczyszcza to, co jest dwuznaczne, obciążone słabością i grzechem. Winno ono pełnić tę funkcję wobec pewnych praktyk przyniesionych razem z wiarą przez cudzoziemców, ale również wobec pewnych zwyczajów i instytucji zastanych u Was. Zresztą Słowo Boże przychodzi zawsze po to, *aby oczyszczać i podnosić*, aby wszystko to, co dobre, szlachetne, prawdziwe, słuszne, zostało uratowane, oczyszczone, rozwinęło się i przyniosło najlepsze owoce. (...) Teraz Wy, Afrykańczycy świeccy i duchowni, winniście *sprawić, aby to ziarno wydało oryginalny, prawdziwie afrykański owoc*, aby dzięki ewangelicznemu zaczynowi wyrosło wszystko w Waszym kraju. (...) Jej owoce [ewangelizacji] będą stanowiły nowe bogactwo Waszego kraju oraz Kościoła powszechnego, który oczekuje na nie z wielką nadzieją, aby stawać się coraz bardziej «katolickim»¹⁰.

Podobne rozumienie inkulturacji znajdziemy w tekście Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wiara i inkulturacja* (1988), w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* z 1997 roku oraz w będącej przedmiotem naszej analizy adhortacji Benedykta XVI *Verbum Domini*. Benedykt XVI wymienia wszystkie elementy procesu inkulturacji: kontekst kulturowy, w którym należy docierać do ludzi ze słowem Bożym, ideę uniwersalności Kościoła, aspekt wcielania słowa Bożego z jego siłą przekształcania i odradzania, pojęcia zaczynu czy *semina Verbi* oraz dowartościowuje miejscowe Kościoły, które mają wydawać oryginalny wyraz życia chrześcijańskiego, obrzędów chrześcijańskich i chrześcijańskiej myśli¹¹.

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Od Was zależy przyszłość drugiej ewangelizacji*, nr 8-9, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Dokumenty, przemówienia, homilie, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1986, s. 324-325.

¹¹ Zob. VD, nr 114.

2. Co znaczy wychowanie inkulturowane?

Nie tylko treści adhortacji *Verbum Domini* są istotne dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie, co znaczy wychowanie inkulturowane, ale i to, co jest zawarte w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. Idea inkulturacji jest umieszczona w niemalże we wszystkich częściach tego dokumentu. Za najbardziej istotne należy uznać obecność pojęcia inkulturacji w rozdziałach dotyczących natury, celów i zadań katechezy, jak również jej wyodrębnienie w normach dotyczących przedstawiania orędzia ewangelicznego w katechezie. Fakt ten wskazuje, że inkulturacja nie jest traktowana jako proste czy zewnętrzne przystosowanie się katechezy do kultury, ale jako proces wzajemnie się warunkujący, który doprowadza do wymiany wartości, jak to zresztą zakładano na Synodzie Biskupów z 1977 roku i jak to jest widoczne w nauczaniu zarówno Jana Pawła II, jak i Benedykta XVI. W ten sposób inkulturacja staje się elementem konstytutywnym w całościowym rozumieniu samej katechezy¹², podobnie zresztą jak i dla ogólnie rozumianego wychowania chrześcijańskiego.

Natomiast potrzebę wychowania inkulturowanego jeszcze bardziej się rozumie w świetle innej jeszcze wypowiedzi Jana Pawła II: „synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary (...) Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta wiernie”¹³.

W tym kontekście zapytajmy, skupiając uwagę na nauczaniu Benedykta XVI, dlaczego i jak we współczesnym wychowaniu chrześcijańskim należy dążyć do inkulturacji?

Zanim jednak poszukamy bezpośredniej odpowiedzi papieża na ten temat, należy najpierw, przynajmniej w zarysie, odnieść się do tego, co naucza on na temat samej kultury, do której odniesienie jest w tym przypadku istotne. Benedykt stoi na stanowisku, że należy uznać znaczenie kultury dla życia każdego człowieka. Jest bowiem przekonany, że „kultura (...) ze swoimi wielorakimi aspektami jawi się jako element konstytutywny dla ludzkiego doświadczenia”¹⁴. Twierdzi także, powołując się na Jana Pawła II, że „człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania”¹⁵.

¹² Zob. K. MISIASZEK, *Inkulturacja w katechezie*, HW 11(2000) nr 2, s. 41-42.

¹³ JAN PAWEŁ II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury*. List do Sekretarza Stanu Agostino Casarolego, Rzym, 20 maja 1982, w: Tenże, *Wiara i kultura...*, s. 161.

¹⁴ VD, nr 109.

¹⁵ Tamże.

W końcu dodaje, że „każda autentyczna kultura, aby była naprawdę dla człowieka, musi być otwarta na transcendencję, w ostatecznym rozrachunku na Boga”¹⁶. A więc kultura jest już wartością humanizującą życie człowieka, ponieważ nie tylko stwarza przestrzeń do pełnych osobowych kontaktów, których zresztą w dzisiejszym świecie odnotowuje się wyraźny niedostatek, ale i je określa. I takie rozumienie kultury jest niezmiernie istotne, ponieważ człowiek współczesny, zafascynowany osiągnięciami technologicznymi i posługujący się nimi, chciałby najczęściej w nich, a nie w osobowym kontakcie z drugim człowiekiem, upatrywać szansy na własny sposób życia i rozwoju. Dość często nie jest przy tym świadomy, że w ten sposób żyje iluzją, która staje się dla niego wyobcowaniem, a szczególnie w momencie, gdy wchłania depersonalizujący go świat rzeczywistości wirtualnej. W tworzonym bowiem przez media świecie pojawia się właśnie nowy świat, często zdecydowanie różny od realnego, w którym obowiązują inne prawa, nierzadko zmierzające nie do odkrywania prawdy o człowieku, ile do jej zafałszowania. Można więc powiedzieć, że jest to także świat świadomie podejmowanych manipulacji. Dlatego tak istotne jest w papieskim nauczaniu przypomnienie o prawdziwej międzyludzkiej więzi, która dopiero sprawia, że osoba ludzka bytuje na sposób najbardziej sobie właściwy¹⁷.

Wydaje się, że tak ujęte rozumienie kultury przez Benedykta XVI jest kontynuacją jego wcześniejszego nauczania z encykliki *Caritas in veritate*, w której poddał krytyce współczesny model społeczeństwa, u podstaw którego znajduje się zafascynowanie rozwojem technologicznym, rodzącym mentalność technicystyczną oraz przekonanie o jej samowystarczalności. Krytycznie odniósł się także do takiego rozwoju gospodarczego, w którym niemalże jedynym kryterium staje się czynnik ekonomiczny. Procesy te prowadzą do rodzenia się nowego typu kultury, z coraz bardziej widocznym w niej procesem wyjąławiania z wartości humanistycznych. Poszerza się przez to, jak twierdzi papież, „technokratyczny horyzont kulturowy”¹⁸, w którym dochodzi do głosu przekonanie, że „ludzkość może stworzyć się na nowo, posługując się «cudami» techniki”¹⁹.

W tym kontekście nie dziwi fakt, że Benedykt XVI wydobywa personalistyczne aspekty w ukazywaniu roli kultury: przedstawia znaczenie kultury dla życia człowieka, wiążąc ją z podstawowymi obszarami i formami wyrażania się osoby ludzkiej (szkoły, uniwersytety, świat sztuki, środki społecznego przekazu),

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. K. MISIASZEK, *Kultura w Verbum Domini*, w: *Laboratorium wychowania*, z. 1: *Wychowanie religijne w kulturze, poprzez kulturę i dla kultury*, red. W. Korzeniak, Pelplin 2011, s. 12.

¹⁸ BENEDYKT XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, nr 70.

¹⁹ Tamże, nr 68.

aby dopiero na końcu ukazać perspektywę bardziej uniwersalną, jaką jest tworzenie wspólnoty różnych ludów. Taki sposób ujęcia kultury odpowiada zresztą nauczaniu Kościoła, w którym zawsze na pierwszym miejscu jest eksponowana osoba ludzka, jej wartość i godność, prawa i obowiązki, rola i znaczenie dla rozwoju społecznego, jak również niezbywalne prawo do życia religijnego. W tak zaprezentowanym nauczaniu należałoby także dopatrywać się pewnego rodzaju odpowiedzi na rodzące się problemy związane ze współczesną globalizacją świata, w której – jak już częściowo była o tym mowa – bardziej liczą się zagadnienia ekonomii, gospodarki, rynku, podaży i popytu, przedsiębiorczości i konkurencji, niż kwestie egzystencjalne, humanistyczne, duchowe czy religijne. Globalizacja rodzi również określony rodzaj uzależnienia człowieka od istniejących w niej procesów tzw. modernizacji życia czy postępu, które są zawsze przedmiotem pierwszorzędnej w niej zainteresowania. Człowiek o tyle się liczy, o ile uczestniczy w wykonywaniu polecanych zadań, nie pytając zaudanado o naturę i skutki polecanego i gloryfikowanego postępu, jak również, gdy przestrzega zasad tzw. politycznej poprawności, wynikającej z aktualnej polityki państwa, podejmowanej najczęściej pod wpływem różnych centrów decyzyjnych Unii Europejskiej²⁰.

Tymczasem papieżowi zależy na tym, aby nade wszystko koncentrować się na osobie ludzkiej i na tym, co rzeczywiście doprowadza do jej rozwoju, a więc na podstawowych wartościach moralnych, znakomitych formach sztuki i wzorcowych stylach życia²¹. Dopowie dalej, że w kulturze, pod wpływem słowa Bożego, wciąż istotne pozostaje poszukiwanie „coraz właściwszych i bardziej znaczących ludzkich form wyrazu”²². To dopowiedzenie jest ważne, gdyż nie zawsze wszechobecna ekonomia i jej prawa ukazują ludzkie oblicze, także dość często eliminuje z udziału w życiu społecznym tych, którzy nie mają możliwości wpływu na rozwój gospodarczy, zostawiając ich samych i nierzadko oskarżając o brak inicjatywy. Tymczasem to właśnie wartości moralne, jak również sztuka, mogą człowieka najbardziej w pełni wewnętrznie kształtować, otwierać na prawdę, dobro i uszlachetniające go piękno, duchowo wzmacniać, doprowadzać do jego pełnego i integralnego rozwoju. Wzorcowe zaś style życia są zawsze mu potrzebne, aby nie zatracił w sobie nie tylko pragnienia ideałów rodzących się na fundamencie najszlachetniejszych wartości, czy takiego sposobu życia, które stanie się przekonywującym rodzajem świadectwa wiary, nadziei i miłości, ale i posiadał konkretne punkty odniesienia, z których może czerpać inspirację i siłę,

²⁰ Zob. K. MISIASZEK, *Kultura w Verbum Domini*, dz. cyt., s. 9-10.

²¹ VD, nr 109.

²² Tamże.

wbrew współczesnym tendencjom zmierzającym do nadmiernej autonomizacji życia i rozwoju i obowiązującej w niej zasadzie subiektywizacji²³.

Papież przechodząc już do zagadnienia inkulturacji przypomina, że „Bóg (...) nie objawia się człowiekowi abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami związanymi z różnymi kulturami”²⁴. Relację między słowem Bożym i kulturą nazywa owocną oraz głosi, że słowo Boże miało i ma inspirujący dla kultury charakter, której nie niszczy, „lecz jest nieustannym bodźcem do poszukiwania coraz właściwszych i bardziej znaczących ludzkich form wyrazu”²⁵. W dalszej części domaga się inkulturacji Ewangelii, widząc w tym procesie pomoc w bardziej skutecznym dotarciu ze słowem Bożym do każdego człowieka i wyrażając przekonanie, że „słowo Boże zdolne jest dotrzeć do wszystkich ludzi w kontekście kulturowym, w jakim żyją”²⁶. Niewątpliwie ma to swoje implikacje katechetyczne, ponieważ katecheza inkulturowana wydaje się być tą, dzięki której proces formacji chrześcijańskiej nabiera bardziej realnego, rzeczywistego, a nie życzeniowego charakteru. Jest w niej miejsce i na dowartościowanie ludzkiego doświadczenia, i ukazywanie, nie ogólnych, ale konkretnych miejsc, sposobów, form wpływu słowa Bożego na życie człowieka. Życie to bowiem toczy się, rozwija, dopełnia w kulturze i dlatego trzeba w niej, w konkretnym obszarze kulturowym, wciąż znajdować te *semina Verbi*, które mogą realnie wspomóc rozwój i wychowanie, a w konsekwencji doprowadzić do budowania nowej kultury, bardziej ludzkiej i zarazem otwartej na transcendencję.

Doświadczenie podpowiada, że nie można w katechezie ograniczać się do wyjaśnień doktrynalnych, czy zatrzymywać się na kwestiach związanych z kultem, ale trzeba doszukiwać się ich egzystencjalnych znaczeń. Dopiero wówczas katecheza bardziej przemówi do człowieka, stanie się miejscem bardziej owocnego poszukiwania wartości, zarazem bardziej przekonującego wychowania. Nieprzypadkowo bowiem Benedykt XVI mówiąc o kulturze, mówi właśnie o poszukiwaniu bardziej znaczących form wyrazu, jakie rodzą się ze spotkania słowa Bożego z kulturą. To bowiem, co ma znaczenie, jest przez człowieka bardziej przyjmowane i przeżywane, a szczególnie to, co jest mu bliskie w jego kulturze. A słowo Boże niesie przecież ze sobą wiele nowych znaczeń faktów, wydarzeń i doświadczeń obecnych w kulturze, które mogłyby bardziej pociągnąć odbiorcę, gdyby wychowawcy chcieli i potrafili je wydobywać, nazywać i tak przedstawiać, aby katechizowany zechciał je podejmować w swoim środowisku kulturowym.

²³ Zob. K. MISIASZEK, *Kultura w Verbum Domini*, dz. cyt., s. 10-11.

²⁴ VD, nr 109.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, nr 114.

Ważna jest więc świadomość, że skuteczniej formuje się człowieka wówczas, gdy wychowawca posługuje się wartościami określonej kultury, ponieważ kultura jest podstawowym środowiskiem życia człowieka. Papież w tym zakresie odwołuje się do najbardziej podstawowego argumentu: „Bóg objawia się zawsze w konkretnej historii, posługując się zapisanymi w niej kodami kulturowymi”²⁷. Powinno się więc ten kod kulturowy zawsze w wychowaniu umieć właściwie odczytać i zgodnie z nim budować konkretne formy i metody wychowania.

Benedykt XVI jest zainteresowany również tym, aby słowo Boże miało możliwość przemieniania kultury od wewnątrz, ponieważ taka jest logika procesu inkulturacji. Słowo Boże bowiem niesie dla kultury niezmiernie istotne wartości: humanizuje i doskonali ją, oczyszczając z tych czynników, które powodują jej degenerację, obumieranie. Nie można bowiem zaprzeczyć, że w kulturze, obok wartości, istnieją także ich przeciwieństwa, istnieje dostrzegalny świat antywartości: wojny, zabójstwa, zniszczenia, przestępstwa, korupcja, nienawiść i zawiść, brak poszanowania praw człowieka, deptanie jego godności itp. Kultura często nie jest w stanie samą siebie uzdrowić, potrzebuje takich czynników, które by ją w tym procesie skutecznie wspierały. Z pewnością jednym z fundamentalnych w tym zakresie jest przemieniająca i wzmacniająca siła słowa Bożego. Słowo to jest również w stanie doprowadzić do spotkania kultur, do wzajemnego ich dialogu i wymiany wartości, co zawsze jest ubogaceniem człowieka²⁸. Wreszcie sam proces inkulturacji ma doprowadzić do tego – jak twierdzi Benedykt XVI – aby kultura wydała „z własnej żywej tradycji oryginalny wyraz życia chrześcijańskiego, obrzędów chrześcijańskich i chrześcijańskiej myśli”²⁹. Dopowiadając, można powiedzieć, że właśnie tak rozumiane chrześcijaństwo, jako właśnie oryginalne, a więc znaczące, a nie bezbarwne, nierzadko przytłoczone patyną niejasnej, nieczytelnej już tradycji czy braku entuzjazmu, może przyciągnąć uwagę, stać się propozycją życia, obok której trudno będzie przejść obojętnie.

W tej perspektywie wychowanie chrześcijańskie pojawia się jako bardziej dowartościowujące kulturę, co może czasami rodzić określony rodzaj lęku, że dojdzie w nim do przewartościowania, a nawet przekreślenia dotychczasowych zasad. Owszem, nie należy wykluczać sytuacji, że – przy niewłaściwym rozumieniu inkulturacji – może dojść do bliżej nieokreślonej koncepcji wychowania, ale na pewno powinno dojść do jego przewartościowania, gdyż obecna formacja chrześcijańska zbyt jest doktrynalna, z mało widocznym jej egzystencjalnym wymiarem. Tymczasem w wychowaniu chodzi przecież o to, aby miało ono

²⁷ Tamże.

²⁸ Zob. K. MISIASZEK, *Kultura w Verbum Domini*, dz. cyt., s. 20.

²⁹ VD, nr 114.

swoje życiowe skutki, co można osiągnąć poprzez ukazywanie egzystencjalnych wartości orędzia zbawienia. W tej optyce można więc powiedzieć, konkludując, że skoro kultura jest podstawowym obszarem życia człowieka, wtedy wychowanie chrześcijańskie ma koncentrować się na takich przeobrażeniach kultury, aby w efekcie stała się ona sposobem wspomagającym integralny rozwój wychowanka, w którym *implicite* zakłada się rozwój religijny. Wracając do Jana Pawła II, można postawić wniosek: religia ma stawać się kulturą, tzn. takim obszarem życia i wychowania, w którym religia nie będzie wartością dodaną, ale wewnętrznie, integralnie z nią związaną, jak również zdolną do przeobrażania tej kultury. Ponadto, jeżeli Benedykt XVI twierdzi, że mają się pojawiać w kulturze oryginalne formy wyrazu życia chrześcijańskiego, to tym samym wskazuje, aby wychowanie wydobywało z orędzia chrześcijańskiego takie specyficzne jego wartości, które sprawiłyby, aby posiadało ono przyciągającą i wzbudzającą zainteresowanie siłę, którą trudno byłoby lekceważyć.

KS. ZBIGNIEW MAREK

SŁOWO BOŻE W PRZEKAZIE KATECHETYCZNYM – POKŁOSIE SYNODU BISKUPÓW (5-26 X 2008 r.)

Zadaniem mojego wystąpienia jest przybliżenie katechetycznych akcentów, na które zwrócono uwagę podczas obrad poświęconego Słowu Bożemu Synodu Biskupów. Bogactwo treści odkrywanych przy lekturze dokumentów synodu oraz posynodalnej adhortacji papieskiej *Verbum Domini* sprawia, że nie jest się w stanie podjąć wszystkich znaczących dla katechezy wątków. W swoim wystąpieniu podejmę te aspekty, które w moim odczuciu wydają się być szczególnie ważne dla działalności katechetycznej Kościoła w Polsce. Nie roszczę sobie też pretensji do tego, by uważać, że w wystąpieniu podjąłem wszystkie tematy, ważne dla współczesnej katechezy.

Zamiarem papieża Benedykta XVI zwołującego synod i kreślącego przed jego uczestnikami konkretne zadania było przypomnienie przesłania soborowej Konstytucji *Dei verbum* (Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym) i nadanie temu przesłaniu konkretnego kształtu. Chodziło o wypracowanie i promowanie programu nabywania przez chrześcijan umiejętności poprawnego czytania Biblii. Nawiązując do tego programu papież napisał w posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*, że „zasadniczym celem XII Zgromadzenia jest odnowienie wiary Kościoła w słowo Boże”. Odnowa taka jest możliwa wówczas, gdy zarówno Kościół, jak też poszczególne osoby stykając się z księgą Pisma Świętego potrafią na jej kartach odnaleźć żywego i kochającego człowieka Boga¹.

Konkretyzując swe postulaty papież wskazał między innymi na katechezę, jako „ważną dziedziną duszpasterstwa Kościoła, dającą możliwość mądrego odkrywania na nowo centralnego miejsca słowa Bożego”, (...) która w swoich różnych formach i fazach zawsze powinna towarzyszyć ludowi Bożemu². Ponadto odwołując się do „Dyrektorium ogólnego o katechizacji”³ przypomniał, że „działalność katechetyczna zakłada zawsze poznawanie Pism w wierze i Tradycji Kościoła, by te słowa odbierane były jako żywe, jak żywy jest dzisiaj Chrystus”⁴.

¹ C. DI CIECO, *Biblia czytana w każdym domu*, LR XXIX (2008)12, s. 3.

² DV, nr 74.

³ DOK, nr 94-96.

⁴ DV, nr 74.

Powyższe oczekiwania wyraźnie wskazują na konieczność poszukiwania sposobów doprowadzenia człowieka do tego, by był w stanie nie tylko zadawać ważne dla jego egzystencji pytania, ale też by potrafił poprzez kontakt z Biblią doszukiwać się udzielanej mu przez Boga odpowiedzi na stawiane pytania⁵. Oczekiwanie papieża wiąże się z potrzebą poszukiwania nowych możliwości uczynienia z Biblii szczególnego przewodnika życia Kościoła oraz życia każdego, kto poszukuje poza swym rozumem odpowiedzi na stawiane sobie egzystencjalne pytania. Czy w dzisiejszych czasach jest to możliwe?

Papież Benedykt XVI w oparciu o przemyślenia Ojców Synodu przedstawił taki „naprawczy program” działania w adhortacji *Verbum Domini*. Istotą tego programu jest odnowiony kontakt ze Słowem Bożym, którym jest przede wszystkim sam Bóg, a które dociera do nas na kartach Biblii. Dokument zawiera podstawowe wytyczne „do odkrywania na nowo w życiu Kościoła słowa Bożego, będącego źródłem nieustannej odnowy, wyrażając jednocześnie życzenie, by stawało się ono coraz bardziej sercem wszelkiej działalności kościelnej”⁶.

1. Odkrywanie tajemnicy Słowa Bożego (treści katechezy)

Przywoływany już cel, jaki przyświecał zwołaniu, a następnie przebiegowi synodu uświadamia, że posynodalna adhortacja *Verbum Domini* jest dokumentem obejmującym całokształt życia i działalności Kościoła. Rozumiemy też, że katecheza Kościoła jest ważnym, ale tylko jednym z wielu wymiarów jego duszpasterskiej działalności. Dlatego w analizie zawartych w adhortacji treści będę zwracał uwagę na te, które w moim rozumieniu są znaczące dla katechetycznej posługi słowa. W adhortacji papież przywołując „Dyrektorium ogólne o katechizacji” podkreślił, że znajdujemy w nim „ważne wskazania odnośnie do biblijnej animacji katechezy. Szczególnie ważne dla papieża jest to, by katecheza była „przepelniona i przeniknięta myślą, duchem i podstawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami”. Ponadto papież podkreślił, że „katecheza będzie o tyle bogatsza i skuteczniejsza, o ile odczytywać będzie słowa według myśli i ducha Kościoła; powinna się inspirować myślą i życiem dwóch tysięcy lat Kościoła”⁷.

W katechetycznej posłudze słowa wiele uwagi poświęcamy samym treściom katechezy, którymi w rozumieniu „Dyrektorium ogólnego o katechizacji” jest

⁵ C. DI CIECO, *Biblia czytana w każdym domu*, art. cyt., s. 3.

⁶ VD, nr 1.

⁷ VD, nr 74.

tajemnica Boga. Temu problemowi papież Benedykt XVI poświęcił w adhortacji *Verbum Domini* wiele uwagi. Punktem wyjścia do rozważań nad tajemnicą Boga uczynił tekst Prologu Ewangelii św. Jana (1, 1-18). Jego zdaniem ten tekst Pisma Świętego przekazuje to, co jest fundamentalne: „Słowo, które od początku było u Boga, stało się ciałem i zamieszkało pośród nas. Ten wspaniały tekst zawiera syntezę całej wiary chrześcijańskiej”⁸, bo uświadamia światu i człowiekowi, że „Logos jest rzeczywiście od zawsze, i od zawsze On jest Bogiem. Tak więc nigdy nie było w Bogu czasu, w którym nie było Logosu. Słowo istniało przed stworzeniem”⁹. Papież wyjaśnia przy tym, że cała rzeczywistość ma swe źródło w Słowie, jako stworzona przez słowo. Stąd też całe stworzenie powołane jest do tego, by temu Słowu (Bogu) służyć, a „świat stworzony jest miejscem, w którym rozgrywa się cała historia miłości Boga i Jego stworzenia”¹⁰.

Innym ważnym aspektem poznawania tajemnicy Boga jest pamięć o tym, że Bóg daje się ludziom poznać w dialogu, który chce z nimi prowadzić¹¹. Istotą tego dialogu jest obecność Boga w świecie wyrażona „nie za pośrednictwem obrazu czy wizerunku, czy też posągu na kształt złotego cielca, ale przez «dźwięk słów»». To głos, który dał się słyszeć na samym początku stworzenia, rozdzierający ciszę nicości: (...) Stworzenie nie powstało w wyniku walki między bogami, jak nauczała starożytna mitologia mezopotamska, lecz za sprawą słowa, które przewycięża nicość i stworzy być”¹². Oznacza to, że tajemnica objawiającego się człowiekowi Boga obecna jest też u źródeł historii ludzkości. To z Bożej inicjatywy mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, otrzymali znamię boskości pozwalające im zarówno nawiązywać dialog ze swym Stwórcą, jak też oddalić się od Niego i odrzucić Go przez swój grzech. Rozpatrywanie tej tajemnicy Bożego daru uświadamia, że Słowo Boże człowieka „zbawia i osądza, przenika historię z jej kolejami losów i wydarzeniami”. Tak więc „świat stworzony jest miejscem, w którym rozgrywa się cała historia miłości Boga i Jego stworzenia. Zbawienie człowieka jest więc przyczyną wszystkiego”¹³.

W rozumieniu papieża Benedykta XVI charakterystyczny rys wiary chrześcijańskiej: tajemnicę Trójjedynego Boga najpełniej wyjaśniona zostaje w Prologu Ewangelii św. Jana, jako że „*Logos* wskazuje pierwotnie na Słowo odwieczne, czyli na Jednorodzonego Syna, zrodzonego przez Ojca przed wszystkimi wiekami

⁸ VD, nr 5.

⁹ VD, nr 6.

¹⁰ VD, nr 9.

¹¹ DV, nr 6.

¹² *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, LR XXX (2000)1, s. 24-25.

¹³ VD, nr 9.

i współistotnego z Nim: «*Słowo było u Boga, Słowo było Bogiem*». Papież zauważy przy tym, że to samo Słowo «stało się ciałem», toteż Jezus Chrystus, narodzony z Maryi Panny, jest rzeczywiście Słowem Bożym, które stało się współistotne z nami. Wyrażenie «Słowo Boże» wskazuje tu zatem na osobę Jezusa Chrystusa, odwiecznego Syna Ojca, który stał się człowiekiem¹⁴. Stąd też „nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego objawienia przed chwalebny ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Jak bowiem przypomnieli ojcowie podczas Synodu, «specyficzny charakter chrześcijaństwa wyraża się w wydarzeniu, którym jest Jezus Chrystus, szczyt Objawienia, spełnienie obietnic Bożych i pośrednik w spotkaniu człowieka i Boga. On, który objawił nam Boga, jest jedynym i ostatecznym Słowem przekazany ludzkości»¹⁵. Papież Benedykt XVI przypomina też, że „Boży przekaz o sobie samym zakłada zawsze relację między Synem i Duchem Świętym”, którego tchnie Jezus zmartwychwstały, a On – Duch Święty pouczy ich „o wszystkim i przypomni im wszystko, co powiedział Chrystus, ponieważ to On, Duch Prawdy doprowadzi uczniów do całej prawdy”. Wydarzenie to sprawia, że „misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia”¹⁶. Tak więc udział całej Trójcy Świętej w ekonomii zbawienia odsłania tajemnicę Boga, który jest miłością (1 J 4, 16)¹⁷. Ponadto papież dopowiada, że „Bóg daje się nam poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim”¹⁸.

Wprowadzona przez papieża Benedykta XVI terminologia, w której Logos oznacza odwiecznego Boga, a także Słowo Odwieczne – „Jednorodzonego Syna, zrodzonego przez Ojca przed wszystkimi wiekami i współistotnego z Nim”, który narodził się z Maryi Panny. Tym samym „wyrażenie Słowo Boże wskazuje tu zatem na osobę Jezusa Chrystusa, odwiecznego Syna Ojca, który stał się człowiekiem. Papież wyjaśnia przy tym, że w rzeczywistości mamy do czynienia z analogicznym użyciem wyrażenia „słowo Boże”, czego konsekwencją powinna być troską o to, by wierzący potrafili odróżnić jego różne znaczenia. Powinni też osiąść zdolność zrozumienia, że „Bóg przekazywał swoje Słowo w dziejach zbawienia, Jego głos było słyhać; mocą swego Ducha «mówił przez proroków»” do ludzi¹⁹.

¹⁴ VD, nr 6.

¹⁵ VD, nr 14.

¹⁶ VD, nr 15.

¹⁷ VD, nr 6.

¹⁸ VD nr 6.

¹⁹ VD, nr 7.

Kontynuując tę myśl, papież przypomniał, że Słowo Boże pojawia się „w ciągu całych dziejów zbawienia, a w pełni w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Tłumaczy też, że słowem Bożym jest przepowiadanie Apostołów, posłusznych poleceniu zmartwychwstałego Jezusa: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!». A więc słowo Boże jest przekazywane w żywej Tradycji Kościoła. Na koniec, słowem Bożym, poświęconym i natchnionym przez Boga, są święte Pisma, Stary i Nowy Testament. Wszystko to pozwala nam zrozumieć, dlaczego w Kościele otaczamy wielką czią święte Pisma, chociaż wiara chrześcijańska nie jest «religią Księgi»: chrześcijaństwo jest «religią 'słowa' Bożego», nie «słowa spisane go i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego». Dlatego Pismo należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże, w ślad za Tradycją apostołską, od której jest nieodłączne»²⁰.

Wyjaśnienia te mają pomóc wierzącym w rozumieniu, że „słowo Boże wyraża się ludzkimi słowami dzięki działaniu Ducha Świętego. Misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia”. Wynika z tego, że „ten sam Duch, który działa we wcieleniu Słowa w łonie Dziewicy Maryi, kieruje także Jezusem podczas całej Jego misji i zostaje obiecany uczniom. Ten sam Duch, który mówił przez proroków, wspiera i inspiruje Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego i w przepowiadaniu Apostołów; ostatecznie to ten sam Duch, który natchnął autorów świętych Pism»²¹. Słowo Boże domaga się też od czytających święte Księgi podstawowej wiedzy. Powinna ona pomagać w rozróżnieniu tego, co często w tradycji chrześcijańskiej stawiane jest na równi. Chodzi o Słowo Boże, które stało się ciałem, ze słowem Bożym, które przyjmuje formę księgi²². Kontynuując myśl o potrzebie posiadania przez czytelnika Biblii podstawowej wiedzy o tej księdze należy stwierdzić, że „w istocie także Biblia jest «ciałem», «literą», wyraża się w poszczególnych językach, w formach literackich i historycznych. Dzięki posiadanej wiedzy czytelnik Biblii powinien też umieć rozumieć niekiedy trudne do pogodzenia z prawdą Bożą opowiadania o wydarzeniach, których autorzy posługując się pojęciami związanymi z kulturą starożytną zachowują pamięć wydarzeń często tragicznych, co powoduje, że karty Biblii nierzadko pełne są krwi i przemocy; że słysząc z nich ludzki śmiech i płynące łzy; a także wznosi się z nich modlitwa nieszczęśników i radość zakochanych. Dlatego też „każdy kto czyta Pismo Święte, nawet człowiek niewykształcony, powinien mieć odpowiednią znajomość natchnionego tekstu, pamiętając, że Słowo

²⁰ VD, nr 7.

²¹ VD, nr 15.

²² Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego, art. cyt., s. 26.

przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi²³.

Wskazanie na Słowo Boże, które w Jezusie Chrystusie stało się Ciałem, ma za zadanie poprawne kreślenie Jego roli w historii zbawienia. Chodzi tutaj o to, by Chrystus był ukazywany, odkrywany i przyjmowany za centralną postać historii zbawienia, a w konsekwencji nauczania wiary. Pomocą w tych procesach ma być powiązanie ze zgłębianiem tajemnicy Wcielenia Syna Bożego – Jezusa Chrystusa. Należy je opierać na prawdzie wiary w to, że Słowo Boże – Bóg „przyobleczone jest w konkretne słowa, do których się zniża i dostosowuje, aby stać się słyszalne i zrozumiałe dla ludzi. (...) Wykluczenie tego może doprowadzić do fundamentalizmu, który w praktyce neguje wcielenie się Słowa Bożego w historii.”, a także do nieokreślonego spirytualizmu czy psychologizmu. Natomiast jego uznanie i dowartościowanie pozwala rozpoznać rzucone przez Chrystusa nowe światło na przeszłość, na całą historię zbawienia poprzez wyjaśnianie jej spójności, znaczenia i wskazanie kierunku ku Bogu²⁴. Na marginesie zauważmy, że ten aspekt odkrywanie osoby Jezusa Chrystusa został podjęty w Dyrektorium katechetycznym z 1998 r.²⁵.

Dla życia chrześcijanina ważne jest zatem wnikanie w „tajemnicę Boga, Pana, który jest Słowem”. Chodzi tutaj o rozwijanie jego świadomości iż żywy, osobowy Bóg, Pan świata rządzi całym stworzeniem. On też przemawia do człowieka – objawia się mu, czego wyrazem są Święte Pisma. Pisma te należy rozumieć jako spisane „świadcstwa Bożego Słowa”, jako kanoniczny, historyczny i literacki pamiętnik, świadczący „o wydarzeniu, jakim było stwórcze i zbawcze Objawienie”²⁶. Papież podkreśla przy tym, że wiarygodność tych świadectw rozumianych jako słowo Boże wyrażana w ludzkich słowach warunkuje poprawne rozumienie pojęcia „natchnienie”.

Zdaniem papieża „temat natchnienia ma decydujące znaczenie dla właściwego podejścia do Pism oraz dla ich poprawnej hermeneutyki”. Co więcej, „osłabienie świadomości natchnienia rodzi ryzyko, że Pismo Święte będzie czytane jako obiekt ciekawości historycznej, a nie jako dzieło Ducha Świętego, w którym możemy usłyszeć głos Pana i poznać Jego obecność w historii”²⁷. Waga i znaczenie, jakie Papież przywiązuje do rozumienia i akceptowania roli natchnienia, biorą się stąd, że jego przyjęcie i właściwe rozumienie staje się kluczem do rozumienia i przyjęcia zawartej w Piśmie Świętym objawionej prawdy Bożej.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Por. DOK, nr 40-41.

²⁶ Tamże, s. 25.

²⁷ VD, nr 19.

O randze tego problemu mówił już kardynał Marc Ouellet we wprowadzeniu do obrad synodu. Podkreślał, że od samego początku dziejów Kościoła pojawiały się konflikty związane z interpretacją Pisma Świętego. Zwrócił też uwagę i na to, że we współczesnych czasach na skutek antropocentrycznego ukierunkowania współczesnej myśli, która porzuciła metafizykę, obserwujemy zafascynowanie człowieka własnymi wyczynami. Ten sposób podejścia do rzeczywistości ma i swoje konsekwencje. Powoduje on przede wszystkim zatracenie zdolności „zdumienia wobec tajemnicy istnienia i Objawienia”. Dlatego też, zdaniem kardynała, „jest rzeczą konieczną ponowne odnalezienie Bożej głębi natchnionego tekstu, nie tracąc cennych zdobyczy nowych metodologii”. Osiągnięcie tego celu wydaje się być możliwe wówczas, gdy będą integrowane zdobycze nauk biblijnych i hermeneutycznych z eklezyjalną interpretacją świętych Ksiąg²⁸.

2. Bóg nawiązuje z człowiekiem dialog

Znaczenie, jakie Kościół przywiązuje do odkrywania klucza poprawnej interpretacji tekstów Pisma Świętego, wynika z tego, że to na jego kartach i za jego pośrednictwem dochodzi do spotkania człowieka z Bogiem, czyli do wypełnienia się ekonomii Bożego Objawienia. Ekonomia Objawienia odsłania przed człowiekiem prawdę o Bogu – Słowie, trwającym na wieki, które weszło w czas. Nie bez znaczenia jest i to, że dzięki właściwej interpretacji ksiąg Pisma Świętego zostaje mu przybliżany „chrześcijański obraz Boga, a także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi”²⁹.

Dokonywana w łączności z Magisterium Kościoła interpretacja tekstów Pisma Świętego wskazuje, że chrześcijaństwo nie jest „religią Księgi”, lecz „religią ‘słowa’ Bożego», nie «słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego»³⁰ – Jezusa Chrystusa. W Nim też „Bóg daje się nam poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwiecznie swoje Słowo w Duchu Świętym. Dlatego Słowo, które od początku jest u Boga i jest Bogiem, objawia nam samego Boga w dialogu miłości między Osobami Boskimi i zaprasza nas do uczestnictwa w nim. Uczynieni na obraz i podobieństwo Boga miłości, możemy zatem zrozumieć samych siebie jedynie wtedy, gdy przyjmujemy Słowo i z uległością poddajemy się działaniu Ducha Świętego”³¹.

²⁸ Por. M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznamomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, LR XXIX (2008)12, s. 18.

²⁹ VD, nr 6.

³⁰ VD, nr 7.

³¹ VD, nr 6.

Podstawę do rozważań odnoszących się do osoby Jezusa Chrystusa papież upatruje w wierze, iż jest On „Słowem, które jest u Boga i jest Bogiem, jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia; ale jest także Jezusem z Nazaretu, który chodził ulicami jednej z podrzędnych prowincji rzymskiego Imperium, mówił lokalnym językiem, nosił znamiona konkretnego narodu – żydowskiego, oraz jego kultury. Prawdziwy Jezus Chrystus jest zatem kruchym i śmiertelnym ciałem, jest historią i ludzkością, ale jest także chwałą, bóstwem, tajemnicą: Tym, który objawił nam Boga, którego nikt nigdy nie widział. Syn Boży pozostał nadal Tym, kim jest, również wtedy, gdy Jego ciało złożone jest w grobie – zmartwychwstanie zaświadcza o tym, w sposób żywy i skuteczny”³².

Chrystocentryczne nachylenie przekazu wiary pokazuje, że wszystkie drogi i dostępne człowiekowi środki zbawienia prowadzą i spotykają się ostatecznie w osobie Chrystusa. „On jest pieczęcią, Alfą i Omega dialogu między Bogiem a Jego stworzeniem, prowadzonego w czasie i zaświadczonego w Biblii”³³. Dzieje się tak dlatego, że zarówno łaska Boża, jak poszczególne sakramenty Kościoła dają człowiekowi udział w Bożym życiu. Stąd też rozpoznawana i przyjmowana rola Chrystusa w historii zbawienia umożliwia człowiekowi wkroczenie na wskazaną przez Niego drogę, która prowadzi do Boga. Jest to droga zbawienia, którą człowiek zobowiązany jest iść w łączności z Chrystusem przez całe ziemskie życie³⁴.

Podjętym przez człowieka decyzjom trwania przy Chrystusie oraz pozostania na wskazanej przez Niego drodze życia winna towarzyszyć nie tylko gotowość przyjęcia udzielanych przez Niego darów: Bożego życia, ale też dążenie do tego, by lepiej Go poznać i bardziej ukochać. O tej konieczności mówił papież Benedykt XVI w czasie rozpoczęcia I kongregacji generalnej synodu. Podkreślił, że przy poszukiwaniu obecnego w nas Słowa Bożego nie zawsze możemy Go w sobie odnaleźć. Zagrożenie takie bierze się stąd, że „widzimy jedynie słowa ludzkie, a nie znajdujemy ich prawdziwego Autora, Ducha Świętego. W słowach nie znajdujemy Słowa. (...) To ogromne niebezpieczeństwo grozi również nam, gdy czytamy Pismo Święte: poprzestajemy na słowach ludzkich, słowach z przeszłości, minionej historii, i w tej przeszłości nie odkrywamy teraźniejszości, Ducha Świętego, który dziś do nas mówi słowami z przeszłości. Niebezpieczeństwo to wynika z tego, że bez takiego wysiłku nie włączamy się w wewnętrzną dynamikę Słowa, które w słowach ludzkich ukrywa słowa Boże

³² Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego, art. cyt., s. 25-26.

³³ Tamże, 26.

³⁴ Por. T. PANUŚ, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010, s. 127.

i je wydobywa. Dlatego zawsze potrzebujemy szukania Jego postanowień. Zawsze powinniśmy szukać Słowa w słowach³⁵. Z tych też powodów wysiłek wkładany w to, by Chrystusa lepiej poznać i bardziej ukochać jest dla człowieka gwarancją pozostania przy Nim i rozwijania życia wiarą, a przez do osiągnięcia nadrzędnego celu katechezy, jakim jest doprowadzenie do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości (komunii)³⁶ (DOK 80).

Odnajdując i odczytując na kartach Pisma Świętego zbawczą ekonomię Boga nie sposób pominąć rolę, jaką spełnia w niej Duch Święty. Na rolę tę wskazał papież Benedykt XVI podkreślając, że nie istnieje „żadne autentyczne zrozumienie Objawienia chrześcijańskiego bez działania Pocieszyciela. Wiąże się to z faktem, że Boży przekaz o sobie samym zakłada zawsze relację między Synem i Duchem Świętym” na co wskazuje samo Pismo Święte. Na jego kartach znajdziemy potwierdzenie spełnienia się obietnicy Jezusa, że ześle swoim uczniom Ducha Pocieszyciela – Ducha Świętego, który ich pouczy i „przypomni im wszystko, co powiedział Chrystus, ponieważ to On, Duch Prawdy, doprowadzi uczniów do całej prawdy”. Na tej też podstawie papież przypomina, że „misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedyną ekonomię zbawienia. Ten sam Duch, który działa we wcieleniu Słowa w łonie Dziewicy Maryi, kieruje także Jezusem podczas całej Jego misji i zostaje obiecany uczniom. Ten sam Duch, który mówił przez proroków, wspiera i inspiruje Kościół w dziele głoszenia słowa Bożego i w przepowiadaniu Apostołów; ostatecznie to ten sam Duch, który natchnął autorów świętych Pism³⁷.

3. Kościół miejscem dialogu Boga z człowiekiem

Rola Ducha Świętego, o której pisze papież, nie ogranicza się do sprawowania pieczy nad pierwszymi uczniami Jezusa. On jest obecny i nadal działa w życiu współczesnego Kościoła. Papież zauważa, że tak jak Słowo Boże przychodzi do nas w ciele Chrystusa, w ciele eucharystycznym oraz w Pismach dzięki działaniu Ducha, tak też może być ono przyjęte i rozumiane jedynie dzięki Duchowi Świętemu. Zwraca przy tym uwagę i na to, że znaki obecności Ducha Świętego znajdujemy też w tekstach liturgicznych, w których słowo Boże jest głoszone, słuchane i wyjaśniane wiernym. W nawiązaniu do tak sformułowanej wiary

³⁵ BENEDYKT XVI, *Przemówienie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej „Słowo Boże jest trwalsze niż ludzka rzeczywistość”*, LR XXIX (2008) 12, s. 12.

³⁶ Por. DOK, nr 80.

³⁷ DV, nr 15.

chrześcijan podkreśla, że nie można dojść do zrozumienia sensu Słowa, nie biorąc pod uwagę działania Ducha Pocieszyciela w Kościele oraz w sercach wierzących³⁸. Dodajmy w końcu za Papieżem, że dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego w Kościele możemy „zrozumieć sens oraz decydującą wartość żywej Tradycji i świętych Pism w Kościele”³⁹. W tym kontekście przywołajmy jeszcze stwierdzenie ojców Synodu zawarte w orędziu końcowym o tym, że „podobnie jak Mądrość Boża w Starym Testamencie zbudowała sobie dom pośród ludzi, wsparty na siedmiu kolumnach, tak i Słowo Boże ma swój dom w Nowym Testamencie. Domem tym jest Kościół, a jego modelem pierwsza wspólnota z Jerozolimy, Kościół zbudowany na Piotrze i apostołach, który dziś, poprzez biskupów, pozostających w komunii z następcą Piotra, nadal stoi na straży Słowa, głosi je i wyjaśnia. W życiu chrześcijańskim ma to miejsce wówczas, gdy wierzący trwają «w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach»”⁴⁰.

Zasadność przypominania wiary Kościoła o niezbędności działania Ducha Świętego w zrozumieniu Słowa Bożego Benedykt XVI wyjaśnia tym, że to za Jego – Ducha Świętego – sprawą i „pod kierunkiem Magisterium Kościół przekazuje wszystkim pokoleniom to, co zostało objawione w Chrystusie. Kościół żyje pewnością, że jego Pan, który mówił w przeszłości, nieustannie przekazuje dzisiaj swoje słowo w żywej Tradycji Kościoła oraz w Piśmie Świętym. Słowo Boże przemawia bowiem do nas w Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo Objawienia, które wraz z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary”⁴¹. Z tych też powodów, podkreśla papież, „relacji między Chrystusem, Słowem Ojca, i Kościołem nie można pojmować w kategoriach zwykłego wydarzenia z przeszłości, lecz jest to żywotna relacja, do której nawiązania powołany jest z osobna każdy wierny”⁴². Kościół umożliwia też człowiekowi każdego dnia spotkanie z Jezusem Chrystusem w głoszonym i słuchanym słowie Bożym oraz w udzielanych i przyjmowanych z wiarą sakramentach.

W kontekście wiary Kościoła w aktualną obecność i działania Chrystusa w Kościele papież przypomniał o potrzebie dostrzegania związków zachodzących między Pismem Świętym i działaniem Chrystusa w sakramentach Kościoła, jako że w rzeczywistości zbawienia nie ma rozdziału „między tym, co Bóg mówi, i tym, czego dokonuje. Jego słowo jest żywe i skuteczne. (...) Podobnie w czynności liturgicznej mamy do czynienia z Jego słowem urzeczywistniającym to, co mówi.

³⁸ DV, nr 16.

³⁹ DV, nr 17.

⁴⁰ Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego, art. cyt., s. 26.

⁴¹ DV, nr 18.

⁴² DV, nr 51.

Wychowując lud Boży do odkrycia sprawczego charakteru słowa Bożego w liturgii, pomaga się mu również w zrozumieniu działania Boga w historii zbawienia i w osobistych dziejach każdego, kto do niego przynależy⁴³. W końcu papież podkreśla, że wszystko to ma szczególne odniesienie do celebracji eucharystycznej, jako że w „tajemnicy Eucharystii zostaje ukazane, co jest prawdziwą manną, prawdziwym chlebem z nieba: jest nim Boży Logos, który stał się Ciałem, który dał samego siebie za nas w Tajemnicy Paschalnej”⁴⁴.

4. Katecheza środowiskiem (jednym z wielu) poznawania i przyjęcia Słowa Bożego

Pamiętając, że celem zwołania synodu biskupów było odnowienie wiary Kościoła w słowo Boże, należy pytać, co powinno wyrażać odnowienie wiary Kościoła w obecnego i działającego w słowie Bożym Boga. Tak postawiony przed Ojcami Synodu cel wskazuje na konieczność wspierania działań Kościoła na rzecz uczynienia z Biblii szczególnego przewodnika w życiu Kościoła oraz życia każdego, kto poszukuje poza swym rozumem odpowiedzi na swe egzystencjalne pytania.

Ogłoszona przez papieża Benedykta XVI posynodalna adhortacja *Verbum Domini* kreśli swego rodzaju propozycje inicjowanego w Kościele programu naprawczego aktualnego stanu świadomości znaczenia Biblii w życiu wierzących. Skupiając się na wiodących treściach adhortacji, należy zauważyć niezbędną rolę działań towarzyszących komunikacji z Biblią. Konkretnym celem takich działań ma być odkrywanie i poznawanie osobowego Boga, który wprowadzie jest dla człowieka nieodkrytą tajemnicą, ale który sam odsłania przed ludzkością rąbek tej tajemnicy – objawia się jako Trójjedyny Bóg, obecny w historii stworzonego, ale i dotkniętego grzechem świata. Istotą tego objawienia się Boga jest jego działanie naprawcze – zbawienie, którego źródłem i dawcą jest Jezus Chrystus. Dlatego też szczególną troską katechetyczną musi być objęty sposób przybliżania tajemnicy Jezusa Chrystusa. Ma go charakteryzować podkreślanie, że Jezus jest zarówno prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem. Chodzi o to, by człowiek odkrywał, że Jezus jest Chrystusem – Słowem, „które jest u Boga i jest Bogiem, jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia; ale jest także Jezusem z Nazaretu, który chodził ulicami jednej z podrzędnych prowincji rzymskiego Imperium, mówił lokalnym językiem, nosił znamię konkretnego narodu oraz jego kultury. Prawdziwy Jezus Chrystus jest

⁴³ DV, nr 53.

⁴⁴ DV, nr 54.

zatem kruchym i śmiertelnym ciałem, jest historią i ludzkością, ale jest także chwałą, bóstwem, tajemnicą: Tym, który objawił nam Boga, którego nikt nigdy nie widział⁴⁵. Wreszcie ważne jest przy rozważaniu tajemnicy Boga przypomnienie i tego, że pełnię swego Objawienia Bóg przekazał mocą Ducha Świętego Kościołowi, który wypełnia zbawcze posłannictwo Jezusa na ziemi.

Przedłożona przez papieża Benedykta XVI wykładnia wiary Kościoła w Słowo Boże (Boga) obecne w słowie Bożym (głoszonym orędziu o miłości Boga) znalazła także swą aplikację w zachętach do „zaangażowania duszpasterskiego, by ukazywać centralne miejsce słowa Bożego w życiu Kościoła”. W zaangażowaniu tym ma chodzić nie o „intensywniejsze «duszpasterstwo biblijne» kojarzone z jedną z form duszpasterstwa, lecz jako biblijną animację całego duszpasterstwa”. Konkretyzując ten postulat papież zauważył, że nie może w tych działaniach chodzić jedynie „o zorganizowanie paru dodatkowych spotkań w parafii lub diecezji, ale o zweryfikowanie, czy zwyczajna działalność naszych wspólnot chrześcijańskich, w parafiach, w stowarzyszeniach i ruchach rzeczywiście ma na celu osobiste spotkanie z Chrystusem, objawiającym się nam w swoim słowie”. Ponadto papieżowi chodziło i o to, by istotą takiej animacji było wdrażanie wiernych do nabywania umiejętności „poznawania Biblii zgodnie z wiarą Kościoła, w nurcie jego żywej Tradycji”⁴⁶.

O potrzebie wdrażania wiernych w umiejętność poznawania Biblii w duchu wiary Kościoła papież Benedykt XVI mówił między innymi przy rozpoczęciu synodu. Powiedział wówczas, że „Słowo Boże jest fundamentem wszelkiej rzeczywistości, jest trwale jak niebo, a nawet trwalsze od nieba, jest rzeczywistością. Zatem musimy zmienić naszą koncepcję realizmu. Realistą jest ten, kto w Słowie Bożym, tej na pozór jakże kruchej rzeczywistości, rozpoznaje fundament wszystkiego. Realistą jest ten, kto buduje swoje życie na fundamencie, który będzie trwał zawsze”⁴⁷. Zarysowana sytuacja domaga się zwrócenia uwagi na ważne dla duszpasterstwa sprawy związane z Pismem Świętym:

- nie można poprzestawać na dyskusji teoretycznej na jego tematy, na utrwalaniu podziałów między egzegezą i teologią, między teorią i praktyką;
- konieczne jest wnikanie „w tajemnicę Boga, Pana, który jest Słowem”⁴⁸.

⁴⁵ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 25-26.

⁴⁶ DV, nr 73.

⁴⁷ BENEDYKT XVI, *Przemówienie na rozpoczęcie I kongregacji generalnej „Słowo Boże jest trwalsze niż ludzka rzeczywistość”*, art. cyt., s. 11.

⁴⁸ Por. tamże, s. 12; C. Di CIECO, *Biblia czytana w każdym domu*, art. cyt., s. 3. 12; M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznajomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 13.

Innymi słowy kontakt ten ma być oparty nie na wiedzy o Biblii, ale na komunii z osobowym Bogiem, którego człowiek odkrywa na jej kartach. To zaś domaga się, by kontakty człowieka z Pismem Świętym ukazywały objawione na jego kartach misterium (tajemnicę) Boga. Wręcz konieczna jest pamięć o tym, że „Bóg objawienia to Bóg, który przemawia, Bóg, który sam jest Słowem i który daje się poznać ludzkości na różne sposoby”. Takie podejście do Biblii umożliwi zrozumienie, że Duch wspólnocie tej umożliwi słuchać i przyjmować Słowo Boże. Dzięki tym czynnościom – słuchaniu i przyjęciu Słowa Bożego dochodzi do tego, że słuchacze stają się „wspólnotą – Ecclesia – zgromadzoną przez Słowo. Ta wierząca wspólnota otrzymuje własną tożsamość i własną misję od Słowa Bożego, które stanowi jej fundament, które ją żywi oraz angażuje w służbę Królestwu Bożemu”⁴⁹.

Wysiłek wkładany w odnajdywanie na kartach Pisma Świętego żywego i kochającego Boga wymaga godzenia się na to, że księga ta ma swoje szczególne pochodzenie: poza człowiekiem nadającym jej literacką formę jej autorem jest także Bóg, który przez obecność i moc Ducha Świętego wpłótł w ludzkie opowiadania swą zbawczą prawdę. Przyjęciu tej podstawowej dla chrześcijaństwa prawdy winna zatem towarzyszyć troska o to, by przy odczytywaniu biblijnych wydarzeń nie poprzestawać na wysiłkach prowadzących do zrozumienia ich historyczno-kulturowego znaczenia – jako wydarzeń relacjonujących przeszłość (historycyzm, historie biblijne). Wysiłkom tym winien też towarzyszyć trud poszukiwania w poznawanej przeszłości dokonujących się aktualnie – w teraźniejszości zbawczych czynów Boga. To z kolei wskazuje, że niewystarczającymi będą działania katechetyczne, które przywoływać będą biblijne wydarzenia i wyjaśniać je jako interwencje Boga w minionej historii Boga z ludźmi (np. historia Mojżesza, Dawida i innych). W takich przypadkach wręcz konieczne jest uczenie doszukiwania się zapowiedzi i ich realizacji w Jezusie Chrystusie oraz ich zbawczej aktualności w czasach Kościoła.

Kolejne pytanie dotyczy działań, jakie podejmujemy w katechetycznym przekazie Słowa Bożego. Wydaje mi się w świetle podanych w adhortacji wskazań, że powinno to być pytanie o nasze rozumienie i nasze przekazywanie Słowa Bożego? Dla mnie niezwykle ważnym jest pytanie, czy idziemy na katechezę ze Słowem Bożym (Bogiem), czy też samym słowem Bożym (przekazem o Bogu)? Rozróżnienie to pozornie może wydawać się mało znaczące, uważam jednak, że jego konsekwencje są dalekosiężne.

Używając określenia: Słowo Boże winniśmy w pierwszej kolejności pamiętać, że jesteśmy w służbie żywego i osobowego Boga, że Jego tajemnicę i prawdę o Nim

⁴⁹ M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznajomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmety)*, art. cyt., s. 14.

staramy się przekazywać innym. Pamiętając, że mamy do czynienia z osobą, żyjącym i aktualnie obecnym i działającym w historii człowieka Bogiem, uchronimy się przed opowiadaniem o Bogu historii; Bogu, który w ciągu historii biblijnej dokonywał wielkich rzeczy włącznie z przyjęciem ludzkiego ciała i wniebowstąpieniem.

Tak więc należy z całą stanowczością podkreślić, że tekst adhortacji skłania nas do stawiania sobie pytania o to, co jest treścią mojej posługi katechetycznej? Czy rzeczywiście żywy Bóg, objawiający się w Jezusie Chrystusie i nadal działający dla dobra świata mocą Ducha Świętego za pośrednictwem Kościoła, czy raczej o sprawach, które mogą mieć niewielki związek z żywym Bogiem? Tak bowiem może wyglądać katecheza, w której podmiotem będą sprawy związane z życiem społecznym, politycznym, moralnym chrześcijanina, albo z różnego rodzaju wydarzeniami o charakterze religijnym. Mówiąc o tym chcę jedynie zwrócić uwagę na bardzo delikatną granicę, którą można niekiedy nieświadomie przekroczyć pomijając w toku katechezy osobowego Boga, który winien być jej głównym podmiotem. Nie oznacza to jednak, że wspomnianych powyżej problemów nie należy podejmować w toku katechezy. Należy, ale konieczne jest ich ukierunkowanie na Boga, na Jego autorytet i miejsce, jakie pragnie zajmować w życiu człowieka.

O potrzebie czynienia Boga objawiającego się człowiekowi podmiotem działań duszpasterskich papież mówił między innymi w swej homilii inauguracyjnej Synod. Przywołując historię, także tę najnowszą zwrócił uwagę na obserwowane w niej zjawisko zatracania pod wpływem pewnych nurtów nowoczesnej kultury wiary w Boga Biblii zarówno przez całe kraje, jak i pojedyncze osoby. W swej wypowiedzi papież miał na myśli przede wszystkim osoby, którym się wydaje, że „Bóg umarł” i stawiających w Jego miejsce siebie. Papież mówił, że w następstwie decyzji ogłoszenia siebie „bogiem” ludzie ci uważają, że są kowalami własnego losu i absolutnymi panami świata. Tymczasem, „człowiek, który pozbył się Boga i nie oczekuje od Niego zbawienia, wierzy, że wolno mu robić wszystko, na co ma ochotę, że może stać się jedynym odniesieniem dla siebie i dla swego działania. Czy jednak człowiek który usuwa Boga z własnego horyzontu i myśli, że on «umarł», jest naprawdę szczęśliwszy? Czy rzeczywiście staje się bardziej wolny? Czy kiedy ludzie ogłaszają się absolutnymi panami samych siebie i jedynymi władcami stworzenia, mogą zbudować społeczeństwo, w którym panuje wolność, sprawiedliwość i pokój? Czy nie dzieje się raczej tak – o czym mówią obszernie codzienne doniesienia – że szerzą się samowola władzy, egoistyczne interesy, niesprawiedliwość, wyzysk i przemoc we wszelkiej postaci? Prowadzi to w ostateczność i do tego, że człowiek staje się jeszcze bardziej samotny, a społeczeństwo bardziej podzielone i zagubione”⁵⁰.

⁵⁰ BENEDYKT XVI, *Homilia Papieża podczas Mszy św. Inauguracyjnej Synod: „Bez Boga człowiek jest samotny, a społeczeństwo zagubione”*, LR XXIX (2008)12, s. 8.

Z powyższego wynika kolejne ważne dla katechezy wskazanie synodu i papieża przekazane w adhortacji *Verbum Domini*. Zawiera ono przypomnienie, że „Słowo Boże oznacza przede wszystkim samego Boga, który przemawia, który wyraża sobie Boskie Słowo, należące do Jego głębokiego misterium (...) daje początek wszystkiemu, ponieważ bez Niego nic się nie stało”⁵¹; że Bóg jest fundamentem wszelkiej rzeczywistości. Nie bez znaczenia dla człowieka jest i to, że Boskie Słowo – Bóg „przemawia wieloma językami, to znaczy językiem stworzenia materialnego, życia i ludzkiej istoty. (...) Ponadto przemawia w szczególny, a nawet dramatyczny sposób w dziejach ludzi, przez wybór jednego narodu, przez prawo Mojżeszowe i proroków. Wreszcie po tym, jak przemiał na różne sposoby streszcza i spełnia wszystko w sposób doskonały i ostateczny w Jezusie Chrystusie”⁵². Dlatego w rozumieniu Kościoła Słowem Bożym jest nade wszystko Bóg, który przemawia do ludzi w ciągu całej historii⁵³. Tak więc w przekazie tym ma być eksponowane odsłanianie tajemnicy Boga – Osoby, który jako Stwórca jest Panem wszystkiego, a jednocześnie zaprasza człowieka do wspólnoty z sobą, by dzielić się z nim swą wielkością, swoim życiem, swoją miłością. Podkreślając potrzebę odwoływania się podczas katechezy do osobowego Boga chodzi o naszą katechetyczną wrażliwość na Boga i Jego prawo, które domaga się od człowieka posłuszeństwa⁵⁴. Dzięki temu ukierunkowaniu katechetyczny przekaz treści dobrej nowiny pozwoli zdobywać całościową orientację w ludzkim życiu: wyszedłem od Boga poprzez dzieło stworzenia i do Niego wracam dzięki dziełu zbawienia. Droga ta jest drogą do Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym.

Poczynione powyżej uwagi kreślą wyraźne linie kościelnej katechezy. Ma ona odsłaniać tajemnicę Słowa Wcielonego – Jezusa Chrystusa. W tajemnicy tej należy uwypuklić wkroczenie Boga w dzieje człowieka, by ten rozpoznawał w Jezusie Chrystusie swego Pana i Stwórcę, a także by zdobywał się na coraz to większe zaufanie Jego osobie i podejmował życiowe decyzje wiary wyrażane w okazywanym Mu posłuszeństwie. W poznaniu tym rozstrzygającą rolę ma wypełniać Pismo Święte, na kartach którego człowiek może odkrywać zbawcze inicjatywy Boga, których szczytem i pełnią jest tajemnica Wcielenia, dzięki której możliwe jest przeciwstawianie się niebezpieczeństwu rozdzielania jedności bóstwa i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Prawda o tajemnicy Jezusa Chrystusa pomaga też odkryć „inną jedność, tę głęboką i wewnętrzną jedność Pisma Świętego,

⁵¹ M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznajomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 14.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 16.

⁵⁴ Por. T. PANUŚ, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, dz. cyt., s. 126-127.

składającego się wprawdzie z 73 ksiąg, lecz włączonych w jeden «kanon», w jeden dialog Boga z ludzkością, w jeden plan zbawienia”⁵⁵. Można przy tym mówić o dużej odpowiedzialności Kościoła, który między innym przez katechizowanie nie tylko przybliży człowiekowi osobowego Boga, który w Jezusie Chrystusie wkroczył w jego historię i przez tę historię go prowadzi, ale też o drodze umożliwiającej rozpoznawanie Jezusa Chrystusa obecnego w historii świata i człowieka: drodze jaką jest opowiadająca o tej obecności księga Pisma Świętego.

Innym postulatem jaki wynika dla katechezy z papieskiej adhortacji *Verbum Domini* jest potrzeba refleksji nad sposobami przybliżania tajemnicy Kościoła. Skupianie się na jego ludzkim wymiarze, który niejednokrotnie zaciemnia tajemnicę świętości Kościoła, powoduje, że albo nie przywiązujemy do rzeczywistości Kościoła Chrystusowego większej wagi, albo też nie łączymy jej z faktyczną obecnością i działaniem w nim Jezusa Chrystusa. Trzeba bowiem pamiętać, że to Kościół otrzymał od Chrystusa prawo autorytatywnego wyjaśniania Bożego Objawienia. Stąd też, zdaniem kardynała Marco Quelletta, „aby zaradzić brakom w przepowiadaniu, nie wystarczy przyznać priorytet Słowu Bożemu, ale trzeba, żeby było ono również poprawnie interpretowane w mistagogicznym kontekście liturgii”. Interpretacja taka będzie mieć miejsce wówczas, gdy sięgać się będzie do głębi chrystologicznej Pisma Świętego⁵⁶. Ojcowie Synodu przywołując sposób postępowania Jezusa z uczniami udającymi się do Emaus tłumaczą, że „w głoszeniu odbywa się podwójny ruch. Najpierw sięga się do korzeni świętych tekstów, wydarzeń, tzw. Podwalin historii zbawienia, aby odczytać ich znaczenie i ich przesłanie. Następnie powraca się do terażniejszości, do aktualnego życia tych, którzy słuchają i czytają, zawsze w świetle Chrystusa, który miał się stać niczym jasny wątek łączący Pisma”. Pamiętając przy tym, że stanowiące istotny filar Kościoła głoszenie Słowa Bożego ma pouczać o tym, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”. Poza pierwszym głoszeniem Słowa Bożego w życiu Kościoła ważną rolę spełniają także katecheza oraz homilia. Ta ostatnia, zdaniem Ojców Synodu „dla wielu chrześcijan jest najważniejszym momentem spotkania ze Słowem Bożym”. W nawiązaniu do tego filaru działalności Kościoła przypomniano też, że zarówno „głoszenie, katecheza i homilia zakładają zatem czytanie i zrozumienie, wyjaśnianie i interpretowanie, zaangażowanie umysłu i serca”⁵⁷.

⁵⁵ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 26.

⁵⁶ M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznamomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 17.

⁵⁷ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 27.

Znaczenie głoszenia Słowa Bożego należy też rozpatrywać w kontekście zgromadzonego na Eucharystii (łamaniu chleba) Kościoła. Wyjaśniając tajemnicę obecności Słowa Bożego w Kościele Ojcowie Synodu przypominają wiarę Kościoła w to, że gdy podczas celebracji eucharystycznej wypowiedzane są ewangeliczne słowa z Ostatniej Wieczerzy, pamiątki ofiary Chrystusa, „w momencie przyzywania Ducha Świętego, stają się wydarzeniem i sakramentem”. Z tych też powodów są z sobą ściśle powiązane liturgia słowa i liturgia eucharystyczna do tego stopnia, że stanowią jeden akt kultu, zawsze winny stanowić centrum, ośrodek życia chrześcijańskiego⁵⁸. Samo przywoływanie i eksponowanie zgromadzenia liturgicznego ma budzić w wierzących świadomość, że głoszone w nim Słowo jest przemawianiem Chrystusa „w imieniu swego Ojca, a Duch Święty sprawia, że przyjmujemy Jego Słowo i uczestniczymy w Jego życiu”⁵⁹.

Na potrzebę łączenia liturgii z głoszeniem Słowa Bożego Ojcowie Synodu zwrócili uwagę wskazując na znaczenie modlitwy w życiu Kościoła. Nazwali ją trzecim filarem istnienia i funkcjonowania Kościoła – „domu Słowa”. Podkreślili przy tym, że jej wielorakie postacie nadają rytm dniom i okresom roku chrześcijańskiego, a także dostarczają wiernym duchowy pokarm. Pielęgnowanie bowiem różnych form modlitwy chrześcijańskiej może otwierać przed wiernymi skarb Słowa Bożego oraz doprowadzić do spotkania z Chrystusem – żywym Słowem Bożym. Przy tego rodzaju działaniach należy dążyć do poznania samej treści tekstu biblijnego, a w następnej kolejności do postawienia pytania o to, co ten tekst mówi do mnie? Końcowym etapem stanowiącej duchowy filar Kościoła modlitwy Słowem Bożym jest kontemplacja. Podczas tej czynności wierzący uczy się przyjmować jako Boży dar sposób patrzenia i oceniania przez Boga rzeczywistości, w której przychodzi mu żyć. Ponadto takiej kontemplacji winno człowiekowi towarzyszyć pytanie o to, „jakiego nawrócenia umysłu, serca i życia domaga się od nas Pan?”⁶⁰.

Czwartym elementem objaśniającym konieczność łączenia liturgii ze Słowem Bożym jest braterska wspólnota, która wytwarza się przede wszystkim podczas zgromadzeń liturgicznych. Wspólnotę tę nazwano czwartym filarem podtrzymującym Kościół – dom Słowa. Istotą tej wspólnoty braterskiej miłości jest słuchanie Słowa Bożego i wypełnianie go (por. Łk 8, 21). Chodzi tutaj o nabywanie zrozumienia, że „prawdziwie słuchać to być posłusznym i działać, to dążyć do tego, by w życiu rozwijały się sprawiedliwość i miłość, to dawać świadectwo

⁵⁸ Tamże, s. 27-28.

⁵⁹ M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznajomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 16.

⁶⁰ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 27-28.

w życiu i w społeczeństwie, zgodnie z nawoływaniem proroków, które niezmiennie łączy Słowo Boże z życiem, wiarę z prawością, praktykę religijną z zaangażowaniem w życie społeczne⁶¹.

Papież Benedykt XVI w adhortacji wiele miejsca poświęcił misyjnym zadaniom Kościoła. Zakładając, że słowo o Bogu i Jego miłości do człowieka nie może być zawłaszczone przez nikogo, ale ma być kierowane do tych, którzy z nim się jeszcze nie spotkali, poświęca jedną część adhortacji sprawom misyjności w głoszeniu Słowa. Rozumiejąc wagę wypełniania tego zadania warto nadmienić, że zadaniem katechezy będzie rozwijanie umiejętności wspólnego słuchania „Słowa Bożego po to, by móc rozeznać, jak Duch i Kościół zamierzają odpowiedzieć na dar Słowa Wcielonego przez miłość do Świętych Pism i głoszenie Królestwa Bożego całej ludzkości⁶². Zarówno z dokumentu *Relatio ante disceptationem* jak też *Orędzia końcowego Synodu Biskupów* wynika, że w poszukiwaniach sposobów zaradzenia nieznanemu Pisma Świętego poza wysiłkami zmierzającymi do uświadamiania jego czytelnikowi prawdy o tym, że na jego kartach i słowach Bóg odsłania człowiekowi tajemnicę swej miłości. Szczytem i pełnią tego objawienia miłości Boga jest Jezus Chrystus żyjący i działający mocą Ducha Świętego w Kościele. W tym sensie Kościół został nazwany domem Słowa Bożego, by wyraźniej zaznaczyć związki łączące przez Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego Kościół z Bogiem Ojcem.

Dla potrzeb katechezy ważne jest rozumienie zadań spełnianych w świecie przez Słowo Boże. W orędziu końcowym Ojcowie Synodu stwierdzili, że „Słowo Boga, które pochodzi z Jego domu, świątyni, idzie drogami świata na spotkanie wielkiej pielgrzymki ludów ziemi poszukujących prawdy, sprawiedliwości i pokoju. Również we współczesnym zeświecczonym społeczeństwie, na placach i ulicach, gdzie na pozór panuje niewiara i obojętność, a zło ma przewagę nad dobrem, tak jakby Babilon zwyciężył w walce z Jeruzalem, istnieje ukryta tęsknota, załazek nadziei, dreszcze oczekiwania”. W tym kontekście Ojcowie Synodu przywołują Księgę proroka Amosa, który zapowiadał, że „nadejdą dni – wyrocznia Pana Boga – gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich” (8,11), by następnie stwierdzić, że „ten głód pragnie zaspokoić misja ewangelizacyjna Kościoła⁶³. Przypomniał o tym już w *Relatio ante disceptationem* kardynał Marco Quelletta stwierdzając, że ewangelizacja jest centrum misji Kościoła zakorzenionej „w misji Chrystusa

⁶¹ Tamże, s. 28.

⁶² M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznanemu Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 13.

⁶³ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 29.

i Ducha, który objawia i szerzy komunie trynitarną we wszystkich kulturach świata. Uniwersalny zbawczy zasięg misterium paschalnego Chrystusa wymaga głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim narodom, a także wszystkim religiom”, a cały „wysiłek ewangelizowania kultur ma na celu jednoczyć ludzkość w Jezusie Chrystusie, ale w poszanowaniu integracji wszystkich wartości ludzkich”⁶⁴.

Powyższe wezwanie do poszanowania wszystkich wartości ludzkich domaga się właściwego rozumienia prowadzonej przez Kościół ewangelizacji. Otóż „ewangelizować znaczy: głosić i nauczać Słowa Bożego, ażeby przez nie docho- dził do nas dar łaski, ażeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa w odprawianiu Mszy św., która jest pa- miątką Jego śmierci i chwalebne go zmartwychwstania”. Podkreśla przy tym, że „dla Kościoła ewangelizacja jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikać je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość”⁶⁵. Warto też zauważyć, że Kościół mając świa- domość tego, że we współczesnych czasach, które zdominował obraz „przekazy- wany w szczególności za pośrednictwem wszechpotężnego środka komunikacji, jakim jest telewizja, nadal zachowuje swoje znaczenie i siłę przekonywania model wybrany przez Chrystusa. Posługiwał się On symbolem, opowiadaniem, przykładem, codziennym doświadczeniem i przypowieścią”⁶⁶. Dlatego warto pamiętać o dwóch formach jego docierania do ludzi. Jedną jest wspomniane głoszenie Słowa Bożego z wykorzystaniem wszystkich możliwości danych nam przez cywilizację. Drugą formą głoszenia Słowa Bożego jest składane świadec- two o miłości Boga między innymi po to, aby ożywić wiarygodność głoszonej Ewangelii⁶⁷. Niezależnie jednak od tego, która z wymienionych form będzie w prowadzonej ewangelizacji bardziej eksponowana, w głoszeniu Dobrej Nowiny nie może zabraknąć wskazania na sens ludzkiego życia oraz na nadzieję, które przyniósł ludziom sam Jezus Chrystus. Z tego też powodu także „misją chrześ- cijanina jest głoszenie tego Bożego Słowa nadziei odkrywającej sens ludzkiego życia. Dzielenie się nią z ubogimi i cierpiącymi odbywa się poprzez dawanie świadectwa wiary w Królestwo prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedli- wości, miłości i pokoju, a także pełną miłości bliskość, która nie sędzi i nie po- tępia, ale podtrzymuje, oświeca, pociesza i przebacza w duchu słów Chrystusa:

⁶⁴ M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznajomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 19.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 29.

⁶⁷ M. OUELLET PSS, *Trzeba zaradzić nieznajomości Pisma Świętego. «Relatio ante disceptationem» (fragmenty)*, art. cyt., s. 19.

«Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię» (J 11,28)⁶⁸.

Podsumowanie

We wstępie zostało postawione pytanie: czy w dzisiejszych czasach jest możliwe odnowienie wiary Kościoła w słowo Boże? Czy jest możliwe, by z Biblii uczynić szczególnego przewodnika zarówno dla całego Kościoła, jak i dla każdego, kto poszukuje poza swym rozumem odpowiedzi na stawiane przez siebie egzystencjalne pytania? Odpowiedź może być jedna: tak. Z Bożą pomocą! Jednakowoż pod jednym warunkiem: po ludzku też zrobimy wszystko, co w naszej mocy, by Słowo Boże – żywy Bóg za naszym pośrednictwem mógł spotykać się zarówno z wpatrzonymi w Jego Osobę, jak i wszystkimi życiowo zagubionymi i poszukującymi.

Być może należy w bezpośredniej pracy katechetycznej z dużą konsekwencją dążyć do tego, by Biblia była odkrywana jako księga religijna, w której należy wyróżniać:

1. Ze względu na formę: literacki przekaz orędzia (Biblia jest dziełem literackim);
2. Ze względu na treść: przekaz treści objawionych przez samego Boga oraz skierowane do człowieka wezwanie do wiary;
3. Ze względu na właściwości: nadzieję, jaką zawierają i przynoszą człowiekowi teksty biblijne⁶⁹.

W końcu trzeba jeszcze raz powtórzyć, że odnowa, o jaką chodziło papieżowi Benedyktowi XVI, jest możliwa tylko wówczas, gdy zarówno Kościół, jak też poszczególne osoby stykając się z księgą Pisma Świętego potrafią na jej kartach odnaleźć żywego i kochającego człowieka Boga.

⁶⁸ *Orędzie końcowe Synodu Biskupów do Ludu Bożego*, art. cyt., s. 30.

⁶⁹ Szerzej: Z. MAREK, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, 108-135.

ELŻBIETA DZIWOŚ

SŁOWO BOŻE W PROCESIE NAUCZANIA KATECHETYCZNEGO NA PODSTAWIE ADHORTACJI POSYNODALNEJ BENEDYKTA XVI *VERBUM DOMINI*

Słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym jest najważniejszym źródłem katechetycznego nauczania. Sięganie do tego źródła nie jest nigdy sprawą łatwą. Dydaktyka katechetyczna wciąż poszukuje nowych dróg i możliwości przekazywania Słowa Bożego. „Nie ma rzeczy ważniejszej od tego, – mówi za św. Janem papież Benedykt XVI – by umożliwić na nowo dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga – do Boga, który przemawia i przekazuje nam swoją miłość, abyśmy mieli życie w obfitości” (por J 10,10)¹. Chrześcijaństwo jest „religią «słowa Bożego», nie słowa spisanego i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego. Dlatego Pismo Święte należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako Słowo Boże, w ślad za Tradycją Apostolską, od której jest nieodłączne”².

Ojciec Święty Benedykt XVI i biskupi Kościoła przypominają nam i wyznaczają sposoby poznawania i pogłębiania Słowa Bożego. Wpisuje się ten fakt bezpośrednio w poszukiwanie nowych sposobów metodyki nauczania katechetycznego i w ciągłą jej konfrontację z procesem nauczania. Proces nauczania jest zbiorem działań na rzecz nauczania, wychowania i kształcenia zarówno pojedynczego ucznia, jak i grupy czy zbiorowości uczniów. Analiza procesu przebiega pod kątem celów do których osiągnięcia zmierza, a także związanych z nimi treści, zasad, metod, form organizacyjnych i środków, dzięki którym te cele ma osiągnąć³. Celem nauczania i wychowania katechetycznego jest doprowadzenie człowieka do zjednoczenia z Bogiem⁴. Nauczanie religii będzie się zatem wpisywało w proces nauczania dla osiągnięcia tego nadrzędnego celu. W procesie nauczania ważne są ogniwa, które stanowią pewien algorytm, który sprawia, że całe nauczanie przyjmuje konkretny wymiar i doprowadza do osiągnięcia odpowiednich wyników. Wśród ogniw procesu nauczania wyróżniamy⁵:

¹ VD, nr 2.

² VD, nr 7.

³ Por. Cz. KUPISIEWICZ, *Dydaktyka ogólna*, wyd. II, Warszawa 2002, s. 59.

⁴ DOK, nr 80.

⁵ W. OKOŃ, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1987, s. 137-162.

1. Uświadomienie uczniom celu nauczania.
2. Podanie nowego materiału.
3. Kierowanie procesem uogólniania.
4. Utrwalanie poznanego materiału.
5. Kształtowanie umiejętności i nawyków.
6. Wiązanie teorii z praktyką.
7. Kontrola i ocena wyników nauczania.

Każde z wymienionych ogniw procesu dydaktycznego związanego z nauczaniem i uczeniem się jest niezwykle istotne w nauczaniu szkolnym różnych przedmiotów, w tym też nauczaniu religii. Słowo Boże, jako najistotniejsza treść katechezy będzie wnikało w proces nauczania, poprzez wszystkie ogniwa tego procesu. Należy przy tym uwzględnić jego specyfikę i warunki w jakich winien dokonywać się przekaz Słowa Bożego osobie katechizowanej. „Ważne jest odpowiednie wychowywanie i formowanie ludu Bożego, by podchodził do świętych Pism w powiązaniu z żywą Tradycją Kościoła, uznając je za słowo Boże”⁶. W procesie nauczania katechetycznego istotne znaczenie będzie miało powiązanie jego ogniw z przekazem biblijnym w taki sposób, aby uczeń miał szansę wzbogacić nie tylko wiedzę o swojej religii i Bogu, ale również ubogacić i wzmocnić swoją wiarę.

W dydaktyce katechetycznej istnieje wiele klasyfikacji metod dydaktycznych służących przyswajaniu wiedzy i budzeniu wiary uczniów na szkolnej lekcji religii i katechezie⁷. Dydaktycy katechetyczni tworzą podziały metod w oparciu o różne kryteria⁸. Wśród tych wszystkich podziałów, konkretne i ważne miejsce zajmują metody biblijne, które stanowią grupę najważniejszych metod w dydaktyce katechetycznej. Służą one przybliżeniu Pisma Świętego katechizowanym i doprowadzeniu ich poprzez zgłębianie Słów Boga do wiary i większej zażyłości z Bogiem.

Wielu dydaktyków pokazuje nam metody biblijne w kontekście całej metodyki nauczania. M. Majewski, wśród metod katechetycznych, obok liturgicznych, dydaktycznych i ewangelizacyjnych, na pierwszym miejscu wymienia metody biblijne⁹. Ich zadaniem jest wspomaganie ożywienia wiary ucznia, gdyż to wiara umacnia się poprzez słuchanie Słowa Bożego. Wśród metod biblijnych

⁶ VD, nr 18.

⁷ Por. J. SZPET, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 170-176; Por. także, E. OSEWSKA, *Pluralizm metod w katechezie*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. II, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 158-300.

⁸ Por. J. SZPET, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s.176-178.

⁹ Por. E. OSEWSKA, *Pluralizm metod stosowanych w katechezie*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. II, dz. cyt., s. 170.

wymienia np.: kręgi biblijne, godziny biblijne, dzielenie się Ewangelią, życie Biblia na co dzień¹⁰. J. Szpet i Jackowiak, zaznaczają, że praca z tekstami biblijnymi zmierza, poprzez przywoływanie doświadczeń wiary ludzi Biblii, do szukania sposobów przejęcia tych doświadczeń za własne; wzbudzania i wzmacniania wewnętrznych dynamizmów ducha ukrytych w człowieku, napięć rodzących się ze spotkania człowieka z orędziem zbawienia. Zastosowanie właściwej metody biblijnej pozwala katechizowanemu w odkrywaniu czegoś ważnego dla siebie lub wspólnoty katechetycznej, wspiera jego wyobraźnię religią, inspiruje do wymiany myśli i dalszych poszukiwań, motywuje do własnej aktywności i samodzielnego działania, pozwala odnajdywać związki życia z objawieniem¹¹.

Ojciec Święty Benedykt XVI na obecne czasy zaleca na nowo przyjrzenie się przekazowi Orędzia Bożego płynącego z Biblii i szukania sposobów nowego dotarcia ze Słowem Pańskim do współczesnego człowieka. Narzędziami tego działania powinny stawać się metody tak bardzo związane z dydaktyką szkolnego nauczania, bo – jak mówi Ojciec św. – „nie ma rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić na nowo dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga – do Boga, który przemawia i przekazuje nam swoją miłość, abyśmy mieli życie w obfitości” (za: J 10,10)¹².

Metody biblijne w katechezie powinny zatem zawierać takie komponenty, aby mogły one służyć „słuchaniu, oglądaniu, dotykaniu i kontemplowaniu (por. 1 J 1,1) Słowa Życia, ponieważ życie objawiło się w Chrystusie. A my, powołani do komunii z Bogiem i między nami, powinniśmy być zwiastunami tego daru”¹³.

Podziału metod biblijnych dokonamy według następującego kryterium wyznaczonego przez Ojca Świętego Benedykta XVI i ogniów procesu nauczania, wskazanego przez dydaktykę: Metody biblijne:

- służące słuchaniu Słowa Bożego,
- służące ogłądaniu Słowa Bożego,
- służące dotykaniu Słowa Bożego,
- służące kontemplowaniu Słowa Bożego.

Najważniejszym kryterium staje się tutaj Słowo Boże i skuteczność Jego przekazu. Skuteczność przekazu ma służyć przyjęciu Słowa i życie według Niego.

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 170-171.

¹² VD, nr 2.

¹³ Tamże.

Poniższe zestawienie tabelaryczne pokaże nam próbę klasyfikacji niektórych metod biblijnych ze względu na proces nauczania:

Metody biblijne Proces nauczania	służące sluchaniu Słowa Bożego	służące ogładaniu Słowa Bożego	służące dotykaniu Słowa Bożego	służące kontemplowaniu Słowa Bożego
Uświadomienie uczniom celu nauczania	Sluchanie piosenki z tekstem biblijnym	Prezentacja obrazu zwiastujacego treść biblijną	Tworzenie i zwiedzanie wystawy związanej z wydarzeniami biblijnymi	Wypowiedź spontaniczna nt. fragmentu niedzielnej Ewangelii; Modlitwa tekstem biblijnym*
Podanie nowego materialu	Czytanie tekstu biblijnego z podziałem na role; Opowiadanie biblijne	Oglądanie filmu o tematyce biblijnej	Bibliodrama Inscenizacje o tematyce biblijnej**	„Moje skojarzenia biblijne” – rozmowa, dyskusja
Kierowanie procesem uogólniania	Wywiad; „Dialog” z tekstem	Kolaż biblijny Puzzle	Wybieranie tekstów biblijnych na określony temat	Medytacja nad tekstem biblijnym
Utrwalanie poznanego materialu	Sluchanie audycji zawierajacych teksty biblijne	Uzupelnianie tekstu z lukami; Krzyżówka	„Malowanie” Słowa Bożego	Pisanie listu na podstawie przemyśleń nt. Biblii
Kształtowanie umiejętności i nawyków	Memoryzacja sentencji biblijnych; Nagranie sluchowiska	Rzeźba biblijna Reportaż biblijny	Tworzenie własnej biblioteczki biblijnej, wideoteki biblijnej itp.	Wejście w rolę bohatera biblijnego
Wiązanie teorii z praktyką	Dobry czyn wynikajacy z uslyszanej perykopy biblijnej	Czytanie Biblii samodzielne	Dzielenie się wiedzą i duchem biblijnym	Rozważanie nt. „Sentencja ewangeliczna a moje życie”
Kontrola i ocena wyników nauczania	Quiz biblijny: „Kto napisał te słowa”	Zabawa: „Jakie wydarzenie biblijne mam na myśli”	„Kalendarz” spotkań z Biblią; Tworzenie dzienniczka spotkań z Biblią	„Samooocena” w oparciu o tekst ewangeliczny

* Zob. *Modlitwa na katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2002; zob. też: J. PRZYBYŁOWSKI, E. ROBEK, *Teologia modlitwy*, Ząbki 1994.

** O ilustracjach o tematyce biblijnej szeroko pisze: K. RACZKIEWICZ, *Inscenizacje*, Warszawa 2003, s. 9-78.

Proces dydaktyczny służy systematyzacji nauczania. Poszczególne jego ogniwa tworzące porządek w nabywaniu wiedzy, umiejętności i kompetencji, wspomagany odpowiednio skonstruowanymi metodami, sprzyja realizacji celów. Metody biblijne wpisują się w całość tego procesu. Metodyka katechetyczna pokazuje ich wiele. Mogą zatem służyć w realizacji każdego z ogniw procesu dydaktycznego. Koresponduje to niezwykle wyraźnie z intencjami ojców synodalnych, którzy, jak przytacza Benedykt XVI „odnieśli się do różnych sposobów posługiwania się przez nas wyrażeniem «Słowo Boże». Mówiono o symfonii

słowa, jedyne Słowa, wyrażającego się na różne sposoby: o «pieśni na wiele głosów»¹⁴. W związku z tym ojcowie synodalni mówili o analogicznym użyciu języka ludzkiego w odniesieniu do słowa Bożego. Słowo Boże wskazuje na osobę Jezusa Chrystusa, odwiecznego Syna Ojca, który stał się człowiekiem. Bóg przekazywał swoje słowo w dziejach zbawienia. Jego głos było słycać i mocą swego Ducha mówił przez proroków. Słowo Boże wyraża się zatem:

1. Ciągami całych dziejów zbawienia, a w pełni w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego;
2. Przepowiadaniem apostołów, posłusznych poleceniu zmartwychwstałego Jezusa, czyli przekazywanym w żywej Tradycji Kościoła;
3. Słowem Bożym, poświadczonym i natchnionym przez Boga w świętych Pismach Starego i Nowego Testamentu¹⁵.

Przy okazji mamy tutaj wyznaczony zakres Słowa Bożego, który wykracza poza ramy biblijne i wkracza w przepowiadanie Kościoła w Jego żywej Tradycji. Wiara chrześcijańska nie jest „religią księgi”. Chrześcijaństwo jest religią „słowa” Bożego, nie spisanego i milczącego, ale słowa Wcielonego i żywego. Dlatego Pismo należy: – głosić; – słycać Go; – czytać; – przyjmować; – i przeżywać jako słowo Boże, w ślad za Tradycją apostołską od której jest nieodłączne. Trzeba zatem więcej uczyć wiernych odróżniania jego różnych znaczeń i zrozumienia jego jednolitego sensu. Również z punktu widzenia teologicznego konieczne jest zgłębianie definicji różnych znaczeń tego wyrażenia, aby lepiej uwidoczniła się jedność planu Bożego i centralne w nim miejsce osoby Chrystusa¹⁶.

1. Pierwszym ogniwem procesu dydaktycznego jest: uświadomienie uczniom celu nauczania.¹⁷ Błędem jest podanie w tym miejscu samego tematu lekcji, gdyż tutaj buduje się motywacja i psychiczne nastawienie ucznia do dalszego działania w toku pracy na lekcji. Słowo Boże jest czynnikiem motywującym, dlatego powołanie się na Biblię już w tym momencie procesu dydaktycznego jest niezwykle korzystne dla katechezy, jako rzeczywistości spotkania człowieka z Bogiem. Słuchanie, dotykanie, oglądanie i kontemplacja Słowa Bożego poprzez umiejętnie wybrane, odpowiednie metody, może służyć zainteresowaniu

¹⁴ VD, nr 7.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. B. NIEMIERKO, *Cele kształcenia*, w: *Sztuka nauczania. Czynności nauczyciela*, red. K. Krużewski, Warszawa 1991, s. 9-16. Por. także: J. JEZIORSKA, *Podstawy nauczania i uczenia się*, Warszawa 2004, s. 31-33; J. SZPET, *Cel i zadania katechezy*, w: *Dydaktyka katechezy*, cz. 1, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 35-58.

- przez Słowo Boże, samym Bogiem, wiarą i religią. Wśród metod służących odkrywaniu celu proponujemy:
- Słuchanie piosenki z tekstem biblijnym, logicznie wprowadzającym w obraną tematykę na daną lekcję, czy otwierającą grupę tematów – taka metoda może wprowadzić w słuchanie Słowa Bożego;
 - prezentację obrazu (grupy obrazów) lub odpowiedni pokaz multimedialny, zwiastujące treść biblijną, mogą służyć oglądaniu Słowa Bożego, które ma być kanwą dalszych działań na lekcji religii;
 - współtworzenie i zwiedzanie wystawy o treści biblijnej (obraz, rzeźba, eksponaty, przedmioty o tematyce biblijnej zrobione lub zgromadzone przez uczniów i inne) służące zetknięciu się (na sposób fizyczny) ze Słowem Bożym;
 - spontaniczną wypowiedź na temat niedzielnego fragmentu z Ewangelii lub innych czytań biblijnych z liturgii mszy świętej; modlitwa tekstem biblijnym – odpowiednio dobrane do tematyki lekcji, mogą nie tylko służyć zainteresowaniu się problematyką podjętą na danej jednostce, ale skłaniają do wcześniejszej kontemplacji i przemyślenia Słowa Bożego.
2. Podanie nowego materiału, drugie ogniwo procesu dydaktycznego, może być kolejną okazją do wprowadzenia Słowa Bożego w życie ucznia przez lekcję religii. Podstawowym błędem w nauczaniu jest tutaj stosowanie przez nauczycieli metod tylko werbalnych, zwłaszcza pogadanki, rozmowy kierowanej, wykładu itp. Biorąc pod uwagę metody, które mogą służyć „słuchaniu, oglądaniu, dotykaniu i kontemplacji” Słowa Bożego wyróżnimy np.:
- czytanie tekstu biblijnego z podziałem na role; opowiadanie biblijne; słuchowisko biblijne;
 - oglądanie filmu o tematyce biblijnej; oglądanie prezentacji multimedialnej;
 - bibliodrama pokazująca konkretną treść biblijną, z którą mają się zapoznać uczniowie; wchodzenie w role staje się tutaj przyczynkiem do „dotknięcia” niejako Słowa Bożego;
 - metoda „Moje skojarzenia na temat tekstu biblijnego” – rozmowa, dyskusja, panel, rozważanie biblijne.
3. Trzecim ogniwo jest kierowanie procesem uogólniania¹⁸. Kierowanie procesem uogólniania jest najważniejszym ogniwo procesu nauczania. W tym zawiera się sztuka pracy nauczycielskiej. To ogniwo jest tak ważne, jak na mszy św. Eucharystia. W tym ogniwie powstają sądy i uogólnienia, wyciągane są wnioski. To daje gruntowną wiedzę, obiektywną, rozwija ono uczniów, ponieważ poprzez te działania rozwija się myślenie. 15% naszych komórek

¹⁸ Por. Cz. KUPISIEWICZ, *Dydaktyka ogólna*, dz. cyt., s. 102.

mózgu zaangażowanych jest do myślenia. Rolą nauczyciela jest uaktywnianie tych wszystkich procesów¹⁹. Nowość Objawienia biblijnego polega na tym, że Bóg daje się poznać w dialogu, który pragnie prowadzić z nami. Uczynieni na obraz i podobieństwo Boga miłości, możemy zatem zrozumieć samych siebie jedynie wtedy, gdy przyjmujemy Słowo i z uległością poddajemy się działaniu Ducha Świętego. Tajemnica losu człowieka wyjaśnia się bowiem ostatecznie w świetle Objawienia dokonanego przez Słowo Boże²⁰.

W tym ogniwie służebną rolę mogą pełnić następujące metody biblijne:

- „wywiad” z bohaterem biblijnym; „dialog” z tekstem; – jako metoda służąca słuchaniu Słowa Bożego;
 - tworzenie kolażu biblijnego, np. ilustracji wyrażających daną rzeczywistość biblijną; puzzle; układanki; gry i zabawy o treści biblijnej – jako metody służące oglądaniu Słowa Bożego;
 - wybieranie tekstów biblijnych na określony temat; – jako sposób na „dotknięcie” Słowa Bożego;
 - medytacja tekstu i inne podobne metody służące kontemplacji a przez nią myśleniu nad sobą w kontekście Słowa Bożego.
4. Utrwalanie nowego materiału²¹ jest ważne o tyle, o ile jego stosowanie przynosi określone rezultaty. Chodzi o to, kiedy utrwalać a potem dopiero „jak”. Wiedza zdobyta danego dnia a niepowtarzana w kolejnych dniach umyka. Jeżeli będziemy przypominać sobie wiedzę, będziemy mieć najlepsze wyniki. Najlepsze wyniki nauczania mają ci nauczyciele, którzy stale utrwalają przerobiony materiał. Błędy następują najczęściej na etapie „jak utrwalać”. Metoda pogadanki jest tutaj najgorzej ocenianym sposobem utrwalania²². Proponujemy zatem, uwzględniając przyjęte kryterium podziału według adhortacji *Verbum Domini*, następujące metody biblijne wspierające realizację tego ogniwa procesu dydaktycznego:
- słuchanie audycji w oparciu o tekst biblijny; słuchanie utworów muzycznych o treści biblijnej; (słuchanie Słowa Bożego);
 - uzupełnianie tekstu biblijnego z „lukami”; rozwiązywanie lub tworzenie krzyżówki biblijnej; (oglądanie Słowa Bożego);
 - „malowanie” Słowa Bożego; tworzenie i odgrywanie scenek biblijnych; (dotykanie Słowa Bożego);

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ VD, nr 6.

²¹ Por. Cz. KUPISEWICZ, *Dydaktyka ogólna*, dz. cyt., s. 102.

²² Por. W. KUBIK, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 189-192.

- pisanie listu do Boga, lub bohatera z Biblii lub refleksji w oparciu o prze-myślenia i kontemplacji tekstu biblijnego, pisanie życiorysu np. poznanej po-staci biblijnej.
5. Kolejnym ogniwem w procesie nauczania jest kształtowanie u uczniów umie-jętności i nawyków²³. W dydaktyce na tym poziomie również obowiązuje pewien porządek, który służy wypracowaniu u ucznia dyscypliny w nauce i pracy nad sobą. W dydaktyce ogólnej mówi się w tym miejscu o: prawidłowym wykonaniu wyuczanej czynności; wypracowanie umiejętności, która jest podzielona na etapy; dalej zakłada planowanie nauczyciela, który reguluje ilością wykonywanych ćwiczeń utrwalenie nabytej umiejętności, po któ-rych to działaniach musi nastąpić sprawdzenie, czy uczniowie prawidłowo opanowali daną umiejętność (gdy proces tutaj zostaje zaburzony, wtedy ta umiejętność nie powstaje)²⁴. W dydaktyce ogólnej wykorzystuje się w tym punkcie procesu całą gamę ćwiczeń. Nie ma ćwiczenia bez powtarzania. Nie każde powtarzanie jest ćwiczeniem²⁵. Korzystając z tak nakreślonych wy-tycznych, spróbujmy spojrzeć na lekcję religii. Czy metody biblijne wpisują się w ten punkt procesu katechetycznego? Do kształtowania umiejętności i nawyków na lekcji religii mogą służyć np.:
- metody sprzyjające słuchaniu Słowa Bożego, takie jak: słuchowisko biblijne; ucze-nie się na pamięć sentencji biblijnych (memoryzacja); ćwiczenia na siglach;
 - metody sprzyjające oglądowi Słowa Bożego to np.: rzeźba biblijna; reportaż o wydarzeniach z Biblii; tworzenie książki nt. biblijne;
 - metody służące dotykaniu Słowa Bożego, to np.: tworzenie własnej biblio-teczki, wideoteki biblijnej; tworzenie własnej „czytelni” i „katalogu” kompu-terowego książek, tekstów, bohaterów, lub dzieł, albumów biblijnych; kolek-cjonowanie numizmatów o treści biblijnej;
 - metody służące kontemplacji Słowa Bożego to np.: wejście w rolę bohatera biblijnego; tworzenie własnego słownika pojęć biblijnych w oparciu o zdo-bytą wiedzę.
6. Wiązanie teorii z praktyką²⁶. Nie kojarzy się tego w sposób celowy, zamierzony. Jeżeli dziecko coś poznało, to musi to wyrazić. W warunkach katechezy jest to odpowiedź wiarą na usłyszane treści, powiązane z wyrażeniem postawy gotowości do służenia bliźnim i głoszenia Ewangelii, do czynnego włączenia

²³ Por. tamże, s. 193-197.

²⁴ Por. W. OKOŃ, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt., s. 156-157.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. W. KUBIK, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, dz. cyt., s. 197-204. Por. także: J. PÓLTURZYCKI, *Dydaktyka dla nauczycieli*, Toruń 1998, s. 258-291.

- się w życie Kościoła, w jego liturgię i misję. W tym ogniwie do realizacji zadań mogą służyć następujące metody biblijne:
- dobry czyn wynikający z usłyszanej perykopy biblijnej;
 - samodzielne czytanie Biblii;
 - dzielenie się wiedzą i wiarą w oparciu o ducha Biblii;
 - rozważanie nt. „Sentencja ewangeliczna a moje życie”.
7. Kontrola i ocena wyników nauczania²⁷. Błędami popełnianymi w tym ogniwie jest brak wyrazistych kryteriów oceniania. Nauczyciel powinien być konsekwentny i musi być świadomy, czego wymaga. Błędem jest okresowość w ocenianiu. Oceniać należy systematycznie. Pośpiech i emocje są złymi doradcami, jak również subiektywizm nauczyciela wynikający ze stosunku do ucznia²⁸. Metodami biblijnymi, które mogą wspomóc nauczyciela w ocenianiu osiągnięć ucznia mogą być między innymi:
- Quiz biblijny pt. „Kto napisał lub powiedział w Biblii te słowa” - metoda taka wpływa również z kręgu metod służących słuchaniu Słowa Bożego;
 - Zabawa: – odgadywanie lub pisanie nt. „Jakie wydarzenie biblijne mam na myśli”;
 - Tworzenie kalendarza spotkań z Biblią lub pisanie dzienniczka – refleksji, którego tytuł mógłby brzmieć: „Biblia i mój dzień”;
 - Dokonanie samooceny w oparciu o konkretny tekst biblijny.

Powyżej przedstawione metody biblijne są znane i w literaturze metodycznej szeroko opisane. Nie będziemy ich tutaj szerzej pokazywać i charakteryzować. Zależy nam przy tym, aby uświadomić sobie, jak ważne jest dostosowanie odpowiednich metod do ogniw procesu dydaktycznego, zwracając szczególną uwagę na kierunek formułowania ich dalszego rozwoju w oparciu o specyficzne wymagania adhortacji *Verbum Domini*, wskazane przez nas powyżej. Niech będzie nam wolno w tym miejscu zacytować za papieżem Benedyktem XVI cały punkt 74 adhortacji, który dotyczy szczegółowych wskazań katechetycznych w odniesieniu do *Biblijnego wymiaru katechezy*. Podzielimy te wskazania na punkty i dodamy proste wyrażenia (dla ułatwienia zapamiętania tekstu), streszczające słowa Ojca Świętego, tak istotne dla nowych poszukiwań w dziedzinie dydaktyki i metodyki katechetycznej, a służącej bezpośrednio praktyce nauczania:

1. „Katecheza miejscem Słowa” – „Ważną dziedziną duszpasterstwa Kościoła – pisze Benedykt XVI – dającą możliwość mądrego odkrywania na nowo centralnego miejsca słowa Bożego jest katecheza, która w swoich różnych formach i fazach zawsze powinna towarzyszyć ludowi Bożemu”.

²⁷ Zob. J. JEZIORSKA, *Podstawy nauczania i uczenia się*, Warszawa 2004, s. 84-104.

²⁸ Por. J. PÓLTURZYCKI, *Dydaktyka dla nauczycieli*, dz. cyt., s. 292-302.

2. „Wyjaśnienie Pism” – Opisane przez ewangelistę Łukasza spotkanie uczniów z Emaus z Jezusem (Łk 24,13-35) ukazuje w pewnym sensie wzór katechezy, w której centrum jest wyjaśnienie Pism, jakie potrafi dać jedynie Chrystus (Łk 24,27-28), ukazując w sobie samym ich spełnienie.
3. „Uczeń świadkiem” – I tak rodzi się na nowo nadzieja silniejsza od wszelkiej porażki, czyniąca z tych uczniów przekonanych i wiarygodnych świadków Zmartwychwstałego.
4. „Biblijna animacja katechezy” – W Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji (94-96) znajdujemy ważne wskazania odnośnie do biblijnej animacji katechezy, do których warto wracać.
5. „Kontakt z tekstami” „według ducha Kościoła” – „Przy tej okazji pragnę przede wszystkim podkreślić – zaznacza Ojciec Święty Benedykt XVI – że katecheza powinna być przepelniona i przeniknięta myślą, duchem i podstawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami, ale także przypomnieć, że katecheza będzie o tyle bogatsza i skuteczniejsza o ile odczytywać będzie słowa według myśli i ducha Kościoła; powinna się inspirować myślą i życiem dwóch tysięcy lat Kościoła”.
6. „Inteligentna memoryzacja” – A zatem trzeba zachęcać do poznawania postaci, zdarzeń i podstawowych wypowiedzi świętego tekstu; w tym może również pomagać inteligentne zapamiętywanie niektórych szczególnie wymownych fragmentów biblijnych dotyczących tajemnic chrześcijańskich.
7. „Słowo żywe jak Chrystus” – Działalność katechetyczna zakłada zawsze poznawanie pism w wierze i Tradycji Kościoła, by te słowa odbierane były jako żywe, jak żywy jest dzisiaj Chrystus, gdzie dwaj albo trzej zebrani są w Jego imię (Mt 18,20).
8. „Moja i Twoja historia” – Powinna ona przekazywać w pełen życia sposób historię zbawienia i treści wiary Kościoła, aby każdy wierny uznał, że również jego egzystencja należy do tej historii.
9. „Pismo Święte i KKK – normą ożywiającą katechezę” – W tej perspektywie ważne jest zwrócenie uwagi na relację między Pismem Świętym i Katechizmem Kościoła Katolickiego, co potwierdziło Dyrektorium Ogólne o Katechizacji: Pismo Święte bowiem jako „Słowo Boże zapisane pod natchnieniem Ducha Świętego”, i Katechizm Kościoła Katolickiego, jako ważne aktualne wyrażenie żywej Tradycji Kościoła i pewna norma dla nauczania wiary, mają za zadanie, każde we właściwy sobie sposób i odpowiednio do swojego autorytetu, ożywiać katechezę w Kościele współczesnym²⁹.

²⁹ VD, nr 74.

Odczytując, za Ojcem Świętym Benedyktem XVI i za ojcami synodalnymi na nowo prawdę, że katecheza ma mieć wymiar biblijny, słyszymy mocne upomnienie, że to właśnie katecheza ma być miejscem szczególnym Słowa Bożego, gdzie w różnych formach ma docierać do człowieka. Katecheza winna być centrum wyjaśniania Pism, dla którego wiecznym wzorem katechety jest sam Jezus Chrystus a uczeń ma się rodzić na nowo do roli świadka, pełnego nadziei. Kontakt z tekstami ma się odbywać przy wsparciu i według ducha Kościoła, a Biblia ma być animatorką tego dialogu. Ojcowie synodalni z papieżem przypominają, że katecheza może uczyć zapamiętywania ważnych fragmentów Biblii, dla pełniejszego zgłębienia jej tajemnic, a poznawanie pism w wierze i Tradycji Kościoła ma być tak żywe, jak sam Chrystus. Historia Zbawienia zaś staje się naszą historią, którą sami również tworzymy, a Pismo Święte i Katechizm Kościoła Katolickiego wyznaczają nam normę do ożywienia katechezy.

Podsumowując nasze rozważania, chcemy zwrócić jeszcze raz uwagę na lekcję religii, w jej wymiarze katechetycznym i biblijnym. Powinna ona na różne sposoby, wykorzystując bogactwo metodyki nauczania, opierać się na Słowie Bożym przekazanym na kartach Pisma Świętego i poprzez Tradycję Kościoła i wplatać je szczelnie w cały proces dydaktyczny. W dobie narastającego kryzysu wiary i piętrzących się trudności na szkolnej lekcji religii, Biblia może stać się nieocenioną a niestety wciąż niedocenianą „animatorką” lekcji. Słowo Boże musi na nowo zaistnieć (niekoniecznie odczytywane z komputera czy telefonu komórkowego) w różnorodnej formie, aby „ożywiło” i pobudziło do życia współczesnego człowieka „multimedialnego”. Benedykt XVI pokazał sposoby zaistnienia Słowa, pisząc:

1. „Sam Syn jest Słowem – Logosem. Odwieczne Słowo stało się małe – tak małe, że zmieściło się w żłobie. Stało się dzieckiem, aby Słowo było dla nas uchwytnie. Słowo jest teraz nie tylko słyszalne, nie tylko posiada głos, obecnie Słowo ma widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu.
2. Jezus całym swym życiem i działalnością przekazuje Słowo, które powierzył Mu do przekazania Ojciec.
3. Słowo spełnia się w Misterium Paschalnym: mamy tu «słowo krzyża». Słowo cichnie, staje się śmiertelną ciszą, ponieważ mówiło, aż zamilkło, nie pomijając niczego, co miało nam przekazać.
4. W świetlistej tajemnicy zmartwychwstania odsłania się autentyczne i ostateczne znaczenie milczenia Słowa³⁰.

³⁰ VD, nr 12.

Na koniec podaję jeszcze kilka najważniejszych myśli z adhortacji *Verbum Domini*, które wyłonione z tekstu dokumentu powinny posłużyć do budowania procesu dydaktycznego i katechetycznego na szkolnej lekcji religii w oparciu o źródło, jakim jest Pismo Święte.

(VD, 22) Każdy człowiek jest adresatem Słowa, zachęcany i wzywany, by włączył się w ten dialog miłości, dając wolną odpowiedź. Tak więc Bóg uczynił każdego z nas zdolnym do słuchania słowa Bożego i odpowiadanie na nie. Człowiek jest stworzony w Słowie i w Nim żyje; nie może zrozumieć samego siebie, jeśli nie otwiera się na ten dialog. Słowo Boże ukazuje synowską i relacyjną naturę naszego życia. Doprawdy mocą łaski jesteśmy powołani, byśmy upodobnili się do Chrystusa, Syna Ojca, i zostali w Nim przemienieni.

(VD, 23) Pismo Święte jest księgą, w której zapisane są słowa życia wiecznego, abyśmy nie tylko wierzyli, ale także mieli życie wieczne, w którym będziemy widzieć, będziemy miłować i zrealizowana będą wszystkie nasze pragnienia.

(VD, 30) Papińska Komisja Biblijna, nawiązując do zasady przyjętej we współczesnej hermeneutyce, stwierdza, że „tekst biblijny może właściwie zrozumieć tylko ten, kto sam przeżył to, o czym mówi tekst”.

(VD, 41) Ważne jest, aby zarówno w duszpasterstwie, jak i w kręgach akademickich ukazywać właściwie głęboką relację między dwoma Testamentami, przypominając za św. Grzegorzem, że to, co Stary Testament obiecał, Nowy Testament ukazał: co tamten głosi skrycie, ten wyznaje otwarcie jako już obecne. Dlatego Stary Testament jest prorocstwem Nowego Testamentu, a najlepszym komentarzem do Starego Testamentu jest Nowy Testament.

(VD, 45) Jak mówi Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, zaleca się, by egzegeci katoliccy i inni uprawiający święta teologię nie szczędzili wspólnych wysiłków, aby pod opieką świętego Urzędu Nauczycielskiego i przy zastosowaniu odpowiednich pomocy, w ten sposób zgłębiać Pisma Boga i wyjaśniać, żeby jak najliczniejsi głosiciele Bożego słowa mogli z pożytkiem podawać wiernym pokarm Bożych Pism dla oświecenia umysłu, umocnienia woli i rozpalenia serc miłością Boga.

(VD, 85) Synod wyraża pragnienie, aby w każdym domu była Biblia i by była przechowywana w sposób godny, by można ją było czytać i posługiwać się nią w modlitwie. (...) Synod poświęcił szczególną uwagę nieodzownej roli kobiet w rodzinie, wychowaniu, katechezie i w przekazywaniu wartości. Istotnie, potrafią one pobudzać do słuchania Słowa, osobistej relacji z Bogiem i ukazywać sens przebaczenia i ewangelicznego dzielenia się, a także nieść miłość, być nauczycielkami miłosierdzia i budowniczymi pokoju, wnosząc ciepło i człowieczeństwo w świat, który zbyt często ocenia osoby, chłodno na nie patrząc przez pryzmat korzyści.



(VD, 97) Ważne jest, by w każdej formie przepowiadania pamiętano przede wszystkim o wewnętrznym związku między przekazywaniem Słowa i świadectwem chrześcijańskim. Od tego uzależniona jest sama wiarygodność tego, co się głosi.

(VD, 111) Nie powinno się też zaniedbywać nauczania religii. Należy starannie kształcić wykładowców tego przedmiotu. W wielu przypadkach jest to dla uczniów jedyna okazja do kontaktu z przesłaniem wiary. To nauczanie winno sprzyjać poznawaniu Pisma Świętego, przewyżając dawne i nowe uprzedzenia i starając się przekazać jego prawdę.



S. HALINA IWANIUK

WYCHOWANIE DO PRZYJĘCIA SŁOWA BOŻEGO OBECNEGO W LITURGII W ŚWIETLE *VERBUM DOMINI* I POLSKICH DOKUMENTÓW KATECHETYCZNYCH Z 2010 ROKU

Wstęp

Katecheza jest jedną z form posługi Słowa w Kościele¹. Pojmowanie tej posługi zależy od samoświadomości Kościoła na danym etapie jego dziejów. Według *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym* całe nauczanie kościelne, a więc i katechetyczne, winno „żyć się i kierować Pismem Świętym” (KO 21). W *Konstytucji o liturgii świętej* czytamy, że „Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL 10). Szczególną formą działalności Kościoła jest katecheza. W powyższym sformułowaniu *Konstytucji* kryje się postulat traktowania także liturgii jako podstawowego źródła oraz celu wszelkiej katechezy. *Konstytucja* zobowiązuje do właściwego wychowania liturgicznego wszystkich wiernych stosownie do wieku, stanu i kultury religijnej (KL 19). Sobór Watykański II nakazał zredagowanie specjalnych „poradników katechetycznego nauczania”, w których znalazłyby odbicie postulaty soborowej odnowy dotyczące życia i misji Kościoła. Są one do dziś odkrywane, formułowane i wprowadzane w życie dzięki dokumentom katechetycznym ogłaszającym dla całego Kościoła i dla Kościołów lokalnych. Posoborowa odnowa katechetyczna została ubogacona przez postulaty Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów z 1974 roku poświęconego ewangelizacji, które przedstawił Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Dokument ukazuje katechezę jako działanie ewangelizacyjne w ramach misji Kościoła². Ważne przesłanie odnoszące się do posługi słowa w Kościele wniosło XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, które obradowało w Watykanie w 2008 roku na temat Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła. Wskazania tegoż Synodu udostępnił ludowi Bożemu papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* ogłoszonej

¹ DOK, 52.

² EN, 43-48, 54.

w 2010 roku. Pół roku przed ogłoszeniem *Verbum Domini* została opublikowana w Polsce nowa *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego*. Trzy miesiące po ogłoszeniu *Podstawy programowej* Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski przyjęła *Program nauczania religii rzymskokatolickiej*. Twórcy wspomnianych wyżej polskich dokumentów katechetycznych mieli dostęp do *Lineamenta* Synodu, mogli śledzić na bieżąco relacje z przebiegu XII Zgromadzenie Zwyczajnego Synodu Biskupów poświęconego Słowu Bożemu. Dostępne było dla nich także *Instrumentum laboris* tegoż Synodu. Powstaje pytanie, jakie wspólne elementy dotyczące miejsca i roli Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła odnajdujemy w *Verbum Domini* oraz w obu polskich dokumentach katechetycznych z 2010 roku. W szczególności interesuje nas problem wychowania katechizowanych do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii.

1. Liturgia uprzywilejowanym środowiskiem Słowa Bożego

Kościół jako „dom Słowa” sprawuje liturgię, w której każda czynność jest ze swej natury „przesycona Pismem Świętym”. Liturgia jest „uprzywilejowanym środowiskiem” Słowa Bożego³. Pismo Święte jest podstawowym źródłem dla sprawowania liturgii. Z Pisma Świętego pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią natchnienie i ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. „W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków” liturgicznych (KL 24).

Liturgia Kościoła jest szczególnym źródłem, w którym Bóg przemawia do swego ludu i prowadzi z nim dialog. W liturgii sam Chrystus jest obecny w swoim słowie, „bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia” (KL 7). Sprawowanie liturgii jest ciągłym, pełnym i skutecznym głoszeniem słowa Bożego. „Słowo Boże nieustannie głoszone w liturgii jest ciągle żywe i skuteczne dzięki mocy Ducha Świętego oraz objawia czynną miłość Ojca w jej niesłabnącej skuteczności w stosunku do ludzi”⁴. Dzięki Duchowi Świętemu „słowo Boże staje się fundamentem czynności liturgicznej, normą i wsparciem dla całego życia. Działanie Ducha Świętego (...) zaszczepta w serce każdego z uczestników to, co podczas proklamacji słowa Bożego jest głoszone całemu zgromadzeniu wiernych, umacnia jedność wszystkich, podtrzymuje różnorakie dary łaski i dodaje siły do wypełniania wielorakich zadań”⁵.

³ VD 52.

⁴ Wprowadzenie LM 4.

⁵ Wprowadzenie LM 9.

Adhortacja *Verbum Domini* z nową mocą ukazuje wartość czynności liturgicznych dla rozumienia słowa Bożego. Punktem odniesienia „hermeneutyki wiary dotyczącej Pisma Świętego powinna być zawsze liturgia, w której słowo Boże jest celebrowane jako aktualne i żywe słowo”⁶. „Kościół w liturgii zachowuje wiernie ten sposób odczytywania i tłumaczenia Pisma Świętego, jaki stosował sam Chrystus, który wzywał do badania całego Pisma Świętego z punktu widzenia *dzisiaj* tego wydarzenia, jakim był On sam”⁷. Najgłębsze głoszenie, wyjaśnianie i słuchanie Pisma Świętego w duchu wiary dokonuje się w rytmie roku liturgicznego, szczególnie w Eucharystii oraz w Liturgii Godzin. W liturgii roku kościelnego ukazuje się najpełniej Misterium Paschalne, z którym są powiązane wszystkie tajemnice Chrystusa oraz wszystkie tajemnice dziejów zbawienia, urzeczywistniające się sakramentalnie⁸. Istnieje potrzeba ciągłego ukazywania wiernym jedności, jaką tworzy słowo i sakrament w posłudze Kościoła. W relacji między słowem i gestem sakramentalnym uwidacznia się w formie liturgicznej działanie Boga w historii poprzez sprawczy charakter samego słowa. Zadaniem wszelkiej pracy duszpasterskiej, w tym też katechetycznej, jest wychowanie do odkrywania sprawczego charakteru słowa Bożego w liturgii. Wychowanie takie pomaga jednocześnie do rozumienia działania Boga w historii zbawienia i w osobistych dziejach każdego, kto do niego przynależy⁹. Przedstawiając Pismo Święte jako źródło i cel liturgicznego życia Kościoła Benedykt XVI stawia zobowiązujące zadanie: „Wzywam więc pasterzy Kościoła i współpracowników duszpasterskich do takiego formowania wszystkich wiernych, by potrafili rozsmakować się w głębokim sensie słowa Bożego, przedstawianego w liturgii podczas całego roku i ukazującego podstawowe tajemnice naszej wiary. Od tego uzależnione jest również właściwe podejście do Pisma Świętego”¹⁰. Ludowi Bożemu winno się ukazać pogłębioną harmonię między trzema czytaniem w niedzielnej Liturgii Eucharystii. Lud Boży winien też być głębiej wprowadzony w teologię Słowa Bożego w liturgii roku kościelnego, by nie przeżywał jej w sposób bierny i by dostrzegał jej sakramentalny charakter. W tym celu należy zapoznać wiernych z bogactwem wprowadzeń do ksiąg liturgicznych i bogactwem znaków właściwych Liturgii Słowa¹¹. Większa świadomość obecności Chrystusa w Słowie sprzyja zarówno bezpośredniemu przygotowaniu do Liturgii Eucharystycznej, jak i do

⁶ VD 52.

⁷ Wprowadzenie LM 3.

⁸ VD 52, KL 102.

⁹ VD 53.

¹⁰ VD 52.

¹¹ IL 37.

zjednoczenia z Panem w Liturgii Słowa¹². Słowo musi być przeżywane w ramach ekonomii sakramentalnej jako przyjęcie mocy i łaski, a nie tylko jako przekaz prawdy, doktryny i nakazów etycznych. Słowo Boże słuchane z wiarą wzbudza spotkanie, stając się celebracją przymierza¹³. Zgodnie z duchem ostatniego Synodu należy coraz bardziej uwydatniać związek Słowa z Eucharystią celebrowaną w roku liturgicznym. Obecna struktura czytań biblijnych w liturgii mszalnej prezentuje najważniejsze teksty Pisma Świętego, sprzyja zrozumieniu jedności planu Bożego, wskazując powiązania między czytaniem Starego i Nowego Testamentu, ześrodkowane na Chrystusie i Jego Misterium Paschalnym. Dla ujawnienia jedności planu Bożego, uobecniania się w liturgii tajemnic zbawienia i centralnej tajemnicy Misterium Paschalnego Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym muszą być proklamowane w całości czytania proponowane przez Lekcjonarz, tak jak przewiduje liturgia dnia. Tam, gdzie istnieje taka potrzeba, należy opublikować materiały pomocnicze, ułatwiające zrozumienie powiązania czytań proponowanych przez Lekcjonarz¹⁴. W tym celu trzeba najpierw odkryć wartość istniejących już wprowadzeń, które wyjaśniają treść liturgii, w szczególności Praenotanda Mszału Rzymskiego, wschodnie anafory, Ordo Lectionum Missae, lekcjonarze, Służbę Bożą, i wraz z soborową Konstytucją o Liturgii świętej uczynić je przedmiotem formacji liturgicznej¹⁵.

2. Słowo Boże i liturgia w ujęciu *Podstawy Programowej* oraz *Programu nauczania religii dla klas I-III szkoły podstawowej*

Według *Podstawy programowej* do zadań nauczyciela religii w klasach I-III szkoły podstawowej należy kształtowanie umiejętności „przyjmowania objawienia”, ukazania Pisma Świętego jako „księgi wiary”, wychowanie do tego, by uczeń potrafił „wskazać znaczenie Pisma Świętego w życiu człowieka” i „uważnie słuchać słów Pisma Świętego”¹⁶. Wśród treści nauczania odnajdujemy określenie: „Jezus Słowem Boga”¹⁷. Formację moralną zaleca się prowadzić „na podstawie przykazania miłości w Dekalogu i Ewangelii”, ukazywanie postaci biblijnych

¹² IL 35.

¹³ IL 36.

¹⁴ VD 57.

¹⁵ IL 37.

¹⁶ PNR (2), s. 29.

¹⁷ Tamże.

jako „przykładu życia wiary” i „życia według Ewangelii na przykładzie wzoru świętych”¹⁸. Wychowanie liturgiczne dotyczy wychowania do rozumienia sakramentu Eucharystii, pojednania i pokuty, sensu oraz przesłania poszczególnych okresów roku liturgicznego. Uczeń ma poznać sposoby uczestniczenia w liturgii, zwłaszcza we Mszy Świętej oraz w wydarzeniach roku liturgicznego. Ma znać elementy świętowania niedzieli a także podstawowe gesty, znaki i symbole liturgiczne¹⁹. Wychowanie do modlitwy obejmuje między innymi modlitwę *Ojciec nasz* oraz umiejętność „wskazania przykładów modlitwy w Biblii”²⁰.

Według Programu dla klasy pierwszej katecheta ma ukazać dzieciom Biblię jako „Księgę nad księgami i list kochającego Boga do ludzi”. Winien też kształtować u uczniów „umiejętność słuchania słów Boga”. Uczniowie mają umieć wyjaśniać, „dlaczego Pismo Święte jest najważniejszą Księgą na świecie”²¹. Grupa tematyczna zatytułowana: „Dziękuję i chwałę – Chwała na wysokości Bogu” ma na celu wychowanie do modlitwy dziękczynnej²². W samym tytule tej grupy występuje tekst znany z Pisma Świętego i z liturgii mszalnej. Celem tejże grupy tematycznej jest również kształtowanie postawy miłości i szacunku wobec Jezusa obecnego w sakramentach, ukazanie Chrztu jako daru miłości Bożej, zapoznanie z symboliką wody chrzcielnej²³. Realizacja powyższych celów wymaga odniesień do tekstów Pisma Świętego. Kolejna grupa tematyczna ma na celu „kształtowanie podstawowych umiejętności rozumienia gestów oraz formuł związanych z indywidualnymi i wspólnotowymi modlitwami prośby”. Według założeń programu uczeń winien mieć świadomość łączności ze świętymi we wspólnej modlitwie zanoszonej do Boga w ciągu roku liturgicznego, znać słowa adwentowej prośby „*Przyjdź, Panie Jezu*” i umieć wyjaśniać modlitwę *Ojciec nasz* w kontekście codziennego życia²⁴. Grupa tematyczna zatytułowana „Przepraszam – Panie, zmiłuj się!” dotyczy kształtowania sumienia, postawy nawrócenia, modlitwy przeproszenia, ukazuje prawdę o Jezusie przebaczącym grzechy. Dla interioryzacji powyższych treści oprócz pieśni religijnych, modlitw i formuł wiary z małego katechizmu należy „dobrać perykopy biblijne”²⁵. W grupie tematycznej – „Czuwam z Maryją i innymi świętymi – Zróbcie, co wam powie” – wśród celów i treści katechetycznych znajdujemy: „Poznanie biblijnych scen

¹⁸ Tamże, s. 30-31.

¹⁹ PPK (2), s. 28-30.

²⁰ Tamże, s. 31.

²¹ PNR (2), s. 36.

²² Tamże, s. 37.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 38-39.

²⁵ Tamże, s. 39.

związanych z Maryją. Ukazanie przykładów świętych, którzy kochali Jezusa i wypełniali Jego wolę. Kształtowanie postawy gotowości wypełniania woli Jezusa w codziennym życiu²⁶. Sformułowania programowe tej grupy tematycznej są bliskie postulatom zawartym w *Verbum Domini*. „Istnieje potrzeba w naszych czasach, aby pomagać w lepszym poznaniu związku między Maryją z Nazaretu i pełnym wiary słuchaniem słowa Bożego²⁷. „Interpretacja Pisma Świętego nie byłaby pełna, gdybyśmy nie wysłuchali również tych, którzy naprawdę żyli słowem Bożym, czyli świętych²⁸. Kształtowanie postawy gotowości wypełniania woli Jezusa w codziennym życiu na wzór Maryi i Świętych, nie może być oderwane od autentycznego dialogu z Bogiem, który najpełniej dokonuje się w liturgii, zwłaszcza w zgromadzeniu eucharystycznym. W liturgii dokonuje się głoszenie Pisma w Słowie, które wyróżnia się głęboką dynamiką dialogiczną, która nie tylko przypomina Przymierze zawarte z Bogiem, ale je rzeczywiście rozwija i umacnia²⁹.

Według założeń programowych w klasie drugiej treścią nauki religii jest wyjaśnianie codziennych doświadczeń takich jak: słuchanie, odpowiadanie, dziękczynienie, przeproszenie, przebaczenie, przyjmowanie darów i obdarowywanie. Doświadczenia te planuje się wyjaśniać w świetle wiary postaci ze Starego i Nowego Testamentu. W ten sposób zamierza się wspierać uczniów w kształtowaniu powyższych postaw życiowych i liturgicznych, by ułatwić katechizowanym świadome przeżywanie roku liturgicznego³⁰. Już w tak ogólnym sformułowaniu celów i zadań uwidacznia się zrozumienie przybliżania wartości Starego Testamentu dla chrześcijan, ukazywania jedności planu Bożego w obydwu Testamentach, oryginalności chrystologicznej lektury całej Biblii oraz centralnej Tajemnicy Paschalnej Chrystusa uobecniającej się w liturgii roku kościelnego³¹. W pierwszej grupie tematycznej „Słuchamy – Mów, Panie” zapoznaje się dzieci ze sposobami przemawiania Boga do ludzi a przede wszystkim przemawianie „w Piśmie Świętym”. Akcentuje się przy tym, że w Piśmie Świętym Bóg wyznaje swoją miłość do ludzi w słowach i czynach Jezusa zapisanych na kartach Ewangelii. Dziecko zapoznaje się z wybranymi postaciami biblijnymi słuchającymi słów Boga. Wymaganie postawione uczniom, by rozumieć „dialogi stosowane podczas liturgii słowa” zakłada przedstawienie odnośnych treści liturgicznych³². Kształtowanie uważnego słuchania wyrażającego się w postawie szacunku dla samej księgi

²⁶ Tamże, s. 41.

²⁷ VD 27.

²⁸ VD 48.

²⁹ IL 34.

³⁰ PNR (2), s. 44.

³¹ VD 40-41.

³² PNR (2), s. 44-45.

Pisma, dla osób odczytujących i głoszących słowo Boże, w postawie wyciszenia i wdzięczności jest słuszną i konieczną drogą przygotowującą do coraz pełniejszego przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii Kościoła. „Słowo może być bowiem wypowiedziane i usłyszane jedynie w ciszy zewnętrznej i wewnętrznej”³³. Grupa tematyczna: „Odpowiadamy – Oto ja, poślij mnie” ma na celu zapoznanie z wybranymi postaciami biblijnymi słuchającymi słów Boga oraz kształtowanie postawy odpowiadania postępowaniem na słowo Boże. W treściach programowych wymienia się wybrane postaci biblijne (Adam i Ewa, Abraham, Mojżesz, Samuel, Maryja), do których Bóg mówi. Cenne jest ukazanie Adwentu jako czasu, w którym aktualizuje się dialog człowieka z Bogiem przemawiającym przez Jana Chrzciciela. Postawiono wymaganie, by dziecko знаło chrześcijański sens przeżywania okresu Adwentu i umiało wyjaśniać, dlaczego człowiek powinien ufnie powierzać swoje grzechy i słabości Jezusowi. Powyższe cele i zadania są sformułowane w duchu nauczania zawartego w *Verbum Domini*. Czytamy tam, by w oparciu o teksty ze Starego i Nowego Testamentu przedstawiać grzech jako „niesłuchanie słowa, jako zerwanie Przymierza”, jako zamknięcie się na Boga, zapraszającego do komunii z Nim. W oparciu o adwentowe nauczanie Jana Chrzciciela jawi się możliwość ukazania prawdy o radykalnym posłuszeństwie Jezusa Chrystusa, dzięki któremu wypełnia się Nowe Przymierze między Bogiem i człowiekiem. W liturgii zostaje miłosiernie ofiarowana możliwość odkupienia i początek nowego życia w Chrystusie. „Dlatego ważne jest, by wierni potrafili rozpoznać korzeń grzechu w niesłuchaniu słowa Pańskiego i przyjmować w Jezusie, Słowie Bożym, przebaczenie, otwierając się na zbawienie”³⁴. Ukazywanie posłuszeństwa Maryi, Jej pomocy ofiarowanej ludziom oraz kształtowanie adwentowej nadziei i zaufania do Boga są słuszną drogą prowadzącą uczniów do podjęcia wysiłku, by słuchać Boga, zerwać z grzechem, z ufnością otworzyć się na Jego miłosierdzie i przebaczenie przychodzące w świętych sakramentach. W następnych grupach tematycznych planuje się kolejno wprowadzenie uczniów w przeżywanie okresu Bożego Narodzenia, Wielkiego Postu, okresu Wielkanocy. Zgodnie z duchem soborowej odnowy liturgicznej przedstawia się treści dotyczące teologii tych okresów, kształtowanie postaw związanych z danym okresem, paschalny charakter sakramentów świętych. Ukazuje się Eucharystię jako uobecnienie Paschalnego Misterium Chrystusa a udział w niej jako najważniejszą formę świętowania i spotkania z Bogiem. Zakłada się wyjaśnienie podstawowych gestów, znaków i symboli liturgicznych związanych z Wielkim Postem, sakramentem pokuty i pojednania oraz z Eucharystią³⁵.

³³ VD 66.

³⁴ VD 26.

³⁵ PNR (2), s. 46-49.

W każdej z wymienionych grup tematycznych znajduje się informacja o konieczności doboru perykop biblijnych, modlitw, pieśni i piosenek religijnych oraz formuł wiary z *małego katechizmu* służących interioryzacji podanych treści³⁶. Pewnym mankamentem jest tu pominięcie wyraźnego wskazania na to, by dobór perykop biblijnych był dokonywany przede wszystkim spośród fragmentów występujących w liturgii omawianych okresów, z którymi dziecko spotka się uczestnicząc w celebracjach liturgicznych. *Verbum Domini* wyraźnie domaga się kontynuowania mądrej pedagogii Kościoła, który głosi Pismo Święte i słucha go w rytmie roku liturgicznego, by wszystkich wprowadzać w tajemnice zbawienia, zwłaszcza w Paschalne Misterium Chrystusa uobecniające się sakramentalnie, by ukazywać jedność słowa i sakramentu w posłudze Kościoła, a zwłaszcza wewnętrzną jedność słowa Bożego i Eucharystii³⁷.

Program dla klasy trzeciej zakłada bezpośrednio przygotowanie i wprowadzenie dzieci w komunię z Jezusem przebaczącym grzechy w sakramencie pokuty i pojednania oraz obecnym i działającym w Najświętszym Sakramencie. Zasadniczym źródłem treści jest słowo Boże zawarte w obrzędach sakramentu pojednania i pokuty oraz wytyczne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące Komunii Świętej i Kultu Tajemnicy Eucharystii poza Mszą Świętą³⁸. Na przykłady modlitw występujących w Piśmie Świętym wskazuje się w grupie tematycznej dotyczącej pogłębienia wiadomości o modlitwie indywidualnej i wspólnotowej będącej wyrazem wiary. Podaje się informację o wybranych pieśniach liturgicznych służących interioryzacji powyższych treści. Podobne odwołanie do wyboru pieśni liturgicznych odnajdujemy w następnej grupie tematycznej związanej z wyjaśnianiem treści Dekalogu i przykazań kościelnych³⁹. Pieśni liturgiczne winny z Pisma Świętego czerpać natchnienie i ducha⁴⁰. Cele trzeciej grupy tematycznej dotyczą wyjaśniania warunków przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania oraz znajomości „owoców” tegoż sakramentu, rozumienia znaczenia gestów, obrzędów, postaw, pozdrowień i wezwań występujących w obrzędach wstępnych Mszy Świętej⁴¹. Kolejna grupa tematyczna dotyczy wprowadzenia w mszalną liturgię słowa. Zakłada się ukazanie wartości wspólnotowego spotkania przy stole Słowa Bożego. Uważliwia się uczniów na słowo Boże zawarte w Piśmie Świętym i celebrowane w liturgii. Ukazuje się

³⁶ Tamże, s. 46, 48, 49.

³⁷ VD 52-54.

³⁸ PNR (2), s. 52.

³⁹ Tamże, s. 52-54.

⁴⁰ VD 52, KL 24.

⁴¹ PNR (2), s. 54-55.

Jezusa Chrystusa, który będąc Słowem Boga w czasie liturgii słowa rozmawia ze zgromadzonymi i Pisma im wyjaśnia. Ukazanie Ewangelii jako najważniejszego tekstu biblijnego w liturgii słowa. Wprowadzenie w strukturę mszalnej liturgii słowa oraz znaczenie gestów, obrzędów, postaw, pozdrowień i wezwań występujących w tej części Mszy. Kształtowanie postawy szacunku wobec Pisma Świętego, słuchania słowa Bożego, zaufania Bogu i wyznawania wiary w Boga. Mszalne *Credo* ukazuje się jako odpowiedź wierzących na wezwanie Boga a mszalną modlitwą wiernych jako powierzenie Bogu siebie i innych⁴². Wszystkie powyższe cele, treści oraz wymagania postawione uczniom zostały tu sformułowane w duchu wskazań adhortacji *Verbum Domini*⁴³. Może warto byłoby wskazać wyraźniej na rolę dorosłych uczestników mszalnej liturgii słowa jako świadków, którzy z wiarą przyjęli Słowo Boże i modlitwą oraz życiem z wiary odpowiadają na wezwania skierowane przez Boga w Piśmie Świętym⁴⁴. Wprowadzenie dzieci w mszalną liturgię przygotowania darów, przeistoczenia i ofiarowania, wprowadzenie w Eucharystię jako sakramentalne uobecnienie ofiary Chrystusa i Kościoła, kształtowanie postaw koniecznych do właściwego udziału w tej części Mszy opiera program na wspomnieniu „wielkich dzieł Boga w historii” i działaniu Ducha Świętego podczas Eucharystii. Przede wszystkim na biblijnym wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy ze szczególnym wyjaśnianiem znaczenia słów: „Bierzcie i jedzcie”; „Bierzcie i pijcie”; „To czyńcie na moją pamiątkę”⁴⁵. Ukazując Eucharystię jako Ucztę, wprowadza się uczniów do godnego udziału w Komunii świętej. Wyjaśnianie istoty tej części Mszy przedstawia się w oparciu o Modlitwę Pańską i Znak pokoju⁴⁶. Wprowadzenie do obrzędów zakończenia Mszy Świętej, wtajemniczenie w istotę błogosławieństwa i posłania do dawania świadectwa łączy się z nauką o błogosławieństwach, które znajdują się w centrum Jezusowego przepowiadania⁴⁷. We wszystkich grupach tematycznych ujawnia się prawda o tym, że Słowo i Eucharystia ściśle do siebie przynależą, że słowo Boże staje się sakramentalnym Ciałem w wydarzeniu eucharystycznym. „Eucharystia otwiera nas na zrozumienie Pisma Świętego, tak jak Pismo Święte oświeca i wyjaśnia tajemnicę eucharystyczną. Faktycznie, jeśli nie uzna się, że Pan jest realnie obecny w Eucharystii, rozumienie Pisma pozostaje niepełne”⁴⁸.

⁴² Tamże, s. 55-56.

⁴³ VD 24, 25, 72, 99, 103.

⁴⁴ VD 97-98.

⁴⁵ PNR (2), s. 56-57.

⁴⁶ Tamże, s. 57-58.

⁴⁷ Tamże, s. 58-59.

⁴⁸ VD 55.

4. Słowo Boże i liturgia w ujęciu *Podstawy Programowej* oraz *Programu nauczania religii dla klas IV-VI szkoły podstawowej*

W *Podstawie programowej dla klas IV-VI* znajdujemy treści wskazujące na konieczność wychowania do przyjęcia słowa Bożego obecnego w liturgii. Uczeń klas IV-VI winien zdobyć umiejętność integrowania wydarzeń biblijnych z liturgią, rokiem liturgicznym i zwyczajami. Powinien umieć wskazać biblijne podstawy symboliki liturgicznej oraz sakramentów⁴⁹.

Realizacja założeń *Podstawy programowej* nieco inaczej przedstawia się w programie dla poszczególnych klas. Program dla klasy IV zakłada pogłębienie przyjaźni z Chrystusem poprzez praktykowanie pierwszych piątków miesiąca, pełny i czynny udział we Mszy Świętej, udział w wydarzeniach roku liturgicznego, dawanie odpowiedzi na wezwanie Boga zawarte w Piśmie Świętym poprzez postawę miłości względem Boga i ludzi⁵⁰. Świadomy, pełny, czynny i systematyczny udział w Eucharystii roku liturgicznego zakłada wychowanie do przyjęcia Słowa Bożego głoszonego we Mszy Świętej oraz kształtowania właściwych postaw umożliwiających dawanie odpowiedzi Bogu w codziennym życiu. Wprowadzenie uczniów w praktykę systematycznej spowiedzi i godnego przystępowania do Komunii świętej w pierwsze piątki miesiąca domaga się kształtowania postawy ciągłego nawrócenia i otwarcia się na przyjęcie łask szczególnych związanych z danym okresem liturgicznym, co nie może się dokonać bez przygotowania uczniów na przyjęcie wezwania Bożego skierowanego w słowie Bożym czytany w liturgii Eucharystii oraz w celebracji nabożeństw pokutnych⁵¹. Istotne znaczenie dla wychowania do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii ma grupa tematyczna „Poznaję Boga”. Najwięcej miejsca poświęca się tu na przybliżanie prawdy o poznawaniu Boga objawiającego się człowiekowi przez swoje Słowo: Najpełniejsze objawienie Boga w Chrystusie. Pismo Święte natchnionym źródłem odkrywania tajemnicy Boga. Jedność Starego i Nowego Testamentu. Bóg przemawia do swego ludu w liturgii. Ewangelia Dobrą Nowiną o zbawieniu w Jezusie Chrystusie powierzona wiernym wszystkich czasów. Aktualne odczytywanie nauki Chrystusa w liturgii Słowa. Według założeń programowych uczeń powinien znać podstawowe zasady korzystania z Pisma Świętego, umieć rozpoznać, kiedy w liturgii mszalnej czytany jest fragment Starego, a kiedy Nowego Testamentu, umieć dokonać interpretacji wybranych perykop biblijnych, wyjaśnić, dlaczego chrześcijanin

⁴⁹ PPK (2), s. 40-41.

⁵⁰ PNR (2), s. 70-71.

⁵¹ IL 17.

powinien poznawać Objawienie Boże i nauczanie Kościoła⁵². Możemy się domyślać, iż według zaleceń dotyczących korelacji lekcji religii z nauką języka polskiego uczeń ma poznać też podstawowe zasady literackie (rozpoznawanie form gatunkowych) dotyczące interpretacji perykop biblijnych. Wskazanie na potrzebę „poznawania Objawienia Bożego i nauczania Kościoła” domyślnie zawiera zalecenie poznawania nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, któremu zostało powierzone zadanie autentycznego wyjaśniania Słowa Bożego spisane bądź przekazane⁵³.

W programie klasy V dominuje wymiar biblijno-teologiczny. Na przykładzie postaci i wydarzeń zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu nauczanie religii w tej klasie ma pomagać uczniom w odkrywaniu Bożej obecności, Bożej mocy i Bożego działania na rzecz człowieka. Ukazuje się Osobę i posłannictwo Jezusa Chrystusa, jako Tego, w którym Ojciec umiłował człowieka. Wydarzenia biblijne ukazują się we funkcji wyjaśniania podstawowych prawd wiary i zasad moralności. W centrum jawią się prawdy o Chrystusie Wcielonym Synu Bożym, sprawiedliwym Słudze, będącym wzorem posłuszeństwa i pokory, o Chrystusie cierpiącym Słudze, który umarł i zmartwychwstał dla zbawienia, dla pojednania ludzi z Bogiem⁵⁴. Przy wielu treściach biblijnych dotyczących obrazu Boga i podstawowych prawd wiary oraz życia chrześcijańskiego odnajdujemy bezpośrednie nawiązanie do liturgii. „Jedność ludzi z Bogiem w Nowym Przymierzu uobecniania w liturgii i sakramentach, szczególnie sakramentach chrztu, Eucharystii oraz pokuty i pojednania”⁵⁵. „Chrystus Zmartwychwstały przez swe sakramenty prowadzi ku wolności i daje ocalenie”⁵⁶. „Uświadomienie aktualizowania się zbawczych wydarzeń w liturgii roku kościelnego”⁵⁷. „Zapowiedzi prorockie odnoszące się do Mesjasza i ich miejsce w przeżywaniu roku liturgicznego; potrójne znaczenie Adwentu w życiu chrześcijanina”⁵⁸. „Uniesienie Syna Bożego jako wywyższenie człowieka, którego życie sakramentalne jest drogą przeobstwienia”⁵⁹. Wydaje się, że w programie klasy piątej można w większym jeszcze stopniu wykorzystać liturgię jako źródło katechezy biblijnej prowadzącej do wiary wyznawanej w codziennym życiu. Dotyczy to zwłaszcza tajemnicy Wcielenia. Odwołanie się do liturgii Uroczystości Bożego Narodzenia, do doboru czytań

⁵² PNR (2), s. 72-73.

⁵³ VD 33.

⁵⁴ PNR (2), s. 79-90.

⁵⁵ Tamże, s. 80.

⁵⁶ Tamże, s. 82.

⁵⁷ Tamże, s. 85.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

biblijnych, śpiewów międzylekcyjnych, jak również do prefacji czy innych modlitw ukazuje istotny sens czytań, głębię tajemnicy Wcielenia i udział w tajemnicy przeobstwienia tych, którzy wiarą odpowiadają na Boże Objawienie i uczestniczą w liturgii⁶⁰. Według programu grupy tematycznej dotyczącej zbawczego działania Boga przez Jezusa uczeń ma poznać następujące treści: „Życie sakramentalne pomocą w wypełnianiu prawa Królestwa Bożego; korzystanie z sakramentów pokuty, pojednania i Eucharystii umocnieniem w wypełnianiu Chrystusowej nauki”⁶¹. „Jezus rozmnaża chleb, aby zaspokoić głód życia wiecznego – uczestnictwo w Eucharystii trwaniem w Jezusie i udziałem w jego obietnicy; liturgiczne świętowanie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa uobecnieniem zbawczego dzieła; celebrowanie tajemnic wiary jako fundament dla budowania Królestwa Bożego na ziemi i gotowość na przyjście Jezusa w chwale”⁶². Wśród celów katechetycznych dla tej klasy znajduje się także doskonalenie umiejętności odczytywania symboli, znaków i postaw liturgicznych⁶³. Wyraźne odwołanie do tekstów biblijnych odnajdujemy w sformułowanych wymaganiach postawionych uczniowi: „wyjaśnia analogię między przejściem przez Morze Czerwone a chrztem świętym; manną na pustyni a Eucharystią, wodą ze skały a łaską Bożą, Ziemią Obiecaną a niebem”⁶⁴. Wyraźne odwołanie się do czytań biblijnych, formularzy zmiennych i całej teologii Wielkiego Postu oraz Wigilii Paschalnej warunkuje pełniejsze wprowadzenie do odczytywania symboli, znaków sakramentalnych, teologii chrztu, Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania oraz kształtowanie właściwych postaw liturgicznych. Kształtowanie postaw charakterystycznych dla poszczególnych okresów i uroczystości liturgicznych np. postawy ciągłego nawrócenia i współofirowania z Chrystusem w Wielkim Poście, postawy wiary i radości chrześcijańskiej w Pięćdziesiątnicę Paschalną umożliwia wychowanie bardziej eklezyjalne a zarazem bardziej wszechstronne, bogate, otwarte na dialog⁶⁵.

Program dla klasy VI ma na celu wprowadzenie w historię zbawienia realizującą się w życiu i działalności Kościoła, rozwijanie poczucia przynależności do niego, poznanie i odnajdywanie własnego miejsca oraz zadań we wspólnocie kościelnej⁶⁶. W realizacji celów katechezy eklezyjalnej odnajdujemy również wyraźne korzystanie ze źródeł Biblii i liturgii. W tym miejscu odnosimy się jedynie

⁶⁰ VD 52-56.

⁶¹ PNR (2), s. 87.

⁶² Tamże, s. 89.

⁶³ Tamże, s. 82.

⁶⁴ Tamże, s. 83.

⁶⁵ VD 52.

⁶⁶ PNR (2), s. 92.

do tych treści programu, które zawierają elementy dotyczące Słowa Bożego obecnego w liturgii. W grupie tematycznej o tajemnicy Kościoła Chrystusowego ukazuje się świętowanie niedzieli jako szczególny znak wspólnoty wierzących, dla których zgromadzenie wokół stołu Słowa i stołu Chleba na wspólnej Eucharystii jest dziękczynieniem za dar zbawienia w Chrystusie. Przedstawia się wspólnotę Kościoła jako znak obecności Chrystusa w Słowie Bożym i sakramentach, udział w potrójnej misji Jezusa w życiu każdego chrześcijanina⁶⁷. W kolejnej grupie tematycznej ukazuje się „sakramenty jako znaki Bożej łaski, udzielane przez Chrystusa Zmartwychwstałego dla uświęcenia wszystkich członków Kościoła (podział i istota, biblijne podstawy sakramentów świętych)”⁶⁸. Celem trzeciej grupy tematycznej jest ukazanie zobowiązującego wymiaru świętych sakramentów, zwłaszcza chrztu i Eucharystii, nie tylko dla zbawienia jednostki, ale dla rozwoju wspólnoty Kościoła i dobra wszystkich ludzi⁶⁹. Wychowanie uczniów do wypełniania chrzcielnego zobowiązania dawania świadectwa, wypełniania nauki Chrystusa przez działalność apostołską i misyjną, szerzenie Królestwa Bożego i jego zasad na ziemi, działalność charytatywną, pomoc duchową i materialną domaga się dopomożenia im zrozumienia biblijnych podstaw świętych sakramentów oraz przyjęcia słowa Bożego głoszonego podczas ich sprawowania. Istnieje bowiem ścisły związek między pełnym miłości słuchaniem słowa Bożego a bezinteresowną służbą braciom⁷⁰. W grupie tematycznej wprowadzającej w historię rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa i włączenie narodu polskiego do Kościoła znajdujemy zalecenie odnoszące się do „ukazywania akcentów pobożności maryjnej w roku liturgicznym” oraz prawdy o Maryi „nauczycielce życia Jezusa w modlitwie różańcowej”⁷¹. Słuszność, a nawet konieczność, pobożnego i pełnego miłości wpatrywania się w postać Maryi jako wzoru i archetypu wiary Kościoła przywołuje XII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, „aby również dzisiaj doszło do rzeczywistej zmiany modelu relacji Kościoła ze Słowem, zarówno w zakresie modlitewnego słuchania, jak i ofiarnego zaangażowania w zakresie misji i głoszenia Słowa”⁷². Indywidualny lub wspólnotowy Różaniec święty wskazuje na nierozzerwalną więź między słowem Bożym i Maryją, niesie pomoc w rozważaniu świętych tajemnic, o których opowiada Pismo Święte a czytanie krótkich fragmentów Biblii, związane z tajemnicami Różańca, ułatwia

⁶⁷ Tamże, s. 93.

⁶⁸ Tamże, s. 95.

⁶⁹ Tamże, s.96-97.

⁷⁰ VD 91-107.

⁷¹ PNR (2), s.98-99.

⁷² VD 88; Propositio 55.

zapamiętanie znaczących sformułowań Pisma w odniesieniu do tajemnic życia Chrystusa⁷³. W ostatniej grupie tematycznej dla uczniów klasy szóstej ukazują się postaci świętych jako wzór wiary, miłości i realizowania powołania do świętości wszystkich członków Kościoła⁷⁴. Święci Kościoła to ci, którzy pozwolili się kształtować słowu Bożemu przez słuchanie, czytanie, rozważanie i wprowadzanie go w codzienne życie. Udział w liturgicznym wspominaniu Świętych ukazuje się również jako szczególna szansa dawania świadectwa o nieustannej płodności Ewangelii Chrystusa⁷⁵.

5. Słowo Boże i liturgia w ujęciu *Podstawy Programowej* oraz *Programu nauczania w gimnazjum*

Podstawa programowa nauczania religii w gimnazjum podaje główne cele, treści i wymagania dla trzech klas łącznie. Wśród głównych celów katechetycznych znajdujemy cele związane z wychowaniem biblijnym i liturgicznym: Analiza i interpretacja biblijna; Chronologia, analiza i interpretacja historiozabawcza; Przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania⁷⁶. Zadania nauczyciela religii, treści dotyczące nowych wiadomości oraz wymagania szczegółowe, jakie stawia się uczniom w *Podstawie* podaje się odrębnie dla wychowania biblijnego i liturgicznego⁷⁷.

Analizując program nauczania religii dla poszczególnych klas w gimnazjum przybliżyliśmy treści, w których odnajdujemy wskazania dla wychowania do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii. Myślą wiodącą nauczania religii w I klasie gimnazjum jest ukazanie prawdy o Bogu, który zwraca się do człowieka najpierw przez swoje Słowo zapisane na kartach Pisma Świętego i przez Kościół oraz wskazanie postawy wiary jako odpowiedzi człowieka na objawienie się Boga⁷⁸. Druga grupa tematyczna ma na celu wprowadzenie w odkrywanie Boga obecnego w swoim Słowie. Ukazuje się tu uczniom podstawowe zasady interpretacji Pisma Świętego, prawdę o natchnieniu biblijnym, etapy formowania się ksiąg biblijnych, języki biblijne, związek między Pismem Świętym a Tradycją. Według założeń programowych uczeń winien zdobyć umiejętność dokonywania

⁷³ VD 88.

⁷⁴ PNR (2), s. 100-101.

⁷⁵ VD 48-49.

⁷⁶ PPK (2), s. 51-52.

⁷⁷ Tamże, s. 53-58.

⁷⁸ PNR (2), s. 111.

interpretacji literackiej i religijnej wybranych fragmentów biblijnych, umieć wskazać przykłady gatunków literackich w księgach biblijnych i uzasadnić konieczność określenia gatunków literackich dla właściwej interpretacji tekstów biblijnych. Ponadto uczeń winien poznać prehistorię biblijną i czas patriarchów⁷⁹. W kolejnej grupie tematycznej ukazuje się uczniom historiozbowczy wymiar dziejów narodu wybranego, zapoznaje się uczniów z Mądrością Boga objawioną w historii Ludu Wybranego na podstawie fragmentów z Księgi Koheleeta, Hioba, Pieśni nad pieśniami i ksiąg mahabejskich. Uczniowie powinni umieć przedstawić podstawowe wydarzenia należące do starotestamentalnej historii zbawienia w porządku chronologicznym (od wędrówki do Ziemi obiecanej do powstania machabejskiego)⁸⁰. Celem czwartej grupy tematycznej jest ukazanie Jezusa Chrystusa jako wypełnienia prorocत्व mesjańskich. Uczeń winien umieć przedstawić w porządku chronologicznym podstawowe wydarzenia należące do starotestamentalnej historii zbawienia tuż przed narodzeniem Chrystusa, podstawowe fakty z życia i działalności Jezusa Chrystusa oraz prezentować specyfikę i orędzie poszczególnych Ewangelii⁸¹. Stawia się wymagania uczniom, by potrafili dokonywać aktualizacji faktów związanych z wybranymi postaciami Starego lub Nowego Testamentu, wyjaśniać, jak można naśladować postacie biblijne w wyznawaniu wiary, wskazywać na wątki, tematy i postaci biblijne obecne w literaturze pięknej⁸². Celem grupy tematycznej „Słowo Boże rozszerzało się” jest ukazanie dziejów Kościoła do czasów średniowiecznych. W tej grupie zapoznaje się uczniów z treściami biblijnymi na temat narodzin Kościoła: zesłanie Ducha Świętego, cechy pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, rola Eucharystii w budowaniu więzi miłości, droga wiary św. Piotra i Pawła⁸³. Należy uznać, iż zapoznanie z podstawowymi zasadami egzegetycznymi i teologicznymi interpretacji Pisma Świętego, zetknięcie z autentycznym tekstem Biblii, poznanie chronologii wydarzeń zbawczych Starego i Nowego Testamentu, wskazanie na możliwości aktualizacji faktów i naśladowania postaci biblijnych jest właściwą drogą przygotowania uczniów na tym etapie ich rozwoju do głoszenia Słowa Bożego oraz do owocnego przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii.

Założenia programowe w drugiej klasie gimnazjum skupiają się wokół wychowania moralnego. Treść poszczególnych grup tematycznych dotyczy odkrywanie zasad moralnych, zgodnych z prawem naturalnym i prawami objawionymi, ułożonymi w kolejności Dekalogu. Chrześcijańskie życia moralne ukazuje się

⁷⁹ Tamże, s. 111-112.

⁸⁰ Tamże, s. 112-113.

⁸¹ Tamże, s. 113-114.

⁸² Tamże, s. 112, 113, 114.

⁸³ Tamże, s. 114-115.

młodym jako właściwe korzystanie z wolności i wybór dobra. Źródłem tak pojętego chrześcijańskiego życia moralnego okazuje się zjednoczenie z Bogiem przyniesione przez Chrystusa i dostępne każdemu przez udział w sakramentach oraz realizowanie Chrystusowego wezwania do życia według Ośmiu błogosławieństw⁸⁴. Celem drugiej grupy tematycznej jest ukazanie znaczenia paschy Chrystusa, liturgii oraz wszystkich sakramentów w życiu chrześcijanina i całego Kościoła. Uczniowie winni zdobyć umiejętność interpretacji znaków, symboli liturgicznych i postaw występujących w liturgii a także darów i wezwań skierowanych do człowieka w poszczególnych sakramentach⁸⁵. Realizacja tak sformułowanych wymagań wymaga wprowadzenia do rozumienia i przyjęcia tekstów biblijnych związanych z celebrowaniem poszczególnych sakramentów. W Piśmie Świętym należy szukać najgłębszego sensu czynności, znaków, symboli liturgicznych a także specyfiki obdarowania i wezwania Bożego skierowanego do człowieka w danym sakramencie⁸⁶. W trzeciej klasie gimnazjum program przewiduje kształtowanie postawy miłości, jako naczelnej zasady życia chrześcijańskiego, poszanowania godności i poczucia odpowiedzialności za własną godność dziecka Bożego oraz ukazanie różnych dróg realizacji życiowego powołania przyjmując układ wynikający z wezwań Modlitwy Pańskiej⁸⁷. W kontekście kształtowania postawy zaangażowania i odpowiedzialności za budowanie i rozwój wspólnoty Kościoła oraz za tworzenie dobra w świecie okazuje się uczniom sens sakramentu bierzmowania i małżeństwa. Realizacja założenia dalszego przygotowania do przyjęcia sakramentu małżeństwa⁸⁸ oraz ukazanie uczniom sakramentu bierzmowania jako potwierdzenia przed Bogiem odpowiedzialności za swoje życie⁸⁹ domaga się również właściwego przygotowania uczniów do odbioru Słowa Bożego obecnego w tych sakramentach, stanowiącego ich podstawę, ukazującego najgłębszy sens występujących w nich obrzędów i symboli.

Ostatnia grupa tematyczna w każdej z trzech klas gimnazjalnych ma na celu wprowadzenie w przeżywanie roku liturgicznego, ukazanie historii oraz sensu poszczególnych świąt i okresów liturgicznych⁹⁰. W tych grupach najbardziej wyraziście okazuje się związek katechezy biblijnej i liturgicznej. W każdej klasie znajdujemy treści mające na celu wprowadzenie uczniów do głównych uroczystości i okresów roku liturgicznego oraz zdobycie umiejętności uzasadnienia ich

⁸⁴ Tamże, s. 119, 122-125.

⁸⁵ Tamże, s. 120-121.

⁸⁶ VD 52.

⁸⁷ PNR (2), s. 128.

⁸⁸ Tamże, s. 129-130.

⁸⁹ Tamże, s. 132-133.

⁹⁰ Tamże, s. 116-117, 125-130, 134.

religijnego wymiaru. W programie klasy pierwszej w teologii Adwentu podkreśla się „cztery niedziele oczekiwania” na Boże Narodzenie i powtórne przyjście Pana⁹¹. W klasie drugiej: „Radosne oczekiwanie: znaczenie Adwentu, proroctwa mesjańskie, rołaty”⁹². W klasie trzeciej: „Znaczenie Adwentu i rekolekcji parafialnych”⁹³. Soborowa odnowa liturgiczna postuluje, by wszystkim ochrzczonym ukazywać historyczny, liturgiczny i eschatologiczny wymiar Adwentu komentując zwłaszcza teksty biblijne wyznaczone przez „Ordo Lectionum” przeznaczone nie tylko na niedziele, by ukazywać aktualną rzeczywistość spotkania z Chrystusem obecnym w Kościele, zwłaszcza w celebrowanej Eucharystii wyzwalając czujność i radość oczekiwania na jego powtórne przyjście⁹⁴. Według programu dla klas gimnazjalnych przewiduje się też przygotowanie uczniów do Uroczystości Bożego Narodzenia. W klasie pierwszej treści dotyczące tej rzeczywistości sformułowano jako: „sens świąt Bożego Narodzenia, scenariusz wigilii w domu”⁹⁵. Za niepoprawne należy uznać określenie „święto” dla Uroczystości Bożego Narodzenia, które pojawia się wielokrotnie w programie każdej klasy⁹⁶. Umiejętność wskazywania sensu „świąt Bożego Narodzenia” oraz religijnego przeżywania wieczerzy wigilijnej w domu i śpiewania kolęd wymaga również właściwego przygotowania uczniów do odbioru biblijnych treści stanowiących podstawę Uroczystości i celebrowania Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. W treściach wprowadzających uczniów klasy pierwszej do liturgii i teologii Wielkiego Postu wymienia się „obrzędy Popielca i ukazanie Wielkiego Postu jako czasu refleksji nad własnym życiem”⁹⁷. W klasie drugiej treści związane z tym okresem sformułowano jako: „Wielki Post jako czas przypominania sobie godności sakramentu chrztu”⁹⁸. W klasie trzeciej oprócz wzmianki o „przygotowaniu się do przeżycia rekolekcji szkolnych” nie znajdujemy żadnych treści odnoszących się do Wielkiego Postu⁹⁹. Tymczasem już *Konstytucja o świętej liturgii* zobowiązuje, by w liturgii i katechezie ukazywać wszystkim wiernym chrzcielny i pokutny charakter Wielkiego Postu, uświadamiać wewnętrzny i indywidualny a także zewnętrzny i społeczny (zbiorowy) charakter grzechu, pokuty i nawrócenia¹⁰⁰. Pogłębione odwołanie się do czytań

⁹¹ Tamże, s. 116.

⁹² Tamże, s. 125.

⁹³ Tamże, s. 134.

⁹⁴ KKK 524.

⁹⁵ PNR (2), s. 116.

⁹⁶ Tamże, s. 116-17, 125-125, 134.

⁹⁷ Tamże, s. 116.

⁹⁸ Tamże, s. 125.

⁹⁹ Tamże, s. 134.

¹⁰⁰ KL 109.

mszalnych Wielkiego Postu i ich interpretacja w duchu nauki Kościoła jest tu konieczne. W programie klasy pierwszej zaskakuje nas również indywidualistyczne i niepoprawne w samym nazewnictwie podejście do centralnej uroczystości roku liturgicznego, jakim jest Triduum Paschalne. W propozycji treści czytamy: „Święto mojego zbawienia: liturgia i sens obrzędów Triduum Paschalnego, zachęta do uczestnictwa w tych obrzędach”¹⁰¹. W klasie drugiej treści odnoszące się do Triduum Paschalnego określono podobnie: „Ofiara naszego zbawienia: sens Triduum Paschalnego, zachęta do uczestnictwa w liturgii”¹⁰². W programie klasy trzeciej czytamy: „*Zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo*: wyjaśnienie liturgii i sens obrzędów Triduum Paschalnego”¹⁰³. Społeczny charakter liturgii Kościoła oraz centralne miejsce Paschalnego Misterium Chrystusa w roku liturgicznym podkreśla *Konstytucja o świętej liturgii* oraz późniejsze dokumenty odnowy¹⁰⁴. Wydaje się także, iż sama „zachęta” jest niewystarczającym wychowaniem do pełnego i świadomego udziału w liturgii. Wśród wymagań postawionych uczniom w każdej klasie tej grupy tematycznej widnieje zdobycie umiejętności charakterystyki poszczególnych okresów liturgicznych w „oparciu o KKK” oraz „interpretacji tekstów wybranych czytań mszalnych w kontekście okresów liturgicznych”¹⁰⁵. Domyślamy się, iż ów „kontekst okresów liturgicznych” to nie tyle teoria dotycząca teologii roku liturgicznego, ale wykorzystanie tekstów liturgicznych, formularzy mszalnych danego dnia dla właściwej interpretacji tekstów Pisma Świętego, dla wydobycia właściwego sensu wybranych perykop biblijnych czytanych we Mszy świętej w roku liturgicznym¹⁰⁶. Dokumenty kościelne ukazują także wartość Liturgii Godzin dla właściwego rozumienia Słowa Bożego głoszonego w liturgii oraz przyjęcia szczególnych łask związanych z celebrowaniem poszczególnych świąt i uroczystości roku liturgicznego¹⁰⁷. Głoszenie, ale też właściwe słuchanie i rozumienie Słowa Bożego w liturgii Mszy Świętej warunkuje ukazanie paschalnego charakteru całego roku liturgicznego i spotkanie ze Zmartwychwstałym w każdej Eucharystii¹⁰⁸. Inne jeszcze podejście do związku Pisma Świętego i liturgii odnajdujemy w sformułowaniach dotyczących „wprowadzenia w przeżywanie” Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. W klasie pierwszej i trzeciej czytamy: „Duch Prawdy: Zesłanie Ducha Świętego, znaczenie darów Ducha

¹⁰¹ PNR (2), s. 116.

¹⁰² Tamże, s. 126.

¹⁰³ Tamże, s. 134.

¹⁰⁴ KL 26, 27, 106, KKK 1069, 1070, 1140.

¹⁰⁵ PNR (2), s. 116, 126, 134.

¹⁰⁶ KKK 1168-1178.

¹⁰⁷ KKK 526-533.

¹⁰⁸ KKK 1171.

Świętego w życiu chrześcijanina¹⁰⁹. W programie klasy drugiej czytamy: „*Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi: związek Zesłania Ducha Świętego z potrzebą odnowy świata i przewycięzania zła w świecie*”¹¹⁰. W takich sformułowaniach ujawnia się nie tyle wychowanie do udziału w celebrowanym misterium a jedynie wykorzystanie biblijnych czytań z Uroczystości dla przybliżania prawd wiary i zasad życia chrześcijańskiego, co w świetle posoborowej nauki Kościoła wydaje się niewystarczające.

6. Słowo Boże i liturgia w ujęciu *Podstawy Programowej* oraz *Programu nauczania religii dla liceum*

Według *Podstawy programowej* wychowanie liturgiczne, zadania nauczyciela religii zobowiązujące do pogłębienia rozumienia symboli i gestów liturgicznych, ukazanie liturgii sakramentów, pogłębienie rozumienia znaczenia i skutków Eucharystii, sakramentu namaszczenia chorych, święceń oraz małżeństwa a także zadanie wprowadzenia w liturgię Kościoła domowego zakłada uwzględnianie wychowania do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w teże liturgii¹¹¹. W programie nauki religii dla pierwszej klasy liceum związek katechezy biblijnej z katechezą liturgiczną występuje w grupach tematycznych dotyczących sakramentów świętych. Poza tym cała ostatnia grupa tematyczna poświęcona jest liturgii roku kościelnego, gdzie te powiązania występują najwyraźniej. W pierwszej klasie liceum ukazuje się Kościół jako wspólnotę celebrującą sakramenty. Akcentuje się przy tym uświęcające oraz „angażujące i zobowiązujące” spotkanie z działającym Chrystusem. Według założeń programowych młodzież klas pierwszych „na podstawie tekstów liturgicznych” winna zdobyć umiejętność „interpretowania czynności wykonywanych podczas liturgii sakramentów”¹¹² oraz umiejętność „interpretowania tekstów liturgicznych odnoszących się do poszczególnych sakramentów”¹¹³. Realizacja powyższych celów jest możliwa przy uwzględnieniu wychowania do właściwego przyjęcia słowa Bożego obecnego w liturgii sakramentów. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Z pewnością same czynności symboliczne mają już jakąś wymowę. Słowo Boże oraz odpowiedź wiary powinny jednak towarzyszyć im i ożywiać je, by ziarno Królestwa wydało owoc na dobrej ziemi. Czynności liturgiczne oznaczają to, co wyraża

¹⁰⁹ PNR (2), s. 116, 134.

¹¹⁰ Tamże, s. 126.

¹¹¹ PPK (2), s. 74.

¹¹² PNR (2), s. 144.

¹¹³ Tamże, s. 145.

słowo Boże: bezinteresowną inicjatywę Boga, a zarazem odpowiedź wiary Jego ludu¹¹⁴. Według programu dla klasy pierwszej liceum zakłada się także zdobycie umiejętności wyjaśniania i uzasadniania społecznego charakteru sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, pokuty i pojednania, bierzmowania¹¹⁵ oraz „znajomość znaków używanych w liturgii”¹¹⁶. W tym przypadku podano nawet odnośne numery do KKK w oparciu, o które należy te znaki przybliżać. Również realizacja powyższych celów wymaga właściwego wychowania do przyjęcia słowa Bożego. Celebracja sakramentów składa się ze znaków i symboli, których znaczenie ma swoje korzenie w dziele stworzenia i w kulturze ludzkiej. Ukonkretnia się w wydarzeniach Starego Przymierza, a w pełni objawia się w osobie i dziele Chrystusa¹¹⁷. Głównym celem nauki religii w klasie drugiej jest wychowanie do dawania świadectwa o Chrystusie wobec współczesnego świata. Obok Pisma Świętego podstawowym źródłem treści jest nauka społeczna Kościoła. W sformułowaniach dotyczących celów katechetycznych, treści programowych i wymagań stawianych uczniom w związku z nauką o dogmatach wiary katolickiej i społecznej nauce Kościoła nie ma wyraźnych odniesień do liturgii. Jedynie ostatnia grupa tematyczna w całości poświęcona wprowadzeniu w rok liturgiczny ma wyraźne powiązania katechezy liturgicznej z katechezą biblijną¹¹⁸. Program nauczania w klasie maturalnej podejmuje tematykę rozpoznania i przyjęcia powołania życiowego, tematykę powołania do życia w małżeństwie i rodzinie oraz zagadnienia dotyczące liturgii Kościoła domowego. W związku z nauką o sakramencie kapłaństwa i małżeństwa uczniowi stawia się następujące wymagania: „interpretuje na podstawie tekstów liturgicznych czynności wykonywane podczas liturgii sakramentów w służbie komunii, interpretuje teksty liturgiczne odnoszące się do sakramentów w służbie komunii, uzasadnia, że święcenia i małżeństwo są sakramentami w służbie innym, charakteryzuje teologię sakramentów w służbie komunii”¹¹⁹. Sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego i jego przymioty stanowią treść drugiej grupy tematycznej¹²⁰. Rola sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii w życiu rodziny katolickiej oraz liturgia Kościoła domowego jest przedmiotem kolejnej grupy tematycznej¹²¹. Wprawdzie w treściach programowcy tych grup tematycznych nie podaje się wyraźnych odniesień do tekstów biblijnych, ale według zasad

¹¹⁴ KKK 1153.

¹¹⁵ PNR (2), s. 142, 144, 147-148.

¹¹⁶ Tamże, s. 147.

¹¹⁷ KKK 1145.

¹¹⁸ PNR (2), s. 159.

¹¹⁹ Tamże, s. 163.

¹²⁰ Tamże, s. 164-165.

¹²¹ Tamże, s. 165.

katechezy liturgicznej realizacja powyższych celów wymaga uwzględnienia tekstów biblijnych stanowiących podstawę dla omawianych sakramentów i właściwego wprowadzenia w ich rozumienie. W każdej klasie licealnej ostatnia grupa tematyczna poświęcona jest wprowadzeniu w liturgię roku kościelnego. Temat grupy i cele szczegółowe w każdej klasie sformułowano nieco inaczej. W klasie pierwszej: „Rok Kościoła. Odnowienie przeżywania roku liturgicznego w kontekście świadectwa chrześcijańskiego”. W klasie drugiej: „Póki mego życia, chcę śpiewać Panu. Wprowadzenie w przeżywanie roku liturgicznego – w związku z tajemnicą stworzenia”. W klasie trzeciej: „Napominajcie siebie samych przez pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski, śpiewając Bogu w waszych sercach. Wprowadzenie w liturgię Kościoła domowego”¹²². Dla realizacji tak sformułowanych celów zarówno w klasie pierwszej, jak i drugiej według programu źródło treści stanowią „Komentarze liturgiczne do poszczególnych świąt i okresów”¹²³. W klasie trzeciej treści programowe dla tej grupy tematycznej obejmują: „Kościół – wspólnota miłości. Liturgia Kościoła domowego w poszczególnych okresach roku kościelnego”¹²⁴. W grupie tematów wprowadzających w liturgię roku kościelnego we wszystkich trzech klasach postawiono uczniom te same wymagania określając je w formie umiejętności. „Uczeń: charakteryzuje poszczególne okresy liturgiczne w oparciu o KKK, interpretuje teksty wybranych czytań mszalnych w kontekście okresów liturgicznych, charakteryzuje istotę kultu świętych, charakteryzuje liturgiczne i paraliturgiczne formy świętowania w poszczególnych okresach liturgicznych”¹²⁵. W klasie trzeciej liceum dodano umiejętność wymieniania elementów liturgii Kościoła domowego oraz umiejętność argumentowania potrzeby sprawowania liturgii Kościoła domowego¹²⁶. Teologia poszczególnych okresów roku liturgicznego przedstawiona w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* opiera się na fundamencie tekstów biblijnych opisujących wydarzenia historii zbawienia, które uobecniają się w liturgii, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia¹²⁷. Celebrowanie Eucharystii oraz Liturgii Godzin w roku kościelnym wymaga troski o „głębsze poznanie Pisma Świętego”¹²⁸. Wymaganie postawione uczniom, by potrafili interpretować teksty wybranych czytań mszalnych w kontekście okresów liturgicznych, charakteryzować istotę kultu świętych oraz liturgiczne i paraliturgiczne formy świętowania w poszczególnych okresach liturgicznych zakłada

¹²² Tamże, s.148, 159, 166.

¹²³ Tamże, s. 149, 159.

¹²⁴ Tamże, s. 166.

¹²⁵ Tamże, s. 149, 159, 166.

¹²⁶ Tamże, s. 166.

¹²⁷ KKK 524, 540, 1163-1178.

¹²⁸ KKK 1176, KL 60.

wychowanie do właściwego odbioru słowa Bożego z wykorzystaniem formularzy zmiennych liturgii poszczególnych okresów, świąt i uroczystości roku kościelnego.

7. Czytanie Pisma Świętego i modlitwa słowami Biblii wprowadzeniem do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii

Indywidualne i wspólnotowe czytanie Pisma Świętego połączone z modlitwą i w komunii z Kościołem jest szczególną formą przygotowania do owocnego przyjęcia słowa Bożego głoszonego w liturgii. „W pewnym sensie modlitewna lektura, osobista i wspólnotowa, powinna zawsze mieć odniesienie do celebracji eucharystycznej. Podobnie jak adoracja eucharystyczna przygotowuje liturgię eucharystyczną, towarzyszy jej i ją pogłębia, tak i modlitewna lektura osobista i wspólnotowa przygotowuje do tego, co Kościół celebrowe, głosząc słowo Boże podczas liturgii, towarzyszy temu i to pogłębia. Rozpatrując w tak ścisłym związku *lectio* i liturgię, można lepiej dostrzec kryteria, którymi należy się kierować w tej lekturze w kontekście duszpasterstwa i życia duchowego ludu Bożego”¹²⁹.

Powyższe wskazania znajdują pewne odbicie w analizowanej *Podstawie programowej* i *Programie nauczania religii*. Już dzieciom najmłodszym stawia się wymagania, by potrafiły opowiadać poznane historie biblijne o najważniejszych wydarzeniach zbawczych i swoimi słowami formułować za nie modlitwy dziękczynne¹³⁰. Postaci biblijne – Jezusa i Maryję ukazuje się dzieciom klas I-III, jako szczególny wzór modlitwy¹³¹. W klasach IV-VI według *Podstawy programowej* zakłada się zapoznanie uczniów z różnymi rodzajami modlitwy w oparciu o przykłady biblijne oraz kształtowanie umiejętności formułowania modlitw tekstami biblijnymi¹³². Uczniów gimnazjum wprowadza się w prywatną lekturę Pisma Świętego, ukazuje się zasady prywatnej lektury Biblii. Uczniowie gimnazjum winni poznać *Modlitwę Pańską* jako drogę rozwoju modlitwy i program chrześcijańskiego życia, umieć interpretować teksty dotyczące modlitwy Jezusa, umieć uzasadniać wartość modlitewnej i samodzielnej lektury Biblii¹³³. Do zadań nauczyciela religii dotyczących wychowania do modlitwy uczniów klas licealnych należy między innymi wdrażanie do ewangelicznej rewizji życia i *lectio divina*. Uczniowie winni znać przesłanie Modlitwy Arcykapłańskiej Jezusa Chrystusa oraz biblijne

¹²⁹ VD 86.

¹³⁰ PNR (2), s. 15, 16, 23, 39-40, 47, 53.

¹³¹ PPK (2), s. 31, PNR (2), s. 37-38.

¹³² PPK (2), s. 41; PNR (2), s. 73.

¹³³ PPK (2), s. 56, PNR (2), s. 131-132.

wzorce modlitwy. Powinni umieć wyjaśniać rozmaite rodzaje modlitwy na przykładzie psalmów oraz rozumieć psalmy jako biblijną formę modlitwy¹³⁴.

Zakończenie

Analizując *Podstawę programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz *Program nauczania religii rzymskokatolickiej*, opublikowane w roku 2010, pod kątem wychowania do przyjęcia Słowa Bożego obecnego w liturgii znajdujemy podstawowe elementy tegoż wychowania, o których czytamy w adhortacji apostoelskiej *Verbum Domini*. Analizowane tu polskie dokumenty katechetyczne respektując zasadę stopniowania trudności, wprowadzają w kolejnych etapach edukacyjnych coraz trudniejsze formy wychowania biblijnego i liturgicznego. Biblia ukazuje się jako podstawowe źródło dla katechezy liturgicznej, dla ukazania istoty sakramentów i liturgii roku kościelnego. Wskazuje się także na wartość liturgii, zwłaszcza liturgii głównych uroczystości i okresów roku kościelnego dla wychowania uczniów do zdobycia umiejętności właściwej interpretacji tekstów biblijnych. Na wszystkich etapach edukacyjnych ukazuje się uczniom Słowo Boże obecne w liturgii jako Słowo żywe i skuteczne, Słowo, którym jest sam Bóg, który nadal działa i zbawia. Wydaje się jednak, że w sposób niewystarczający w obu polskich dokumentach uwzględnia się posłannictwo Ducha Świętego w odniesieniu do słowa Bożego. Tak dla rozumienia Objawienia chrześcijańskiego, dla rozumienia tajemnicy objawiającego się Boga i tego, czego On chce od człowieka, jak i dla ukazania uczniom tajemnic zbawczych uobecniających się w liturgii Kościoła konieczne jest jasne wskazywanie na istotną rolę Ducha Świętego. W *Podstawie programowej* oraz w *Programie* nie znajdujemy żadnych wzmianek odnośnie do Liturgii Godzin. Tymczasem ostatni Synod jak i *Verbum Domini* ukazują ją jako jedną z ważnych form modlitwy, w których Pismo Święte odgrywa główną rolę. Zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II *Verbum Domini* postuluje również, by Liturgia Godzin, zwłaszcza Jutrznie i Nieszpory niedziel oraz uroczystości, stały się modlitwą liturgiczną także wiernych świeckich. Wydaje się, iż problem ten winien być uwzględniony przynajmniej w Programie dla klas licealnych i w ostatniej klasie gimnazjum. Dla piszących podręczniki i programy autorskie pomocne byłoby bardziej szczegółowe wskazanie na konkretne teksty ze Starego i z Nowego Testamentu występujące w trzyletnim cyklu czytań niedzielnych oraz w dwuletnim cyklu czytań na dni zwykłe, które winno się uwzględnić na poszczególnych etapach edukacyjnych.

¹³⁴ PPK (2), s. 76, PNR (2), s. 143, 147-148, 150, 152.

MAREK MARCZEWSKI

ODKRYĆ NA NOWO ROLE SŁOWA BOŻEGO W ŻYCIU KOŚCIOŁA (uwagi duszpasterskie Ojca Świętego Benedykta XVI zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*)

Prawda o Kościele jako *domu słowa*, w którym dokonuje się stały dialog Ojca z Kościołem – Oblubienicą jego Syna w Duchu Świętym, została w teologii pastoralnej przedstawiona przez ks. Franciszka Ksawerego Arnolda¹ w Niemczech, na początku lat czterdziestych ubiegłego wieku. Nurt tej refleksji, który swym początkiem sięga pierwszej połowy XIX w. i związany jest z osobą Antoniego Grafa², w historii teologii pastoralnej określono mianem eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej i jako taki został przejęty, przepracowany i oryginalnie przedstawiony w Polsce przez Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego³.

Ojciec Święty Benedykt XVI w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*, przywołując tekst art. 8 *Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym*⁴, nawiązuje do *dialogu oblubieńców*, którego treść stanowi prawda o wzajemnym przyporządkowaniu słowa, wiary i sakramentu w posłudze zbawczej/zbawczym pośrednictwie Kościoła. *Uprzywilejowanym środowiskiem* tego dialogu oblubieńców jest liturgia – *znak Kościoła* (zob. art. 51, 52). W wypracowanym przez Księdza Blachnickiego ujęciu teologii pastoralnej prawda ta zyskała swój wyraz w personalistyczno-chryzologicznej zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa: „zbawcze pośrednictwo Kościoła (jako instytucji), czyli duszpasterstwo,

¹ R. KAMIŃSKI, *Arnold Franz Xaver*, LTP, s. 78-79; W. SCHNEIDER, *Das Gott-menschliche Prinzip, w: Wege der Pastoraltheologie. Texte einer Bewusstwerdung*, Hrsg. von A. Zottl und W. Schneider, Eichstätt 1986-1988, s. 133-139.

² R. KAMIŃSKI, *Graf Anton*, LTP, s. 269-270; W. SCHNEIDER, *Das pastoraltheologische Werk und die Bibliographie Anton Graf*, w: *Wege der Pastoraltheologie* Bd. 2, s. 15-137.

³ B. BIELA, *Blachnicki Franciszek*, LTP, s. 112-114; M. MARCZEWSKI, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000.

⁴ Zob. jego komentarz do cytowanego tekstu KO: *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung [...]. Kommentar zum II. Kapitel von Univ.-Prof. Dr. Josef Ratzinger, Tübingen*. 2Vat II, s. 522-523.

musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, aby uobecnić udzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz warunkować wolne przyjęcie tego udzielania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności)⁵.

Oznacza to, że w realizacji posługi zbawczej winien być zachowany i respektowany określony porządek, który został w Kościele zachwiany najpierw w wyniku kontrowersji z reformacją (*sola scriptura*) uległ sakramentalizmowi, a następnie na początku XIX stulecia w wyniku oddzielenia władzy nauczania od władzy święceń, widząc źródło władzy nauczycielskiej we władzy jurysdykcyjnej, co skutkowało zacieśnieniem roli słowa i przepowiadania do samego przekazywania *treści* wiary. Tymczasem przekaz nowotestamentalny jest wyraźny: „[...] wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17)⁶. Podkreślmy to jeszcze raz: tym, co się słyszy, jest słowo Chrystusa, a nie słowo o Chrystusie.

W refleksji teologicznopastoralnej księdza Blachnickiego nad wzajemnym związkiem *słowa – wiary – sakramentu*, jak w tekstach księdza Arnolda, funkcji *głoszenia słowa* przypisano pierwszeństwo przed posługą sakramentów⁷. Sakrament bowiem domaga się najpierw słowa z tej racji, że jest ono jego wewnętrznym elementem konstytutywnym. Sakrament bowiem składa się z elementu materialnego, czyli rzeczy i słowa⁸, i to właśnie słowo określa sens sakramentu. Następnie sakrament oczekuje słowa jako świadectwa i przepowiadania, dlatego że nie byłby poznawany jako rzeczywistość nadprzyrodzona i nie byłby zrozumiany w swym charakterze apelu i wezwania skierowanego do wiary i miłości przyjmującego⁹. Kolejną rację stanowi konieczność ukazania sakramentów w ich kontekście chrystologicznym, pneumatologicznym i eklezjologicznym¹⁰ oraz potrzeba rozbudzenia przez słowo wiary, którą Sługa Boży określa mianem koniecznej i odpowiedniej

⁵ F. BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 1: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 281-282 (skrót: Blachnicki. TPO I); tenże, *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 66 (skrót: Blachnicki. TPO II).

⁶ H. WALDENFELS, *Der Glaube kommt vom Hören*, ThPQ 159 (2011) H. 4, s. 363-369.

⁷ Blachnicki, TPO I, s. 103. „Współzależność zbawczego działania Bożego i objawiającego słowa w ekonomii zbawczej stanowi więc podstawowe uzasadnienie ścisłego powiązania słowa i sakramentu w pośrednictwie zbawczym Kościoła (F. BLACHNICKI, *Słowo – wiara – sakrament*, WdL, s. 36-38. Pragnę zwrócić uwagę na niezwykle ważne, „dopowiadające”, uwagi ks. Herberta Simona na temat *prymatu Biblii w życiu Kościoła*: H. SIMON, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 58-62.

⁸ F. BLACHNICKI, *Słowo – wiara – sakrament*, dz. cyt., s. 38.

⁹ Tamże, s. 39; Blachnicki, TPO I, s. 156, 165-167.

¹⁰ F. BLACHNICKI, *Słowo – wiara – sakrament*, dz. cyt., s. 39.

dyspozycji i skuteczności sakramentu, o czym wymownie świadczy struktura Ofiary mszy świętej¹¹, gdzie liturgia słowa uprzedza liturgię eucharystyczną.

Na koniec tej wstępnej refleksji warto powrócić do zaznaczonej tezy o prymacie słowa przed sakramentem w pośrednictwie zbawczym Kościoła. Racją uzasadniającą jest przekonanie, że *słowo* musi najpierw rozbudzić i ożywić *wiarę*, aby *sakrament* mógł być przyjęty w sposób owocny. Można, a nawet trzeba przyjąć z zastrzeżeniem, że dotyczy to pierwszeństwa logicznego i psychologicznego¹². Nie chodzi też, jak to podkreśla Sługa Boży, o jakieś pomniejszenie roli sakramentu w dziele subiektywnego odkupienia, ale o zwrócenie uwagi, że roli wiary i sakramentu w określaniu naszego stosunku do Boga nie należy przedstawiać na sposób jakiegoś dualizmu i paralelizmu, jakby chodziło tu o dwie odrębne drogi zbawcze: subiektywną i obiektywną. Raczej należy widzieć obie te drogi w ścisłym, wewnętrznym powiązaniu ze sobą. Powiązanie to jest jednak tego rodzaju, że na wierze spoczywa akcent główny, ona bowiem stwarza pierwsze i zasadnicze zjednoczenie z Chrystusem¹³.

Czytając adhortację, zauważyłem, że Ojciec Święty, pragnąc przekazać podstawowe wytyczne, do odkrywania *na nowo* w życiu Kościoła miejsca i roli słowa Bożego, podejmuje nie tylko refleksję ściśle teologiczną, chcąc wyjaśnić pewne prawdy dotyczące *mysterium verbi*, lecz daje także wskazania praktyczne, dotyczące nauczania o słowie Bożym, jego celebracji i studium. Konieczność określonych działań o charakterze duszpasterskim poprzedza zazwyczaj sugestią, że *trzeba uczyć wiernych* odróżniania znaczeń i jednolitego sensu terminu słowo Boże (art. 7), *należycie ukazywać* związek słowa Bożego z życiem codziennym (art. 23), *pomagać wiernym* naśladować Matkę Bożą jako służebnicę Słowa (art. 27). Zwraca uwagę na potrzebę *zglębiania więzi* między słowem a sakramentem (art. 53) oraz *zglębiania sensu* sakramentalności słowa Bożego (art. 56) lub na konieczność specjalnej formacji mającej na celu przygotowanie do czytania słowa Bożego (art. 58). Wskazuje na *konieczność* odpowiednich działań w celu ożywienia postawy misyjnej (art. 92-93) lub też po prostu *wzywa* do podejmowania konkretnych działań wspomagających medytację nad Bożym

¹¹ Tamże, s. 39-40.

¹² Tamże, s. 42. Za Arnoldem Sługa Boży podkreśla, że „nie da się ściśle odgraniczyć specyficznego działania słowa i sakramentu. Każdy sakrament spełnia bowiem także pewną funkcję kerygmatyczną, jest zwiastowaniem śmierci Pańskiej, aż przybędzie (1 Kor 11, 26). Z drugiej strony przepowiadanie określane bywało często w tradycji jako *sacramentum audibile*, przypisywano mu jakąś moc udzielania łaski” (tamże, s. 43). Ojciec Święty w adhortacji *Verbum Domini* (skrót: VD) idzie dalej. Zamiast ostrożnego stwierdzenia w tekście ks. F. Blachnickiego, że słowu Bożemu przypisywano jakąś moc udzielania łaski, papież domaga się wręcz od teologów *zglębiania* (!) „sensu sakramentalności słowa Bożego” (art. 56).

¹³ Blachnicki, TPO I, s. 104-105.

słowem (art. 52). *Wyraża pragnienie* większego umiłowania słowa Bożego (art. 72) lub podkreśla *wagę* związku między przepowiadaniem a życiem (art. 97). Utożsamiając się z opiniami Ojców Synodu, przedstawia ich zalecenia (art. 14), propozycje i sugestie (art. 64).

Niniejsze opracowanie pragnę poświęcić tym szczególnym wyrazom troski papieża o duszpasterską formację wiernych świeckich, a więc oczekiwanych ze strony duszpasterzy różnymi działaniami przygotowującym i towarzyszącym wiernym świeckim w świadomym, czynnym i owocnym przyjmowaniu słowa Bożego. Jednocześnie mam wewnętrzne przekonanie, że przedłożone wskazania, zalecenia, propozycje i sugestie działań duszpasterskich stanowią przypomnienie zobowiązań, jakie wynikały z nauczania Soboru Watykańskiego II, które w okresie posoborowym zaowocowały wieloma cennymi inicjatywami duszpasterskimi, które jednak – w miarę upływu czasu – zostały niestety zapomniane.

1. Biblijna animacja duszpasterstwa

Ojciec Święty wprowadzając określenie *biblijna animacja duszpasterstwa* w tekst adhortacji wyjaśnia, że nie chodzi „o zorganizowanie paru dodatkowych spotkań w parafii lub diecezji”, ale o odkrywanie na nowo centralnego miejsca słowa Bożego w realizacji zbawczej posługi Kościoła w ogóle (art. 73) i u podstaw każdej autentycznej duchowości chrześcijańskiej (art. 86), to znaczy w życiu *małych wspólnot*, które przeciwstawiałyby się działaniom sekt (art. 73), w katechezie (art. 74), w życiu wszystkich wiernych chrześcijan, „by pogłębiali więź ze słowem Bożym jako ochrzczeni, ale także jako powołani do życia zgodnie z różnymi stanami” (art. 77)¹⁴.

To wezwanie przywodzi na myśl spostrzeżenie księdza profesora Józefa Kudasiewicza, który pisał, że „jednym z wielkich osiągnięć Soboru Watykańskiego II było przywrócenie właściwego miejsca Pismu św. w naukach teologicznych (KO 24, DFK 16), w liturgii (KL 7, 33), w prywatnej modlitwie wiernych (KO 25, DZ 6) i w różnych formach duszpasterstwa” (KO 24)¹⁵.

Dowartościowanie Biblii w teologii, a następnie w zbawczej posłudze Kościoła (duszpasterstwie), które dokonało się ostatecznie w orzeczeniach soborowych,

¹⁴ Zagadnienie to zostało bardzo szczegółowo rozpracowane w części drugiej dokumentu *Słowo Boże i Kościół*, gdzie jest mowa o słowie Bożym w życiu Kościoła (art. 72-89).

¹⁵ J. KUDASIEWICZ, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, s. 17. Ksiądz Profesor opatrzył tę uwagę swoistym komentarzem: „Tę zmianę dotychczasowego statusu Biblii w teologii K. Rahner nazwał słusznie «milczącą rewolucją»” (tamże).

mogło się dokonać wtedy, pisze ksiądz J. Kudasiewicz, kiedy „znawcy tych dziedzin życia Kościoła przekonają się, czym jest Pismo św. i «uwierzą» ze wszystkimi konsekwencjami, że w Biblii jest rzeczywiście utrwalone słowo Boże”¹⁶. Dlatego w tekście pierwszego, uchwalonego przez Ojców Soboru Watykańskiego II dokumentu, który zaważył później na treści pozostałych przyjętych opracowań soborowych, w *Konstytucji o liturgii świętej*, w centrum liturgicznej wspólnoty Kościoła ukazano Chrystusa głoszącego słowo, *obecnego* w swoim słowie: „[...] bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia” (KL 7) oraz „Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię” (KL 33)¹⁷.

W związku z tym, słowa Ojca Świętego o Kościele jako *domu słowa* i liturgii jako *uprzywilejowanym środowisku*, w którym „Bóg przemawia do nas w teraźniejszości naszego życia” (art. 52) przypomina, że Pismo Święte w celebracji liturgicznej urasta do rangi *sakramentu*. Należy odpowiedzieć na pytanie, czy tylko w czasie celebracji liturgicznej? I to jest pilne zadanie do wykonania dla dogmatyków.

We wspomnianym dokumencie soborowym kieruje się uwagę na stół słowa i stół Ciała Pańskiego (KL 48), co konsekwentnie – i nie tylko tę prawdę – rozwinięto w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, gdzie czytamy: „Kościół zawsze otaczał czcią Boże pisma, podobnie, jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym” (art. 21)¹⁸. Przypomniano w ten sposób nauczanie św. Hieronima o Biblii jako pokarmie podobnym do pokarmu eucharystycznego, a także św. Augustyna, że *prawdziwy Chrystus* jest w słowie i ciele, co

¹⁶ Tamże, s. 26.

¹⁷ „Według tego ujęcia Pismo św. nie jest skarbcem pobożnych przykładów ani tym bardziej tylko kodeksem etycznym, ale utrwalonym na piśmie słowem Bożym, wezwaniem Bożym do człowieka. To wezwanie domaga się ludzkiej decyzji i odpowiedzi” (tamże).

¹⁸ Złożone, jakby w załączku, treści *Konstytucji o świętej liturgii* zostały szeroko i dogłębnie rozwinięte w szóstym rozdziale *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (Pismo Święte w życiu Kościoła)*: art. 21-26), prowadząc do zniwelowania jednostronności powstałych w czasie kontrowersji postreformacyjnych: „Po raz pierwszy w Kościele wytyczono pośrednią drogę między dwoma skrajnymi postawami, jakie się zaznaczyły w okresie potrydenckim: między postawą protestantów *sola Scriptura* a postawą katolików, nazywaną niekiedy *sola Ecclesia*. Konsekwencją postawy protestanckiej było sprowadzenie całego życia religijnego, opartego na Biblii, do środowiska rodzinnego [...]. Skrajne zaś i polemiczne ujęcie katolickie skłaniało się do pielęgnowania pobożności i życia religijnego w ogóle w kulcie publicznym Kościoła. Stąd obowiązkowa niedzielna msza św., spowiedź wielkanocna i rozwój różnych form pobożności pozaliturgicznej. Obydwie te postawy były jednostronne i domagały się integracji i dopełnienia. Czyni to właśnie konstytucja *Dei verbum*, gdy głosi o ścisłych związkach istniejących między Pismem św. a Kościołem”. Tamże, s. 26.

powinno owocować odnoszeniem się z nie mniejszą czcią do słowa Bożego, jak i do Ciała Odrodzonego¹⁹.

2. Zwracać uwagę na różne znaczenia terminu *słowo Boże* i je wyjaśniać

Tytułem przykładu Ojciec Święty wskazuje na sześć różnych znaczeń terminu *słowo Boże*, które należy wnikliwie rozpatrzeć tak od strony teologicznej, jak i praktyki duszpasterskiej, by wierni mogli wyróżniać wielość znaczeń przy zachowaniu jednolitego sensu (art. 7)²⁰.

Słowem Bożym jest *Logos* – odwieczne słowo Ojca, zrodzone przed wiekami, a także Jezus Chrystus, narodzony z Maryi, *Osoba*, który „był do nas podobny we wszystkim oprócz grzechu”. Jest nim każde stworzenie – *liber naturae*, ponieważ od Niego pochodzi i je zachowuje (J 1,3) (art. 8), a także jest *słowem proroków* rozbrzmiewającym w historii zbawienia, *przepowiadaniem apostołów* (Mk 16,15) i *Tradycją* oraz *Pismem Świętym*, „które należy głosić, słuchać go, czytać, przyjmować i przeżywać jako słowo Boże, w ślad za tradycją apostołską, od której jest nieodłączne” (art. 7).

Wielość określeń wyjaśnia się w procesie stopniowego *objawiania się Boga* związana jednocześnie z kształtowaniem się idei Boga i związania go w sposób szczególny z *ludem Bożym Starego i Nowego Przymierza* – zbiorowym receptorem *teofanii*, czyniąc zeń niepowtarzalne *medium* objawienia zaświadczonego, zobowiązującego moralnie, postulującego wiarę, wiążącego zbawczo całego człowieka, jako jednostkę i jako określoną zbiorowość. W biblijnej tradycji ustnej dokonało się mocne związanie Boga z językiem ludu Bożego. Bóg mówił jego mową, przenikając *samo wewnątrz mowy ludzkiej*, stwarzając rzeczywistość, podtrzymując ją w istnieniu, nadając jej sens, określając istotę człowieka, wytyczając los i kierunek życia. Pod koniec drugiego tysiąclecia przed narodzeniem Chrystusa teofania Boga zyskała nową jakość, łącząc się z pismem. *Słowo mówione i pisane*, przechodzące jedno w drugie, było rozumiane i przeżywane jako podstawa komunii z Bogiem, jako źródło poznania Boga i źródło religii²¹.

¹⁹ Tamże, s. 27.

²⁰ W *Instrumentu laboris* ten fakt określono mianem „symfonii słowa, jedyne Słowa, wyrażającego się na różne sposoby: o «pieśni na wiele głosów»” (art. 7).

²¹ Tę refleksję przejąłem od ks. Cz. Bartnika, starając się nieudolnie zaznaczyć idee jego refleksji, świadomie odnosząc je do pojęcia ludu Bożego, uciekając przed zbyt mocnym zakotwiczeniem w dziejach Izraela (zob. Cz. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1-2, Lublin 2000-2003, s. 58-60).

Yves M. Congar OP wyróżnia dwa znaczenia określenia *słowo Boże*: (a) *słowa niestworzonego*, które jest Nim samym, aktem przemawiającego Boga oraz (b) *rzeczywistości stworzonej*, której Bóg nadaje wartość znaku lub wyrazu samego siebie czy swej myśli, czyniąc zeń narzędzie wyrażenia siebie, objawienia siebie²².

Ludzkie słowa mogą stać się wówczas słowem Bożym, gdy są *wypowiedane* lub *utrwalone na piśmie*. W pierwszym przypadku dotyczy to przepowiadania proroków, apostołów, kaznodziejów, orzeczeniach Magisterium Kościoła, „określających właściwe znaczenie słów apostołów i proroków”. W przypadku drugim odnosi się to określenie do Pisma Świętego, z tym zastrzeżeniem, że nasza wiara odnosi się nie do samego Boga objawiającego się przez nie²³.

Ojcowie Kościoła traktują objawienie się Boga jako rodzaj zejścia (*synkatabazis*) „w ograniczoność historycznego czasu i ludzkich sposobów wypowiedania się”. To objawienie Boga w Słowie Bożym – w Synu – mogło dokonać się dzięki Jego uniżeniu (Flp 2,7), ale jednocześnie osiągnęło swój szczyt; dokonało się ono w najdoskonalszy sposób, co potwierdził Jezus, odpowiadając na prośbę Filipa, by pokazał apostołom Ojca: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14,9)²⁴.

3. Pomagać wiernym we właściwym rozróżnianiu słowa Bożego i objawień prywatnych

Troską Ojca Świętego jest wyrobienie w wiernych umiejętności rozróżniania słowa Bożego i objawień prywatnych (art. 14). Chodzi o wyraźne rozdzielenie *jednego* dzieła Objawienia Boga, realizującego się na różnych płaszczyznach i w różnych kolejnych etapach, od objawień prywatnych. Wymownie zostało to przedstawione w *Liście do Hebrajczyków* (1, 1-4). Objawienie u początku świata, o którym nie wspomina *List do Hebrajczyków*, stanowi jego pierwszy etap,

²² Refleksja nad *słowem Bożym* z konieczności kieruje naszą myśl ku pojęciu *objawienia*. I trudno się temu dziwić, bo w kontakcie międzyosobowym, a z takim mamy do czynienia w przypadku Boga-Osoby i człowieka-osoby, słowo staje się nośnikiem informacji o *osobie*. W historii zbawienia Bóg ukazuje siebie i swój znawczy plan poprzez *słowo Boże*, *dzieła* (wydarzenia) i *teofanie*. Zob. M. RUSECKI, *Objawienie*. III. *W teologii*, EK t.14, kol. 169-170.

²³ Y. M. J. CONGAR, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, red. B. Bejze, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 5. Na innym miejscu pisał o *słowie tworzącym* oraz o *słowie* tylko i wyłącznie *przemawiającym*, przez które Bóg wypowiada siebie, sam siebie objawia. „Obie te formy – pisał Y. Congar – pochodzą od jednego słowa stwórczego, ale różnią się skutkami, jakie każda z nich wywołuje: jedna stwarza prawdę, a druga rzeczywistość, i każda na swój sposób ukazuje Boga”. Tamże, s. 224.

²⁴ Tamże, s. 5-6.

który określa się mianem objawienia naturalnego czy pierwotnego²⁵. Objawienie Boga, które dokonuje się w trakcie dziejów świata, realizuje się już w sposób *osobisty i szczegółowy*, i jest ściśle *umiejscowione w czasie*. W ciągu kilkunastu wieków historii *narodu*, ludu wybranego, miało miejsce szereg objawień, których zwieńczeniem, *pełnią*, było objawienie w Synu. W Piśmie Świętym jest jeszcze mowa o objawieniu ostatecznym, czyli eschatologicznym, które nie będzie związane ze słowem, ale ukazaniem dóbr, których jeszcze nie widzimy (zob. Hbr 11)²⁶.

Czym jest/są objawienie(a) prywatne i czemu służy(a)? Są szczególnym orędziem Boga w celu ujawnienia w nowy sposób zbawczej woli Boga; związane z nim są określone orędzia oraz wizje mistyczne. Tym, który inspiruje (jest autorem) objawienie prywatne, jest Bóg, który, poprzez wybrane osoby, wprowadza *nową epokę i nowe style życia* chrześcijańskiego. Dlatego – pisze ks. prof. Marian Rusecki – adresatem objawienia prywatnego/objawień prywatnych jest Kościół, któremu służą „pomocą w ożywianiu i pogłębianiu życia religijnego wiernych”²⁷. Objawienie prywatne nie wprowadza nowych treści/prawd wiary, ale stanowią nowy impuls, którego nie należy lekceważyć, lecz odczytywać „jako konkretny wyraz woli Bożej w danym momencie historii”. Tym, który wyraża opinię co do autentyczności i prawdziwości objawienia prywatnego/objawień prywatnych jest Nauczycielski Urząd Kościoła, ale aprobata Kościoła nie oznacza, że poszczególni wierni są zobowiązani do ich przyjęcia.

4. Odpowiednio wychowywać i formować wiernych do przyjmowania słowa Bożego w powiązaniu z żywą Tradycją Kościoła

Ludzkie słowa stają się słowem Bożym z inicjatywy samego Boga. On sprawia, że na jego odpowiedzialność stają się *narzędziem* wyrażania Jego myśli, Jego woli. Księgi Pisma Świętego nie są „same przez się Słowem Bożym w znaczeniu

²⁵ „Rzeczy, jak pisał Y. Congar, można pojmować jako pewnego rodzaju słowo-mowę o Bogu, ponieważ pochodzą ze Słowa: «Bóg powiedział, i stało się»”. Tamże, s. 8.

²⁶ Tamże, s. 12. Y. Congar zwrócił uwagę, że każdemu z kolejnych etapów ujawniania się Boga odpowiada stopniowy wzrost naszego poznania: „Odpowiednikiem objawienia naturalnego jest światło rozumu, Objawienia danego przez słowa Proroków i Apostołów, a przekazywanego przez Kościół – światło wiary, objawienia wreszcie eschatologicznego – światło chwały”. Tamże, s. 12-13.

²⁷ M. RUSECKI, *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin–Kraków 2002, s. 854. „(...) objawienia prywatne mają podwójne zadanie: winny odsyłać do źródeł, czyli przypominać Chrystusa ewangelii jako zawsze żywego, obecnego i działającego, oraz stanowić sygnał i zapowiedź czasów eschatycznych”. Tamże, s. 855.

aktu Boga, lecz tylko skutkiem stworzonym przez ten akt²⁸. Dlatego nasza wiara kieruje się do „samego Boga, objawiającego się nam przez te znaki”²⁸: „Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi” (KO 13). Ojciec Święty pisze, że „może tu być pomocne przypomnienie stosowanej przez Ojców Kościoła analogii między Słowem Bożym, które «staje się ciałem», i słowem, które staje się «księgą»” (art. 18).

Papież pragnie uwrażliwić duszpasterzy na znaczenie *Tradycji*, która stanowi jeden depozyt słowa Bożego (KO 9-10), to znaczy: jest także *słowem przemawiającego Boga*. Jest procesem przechowywania, przekazu i objaśniania Objawienia, jako rzeczywistości w pełni żywej i dynamicznej, chronologicznie wcześniejszej od Pisma Świętego. Do *Tradycji słownej* zalicza się słowo spisane poza Biblią, a więc „wszelkiego rodzaju zabytki utrwalające prawdę objawioną, przekazujące przepowiadanie ustne, jak również przejawy myśli i życia wiary, odzwierciedlające, poza spisaniem słowem Bożym, żywą Tradycję”²⁹.

5. Ukazywać zdolność słowa Bożego do dialogu o problemach, którym człowiek musi stawić czoła w życiu codziennym (art. 23)

W istocie chodzi o przekaz prawdy, że wsłuchanie w słowo Boże i przyjmowanie go do swego serca nie alienuje człowieka, *nie wyosabia* z rzeczywistości stworzenia, w którą – z woli Boga – został wpisany, ale pozwala mu pełniej zrozumieć siebie, jego codzienność i prowadzić działalność ewangelizacyjną, to znaczy przenikania i kształtowania rzeczywistości doczesnej zgodnie z duchem ewangelicznym, by światło słowa Bożego oświecało każde środowisko człowieka: rodzinę, szkołę, kulturę, pracę, czas wolny i inne dziedziny życia społecznego (art. 93), a także rozpoznawania *woli Bożej*, co do włączania się w rzeczywistość doczesną i uczestnictwo w działalności ziemskiej (art. 84). Ojciec Święty przytacza słowa św. Bonawentury, że *owocem Pisma Świętego nie jest cokolwiek, lecz pełnia wiecznego szczęścia* (art. 23), której gwarantem jest objawiający się w słowie niewidzialny Bóg: „(...) przemawia do ludzi, jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14 n.) i przestaje z nimi (Ba 3,38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (KO 2).

²⁸ Y. CONGAR, *Wiara i teologia*, art. cyt., s. 5.

²⁹ M. RUSECKI, *Objawienie*. III. *W teologii*, art. cyt., kol. 173.

Wydaje się, że umiejętność wsłuchania się w głos Boga pośród doświadczeń życia codziennego i kierowania się jego zaleceniami, wierni chrześcijanie mogą nabyć, ucząc się i stosując metodę *ewangelicznej rewizji życia*³⁰.

Jest ona ćwiczeniem wspólnym dla aktywnych chrześcijan. Praktykuje się ją w małych grupach, wychodząc ze zdarzeń życia. Dzięki temu, że ustala się w niej ich relacje do ewangelii, a także, że jest ożywiona duchem modlitwy, prowadzi wierzących do nowego spojrzenia na całość życia, do postępowania, które stanowi odpowiedź na usłyszane wezwanie Pana. Według przytoczonej definicji cel i owoc rewizji życia stanowią nowe spojrzenie na życie z perspektywy wiary i działanie będące odpowiedzią na usłyszane wezwanie Pana. Chodzi ostatecznie o przezwycięzenie owego fatalnego dualizmu, który tak często zachodzi pomiędzy religią a codziennością, między wiarą a życiem.

Rewizja życia dokonuje się w trzech etapach, zgodnie ze znaną zasadą: *widzieć, osądzić, działać*. Najpierw należy *widzieć* zdarzenie w jego kontekście sytuacyjnym, następnie *osądzić* je w świetle wiary, by w końcu *działać*, to znaczy wypracować odpowiedź na wezwanie Pana zawarte w doświadczonym zdarzeniu.

6. Nieposłuszeństwo słowu Bożemu korzeniem grzechu

Ojciec Święty zwraca uwagę na to, by wierni poprzez odpowiednią formację potrafili rozpoznawać *korzeń grzechu*, nadużycie swej wolności, w niesłuchaniu *słowa Pańskiego* (art. 26), które miało miejsce na początku (Rdz 3,1-24), i które – także dziś trwa i trwać będzie aż do skończenia świata. Jednocześnie papież wyraża pragnienie, by wierni chrześcijanie potrafili przyjmować przebaczenie dzięki *słowu Bożemu*, który „przyszedł, aby wyzwolić i umocnić człowieka, odmieniając go wewnątrz i wyrzucając precz władcę tego świata (J 12,31), który zatrzymał go w niewoli grzechu” (KDK 13), co potwierdza *słowem* – formułą rozgrzeszenia.

Grzesznik nie sam staje przed Bogiem Ojcem, chcąc uzyskać przebaczenie. Staje z Jego Synem (1 J 2,1; por. 2,12), w środowisku, które stwarza dla nas Duch Święty – w środowisku Kościoła³¹. Można więc powiedzieć, że grzesznik,

³⁰ Jako metoda pracy formacyjnej jest stosowana w Ruchu Światło-Życie. Szczegółowy opis przebiegu tego ćwiczenia znajdujemy w pracy ks. Franciszka Blachnickiego *Pedagogia ministrancka. (Katechetyka szczegółowa. Część 5)*. Warszawa 2011 s. 218-223). Metoda *ewangelicznej rewizji życia*, której geneza wiąże się z ruchem Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), jest szeroko rozpowszechniona w Kościele na Zachodzie, polecona przez Jana XXIII w encyklice *Mater et Magistra* (art. 236-237) oraz przez Sobór Watykański II w *Dekrecie o apostołstwie świeckich* (art. 30; zob. art. 5, 7). To jedna z najlepszych znanych dziś metod formowania elity chrześcijańskiej, pragnącej przeniknąć życie codzienne duchem ewangelii i przezwyciężyć rozdźwięk pomiędzy ewangelią a życiem.

³¹ Cz. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka* t. 2, dz. cyt., s. 737-738.

który czuje się jakby spętany więzami niemocy, i stwierdza swą niezdolność do samodzielnego i skutecznego zwalczania ataków zła, jest *niesiony* łaską, by każdego dnia na nowo wygrywać dramatyczną walkę pomiędzy dobrem a złem, światłem i ciemnością³².

7. Formować wiernych, by rozsmakowali w głębokim sensie słowa Bożego

To wezwanie Ojca Świętego, skierowane do duszpasterzy, dotyczy świadczenia pomocy wiernym świeckim, by w Piśmie Świętym odkrywali *tajemnice naszej wiary* (art. 52), by dzięki ich *modlitewnej i wytrwałej lekturze pogłębiała się więź z osobą Jezusa* (art. 72), stając się podstawą *autentycznej duchowości chrześcijańskiej* (art. 86). Należy podkreślić, że nie tylko w okresie posoborowym wypracowano cenne metody refleksyjnego i modlitewnego czytania Pisma Świętego, wystarczy bowiem wskazać na *lectio divina*, *medytację biblijną* czy *duchowe czytanie Pisma Świętego*³³, ale z pewnością ten czas można określić mianem eksplozji pozaliturgicznych form i metod czytania Pisma Świętego³⁴, także w duszpasterstwie polskim³⁵.

Przygotowaniu przyjęcia słowa Bożego przez wspólnotę parafialną służyć mają – na nowo przypomniane – *sugestie i konkretne propozycje dotyczące animacji liturgicznej*, wymienione w artykułach od 64 do 71. Przywołują one ów niezwykły czas refleksji nad posoborową odnową liturgii dokonany w środowisku Lubelskiego Zespołu Liturgistów³⁶ i celebracji nabożeństw w eksperymentalnym

³² Ks. Cz. Bartnik poddając analizie tekst *Księgi Rodzaju* o upadku pierwszych ludzi (3,1-24) pisze, że jest „obrazowym wykładem o wymiarze moralnym istoty ludzkiej”, o tym, że człowiek jest „istotą stworzoną do moralności”, że „staje się człowiekiem dopiero z chwilą wejścia w orbitę życia moralnego”, że jest „istotą przerażająco «obu-znaczącą» (ambivalentną), czyli albo dobrą, albo złą moralnie, albo też po części dobrą, a po części złą”, że cały ten opis można by uznać „za drugie, głębsze i bardziej prozopieczne stworzenie człowieka”, którego treścią „był wymóg zachowania prawdy bytu i porządku między Stwórcą jako takim a stworzeniem jako takim bez szalanej, szatańskiej rywalizacji z Bogiem, znanej szeroko w ówczesnych religiach świata”. Cz. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka* t. 1, dz. cyt., s. 328-332).

³³ J. KUDASIEWICZ, *Biblia w duszpasterstwie*. V. *W spotkaniach biblijnych*, EK t. 2, kol. 429-430.

³⁴ Ich zbiór i szczegółowy opis przedstawił R. Kamiński w opracowaniu *Biblia w życiu parafii i małych wspólnot religijnych*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, s. 154-167).

³⁵ E. MŁYŃSKA, *Pozaliturgiczne czytanie Pisma św. we współczesnym duszpasterstwie polskim*, Lublin 1979 (ArKUL).

³⁶ J. KOPEĆ, *Liturgia w życiu Kościoła według ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie, Lublin 5-6 października 1987 r.*, Krościenko n. Dunajcem 1988, s. 34-38.

kościół księży jezuitów w Lublinie, gdzie po raz pierwszy wprowadzono *nabożeństwa słowa Bożego*, znane też pod nazwą nabożeństw biblijnych³⁷. Ta praktyka zaowocowała wydaniem specjalnego tomu *Nabożeństwa biblijne* (Kraków 1968), gdzie zawarto gotowe opracowania wraz z materiałem muzycznym. Udział w nabożeństwach pozwalał na przeżywanie nierozdzielonego związku głoszenia słowa Bożego i milczenia, „sensu skupienia i wewnętrznego spokoju”, jego uroczystego głoszenia i radosnego udziału w śpiewie inspirowanym przez Biblię (art. 70)³⁸, a więc postaw i odczuć, które – zdaniem Ojca Świętego – może wyzwolić udział w celebracjach lub spotkaniach biblijnych (art. 66, 67, 70). Do tych form biblijnego duszpasterstwa prócz wspomnianego nabożeństwa biblijnego należy jeszcze *godzina biblijna*, której celem jest zwrócenie na „walory życiowe i praktyczne nauki zawarte w Piśmie św.”, *rozmowy biblijne* oraz *niedziele i tygodnie biblijne*³⁹.

8. Przygotować do proklamacji słowa Bożego

Przedkładając ten postulat, papież staje się rzecznikiem ojców synodalnych, którzy podkreślili, że „potrzebne jest przygotowanie – przez odpowiednią formację – do pełnienia *munus* lektora podczas celebracji liturgicznej” (art. 58). Nie ulega wątpliwości, że w pełnieniu tej posługi mamy do czynienia z zupełnym brakiem poszanowania słowa Bożego podczas celebracji mszy św. w dni powszednie, niedziele i święta. I to nie tylko ze strony wiernych świeckich, ale i prezbiterów. W zasadzie, tak jedni, jak drudzy, są nieprzygotowani do czytania tak od strony starannej wymowy (nie każdy może czytać publicznie), jak koniecznej do pełnienia posługi lektora formacji ascetycznej, biblijnej i liturgicznej.

Oczywiście, tego rodzaju przygotowanie powinno stanowić przede wszystkim ostatni etap przemyślanej formacji ministrantów, a „służbę lektora należy uważać za najwyższy stopień liturgicznej służby ołtarza i należy ją rezerwować dla ministrantów starszych, którzy przeszli już niższe stopnie służby liturgicznej, zwłaszcza służbę akolity (...). Nic nie stoi na przeszkodzie, aby do grona lektorów

³⁷ To nabożeństwo wprowadzono na podstawie art. 35 KL, zalecającego jego odprawianie w wigilię uroczystych świąt, w niektóre dni adwentu i wielkiego postu oraz w niedziele i święta (zob. J. Kudasiewicz, *Biblia w duszpasterstwie*. V. *W spotkaniach biblijnych*, art. cyt., kol. 428). Stanowi ono „oddzieloną od celebracji eucharystycznej, liturgię Słowa”, a jej celem jest „wprowadzić słuchaczy przez lekturę Pisma św. w rozmaite aspekty misterium zbawienia, umożliwiając im dogłębne jego poznanie”. A. CHOLEWIŃSKI, B. MOKRZYCKI, *Nabożeństwa biblijne*, Kraków 1968, s. 23-24.

³⁸ Były to przystosowane do śpiewu w języku polskim teksty i melodie Josepha Gelineau SJ (1920-2008).

³⁹ J. KUDASIEWICZ, *Biblia w duszpasterstwie*. V. *W spotkaniach biblijnych*, art. cyt., kol. 428-430.

włączyć także odpowiednich młodzieńców, którzy nie byli ministrantami w szkole podstawowej. W tym wypadku powinni przejść podstawowe szkolenie lektorskie (...). Lektorami mogą być także starsi mężczyźni spośród parafian, ale raczej sporadycznie i wyjątkowo. Oczywiście, tę służbę powinni pełnić młodzieńcy systematycznie do niej przygotowani w parafialnym zespole lektorów⁴⁰.

Jesteśmy w tej szczęśliwej sytuacji, że posiadamy nie tylko wypracowany program formacyjny, wynikający z natury funkcji lektorskiej, jako programu pracy duszpastersko-wychowawczej w zespołach starszych ministrantów⁴¹, ale wspaniałą podręcznik formacji ministrantów jako parafialnego zespołu liturgicznej służby ołtarza *Pedagogia ministrancka* (Warszawa 2011), opracowany przez Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. W słowie wstępnym do tej pracy, napisanym przez ks. bpa dra Marka Mendyka, czytamy, że okazuje się ona „koniecznym i inspirującym *vademecum* przy tak charakterystycznym dla obecnego duszpasterstwa służby ołtarza zagubieniu się, braku przemyślanej i budującej jedności, często zbyt infantylnej, a przecież jakże koniecznej i potrzebnej męskiej i kobiecej duchowości⁴².

9. Sakramentalny charakter słowa

W artykułach 53 i 56 Ojciec Święty przedstawia się czytelnikowi jako inspirowany i rzecznik w podejmowaniu badań nad sakramentalnym wymiarem słowa Bożego: „Nader stosowne jest zgłębienie więzi między słowem i sakramentem, zarówno w działalności duszpasterskiej, jak w badaniach teologicznych (...). W historii zbawienia nie ma bowiem rozdziału między tym, co Bóg *mówi*, i tym, czego *dokonuje* (...). Podobnie w czynności liturgicznej mamy do czynienia z Jego słowem urzeczywistniającym to, co mówi” (art. 53); „Zgłębienie sensu sakramentalności słowa Bożego może więc sprzyjać lepszemu zrozumieniu jednolitości tajemnicy Objawienia w «czynach i słowach wewnątrznie ze sobą połączonych», przynosząc pożytek życiu duchowemu wiernych i działalności duszpasterskiej Kościoła” (art. 56).

Ze swej strony pragnę zwrócić uwagę na sakramentalny wymiar słowa, wskazując na teologię słowa Bożego zawartą w tekstach nowotestamentalnych i w Tradycji⁴³.

⁴⁰ F. BLACHNICKI, *Pedagogia ministrancka. (Katechetyka szczegółowa. Cz. 5)*, Warszawa 2011, s. 253-254. Lektorzy mogą pełnić w zgromadzeniu liturgicznym również funkcję *komentatora* i *kantora (psalterzysty)*.

⁴¹ Tamże, s. 253-283.

⁴² Tamże, s. 7.

⁴³ Opieram się tu na tekście z pracy: K. L. SCHELKLE, *Wort Gottes*, Einsiedeln 1966, s. 33-38.

Święty Paweł domaga się, by słowo apostołów i przepowiadanie Kościoła było odbierane jako słowo Boże: „(...) gdy przyjęliście słowo Boże od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale – jak jest naprawdę – jako słowo Boga, który działa w was wierzących” (1 Tes 2,13). Podobnie mówi w 2 Kor 5,18-19: „Wszystko zaś pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę pojednania (...) nam zaś przekazując słowo pojednania”, zwracając uwagę na to, że działanie Boga w Chrystusie łączy w jedno zarówno pojednanie, jak i słowo pojednania, dzięki któremu Bóg w dalszym ciągu jedna świat ze sobą. To słowo z kolei jest wypowiedziane i staje się rzeczywistością w słowach Apostoła: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy, pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5,20). W tym też sensie musimy rozumieć treść Rz 10,14.17: „Jakże więc mieli wzywać tego, w którego nie uwierzyli? (...). Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”. W Rz 10,14 wyraźnie mówi się «którego nie słyszeli» (a nie: o którym nic nie słyszeliście); zaś w Rz 10,17 «słowo Chrystusa» (a nie słowo o Chrystusie). Gramatyka musi być wyjaśniona i przetłumaczona; ale także tak to rozumiano w starych przekładach i tak rozumeli Pawła greccy Ojcowie Kościoła. Orygenes, w *Komentarzu do Listu do Rzymian* (PG 14,1167) pyta, nawiązując do Rz 10,14, jak można usłyszeć Chrystusa. I wymienia trzy sposoby: słuchać Chrystusa jako człowieka lub słuchać apostołów znaczy tyle samo (Łk 10,16), co słuchać samego Pana, który mówi w sercu każdego z nas. W słowie apostołów można usłyszeć słowo Chrystusa, które dzięki posłannictwu, jak to podkreśla Paweł w Rz 10,15, przeszło na apostołów od Chrystusa i z Nim jest związane. Tak więc słowo posyłającego zawiera się w słowie posłanych. Prawdę tu wyrażoną odczytujemy w Tt 1,2-3: „Paweł (...) posłany, aby doprowadzić wybrańców Bożych do wiary (...), która spodziewa się życia wiecznego, jakie prawdomówny Bóg obiecał przed wiekami. On to we właściwym czasie objawił swoje słowo, którego głoszenie zostało mi powierzone z rozkazu naszego Zbawiciela” [cyt. wg *Biblii Poznańskiej*], a także w 1 P 4,11: „Jeśli kto ma [dar] przemawiania, niech to będą jakby słowa Boże”. Słowo Boże posiada moc twórczą (1 Tes 2,13; por. Mt 10,12-13); nie jest słowem o tym, co się stało, lecz słowem, które sprawia, co oznacza. Dlatego słowo to określa się mianem „słowa życia” (Flp 2,16), „słowa zbawienia” (Dz 13,26), „słowem pojednania” (2 Kor 5,18-19), „słowem łaski” (Dz 14,2; 20,32) i to nie w tym sensie – powtórzmy – że rzeczywistość tę tworzyło, ale że teraz faktycznie ją tworzy: Słowo to określa się mianem «słowa prawdy» (Ef 1,13; Kol 1,15; 2 Tym 2,15) w tym sensie, że jest słowem tworzącym prawdę w sensie biblijnym. Odsłania sytuację człowieka, ocenia jako słowo sądu jego winę i czyni go sprawiedliwym jako słowo zbawienia. O tym walorze słowa świadczy Nowy Testament.

Słowo posiada moc twórczą, bo Bóg działa poprzez słowo i w słowie; On sam je przepowiada i usposabia do jego przyjęcia: Łk 10,21; Mt 10,19-20. Kto słucha słowa, ten jest z Boga (J 8,47). Bóg sam otwiera [bramy] na swe słowo (1 Kor 16,9; 2 Kor 2,12; Kol 4,3) i je wypełnia (Rz 9,28). W wy tłumaczeniu tego fenomenu, a więc działania Bożego słowa w ludzkim słowie, Schelkle sięga do znaczenia sakramentu: Jak sakrament może być przyjęty tylko w wierze, tak i słowo, tylko wtedy, kiedy w wierze będzie wysłuchane (Hbr 4,2). Słowu bowiem przystoi podobne znaczenie i skutek (*Wirklichkeit*), co sakramentowi. Można bowiem zaadaptować na nasz użytek Augustynowe sformułowania o sakramencie jako «widzialnym słowie» (*verbum visibile*: PL 35, 1840, PL 42, 536-537) i o słowie jako «sakramencie słyszalnym» (*sacramentum audibile*: PL 37, 969). Kościół był cały czas świadom tej prawdy. W liturgii ambrożyjskiej kapłan przed czytaniem lekcji wypowiada słowa: „Nauka apostolska niech napełni nas Bożą łaską”, a w liturgii rzymskiej przepowiadanie Ewangelii prezbiter lub diakon kończy słowami: „Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy”. Podobne treści zawiera błogosławieństwo kapłana kierowane do diakona, który ma odczytać Ewangelię: „Niech głoszenie Ewangelii stanie się dla nas zbawieniem i obroną” Tak więc przepowiadane słowo władne jest sprawić zgładzenie grzechów i uświęcenie.

10. Maryja pomocą w odnowie wiary w słowo Boże

Ojciec Święty w interesującym nas dokumencie zaznaczył, że „istnieje potrzeba w naszych czasach, aby pomagać wiernym w lepszym poznaniu związku między Maryją z Nazaretu i pełnym wiary słuchaniem słowa Bożego” (art. 27). Chodzi więc o to, by wierni chrześcijanie tak świeccy, jak duchowni na nowo przyjęli te treści nauczania soborowego i posoborowego, które ukazują Ją jako wzór do naśladowania. Wydaje się, że wiele można zyskać poprzez ponowną lekturę śródowych katechez bł. Jana Pawła II, z których jeden cykl był poświęcony właśnie Matce Bożej, mariologii, czyli teologicznej refleksji nad miejscem i rolą Matki naszego Pana w ekonomii zbawienia: „Ta, która «przy zwiastowaniu anielskim poczęła i w sercu, i w ciele Słowo Boże» (KK 53) pokazuje nam, jak przyjąć w naszym życiu Syna”⁴⁴.

Jako *pierwsza* spośród wierzących *przeszła przed nami drogę wiary*, to znaczy uwierzywszy orędziu do niej skierowanemu, „przyjęła jako pierwsza i w sposób doskonały tajemnicę wcielenia”, ucząc przeżywania wiary jako „doświadczenia

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Maryja w perspektywie trynitarniej*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Maryja*. Cz. 1: *Nauczanie Kościoła katolickiego. Program komputerowy*, Kraków 2003.

zmuszającego do wysiłku i zaangażowania⁴⁵. Stanowi *wzór uległości wobec woli Bożej*, „godząc się na wszystko, czego żądano od Niej z Wysoka”. Dla wierzących obecność Maryi w Kościele stanowi zachętę do „codziennego wsłuchiwania się w słowo Boże, aby dzięki temu mogli dostrzegać w wydarzeniach każdego dnia zamyśl miłości i wiernie współdziałać w jego realizacji⁴⁶. Oznacza to, że Ona uczy patrzeć w przyszłość w postawie całkowitego zawierzenia Bogu.

Przykład życia Maryi pozwala Kościołowi lepiej *zrozumieć wartość milczenia*. Jej milczenie na kartach Nowego Testamentu „jest mądrą umiejętnością rozpamiętywania i patrzenia oczyma wiary na tajemnice Wcielonego Słowa i na wydarzenia Jego ziemskiego życia⁴⁷.”

Przedewszystkim staje wobec nas, zakotwiczonych w wydarzeniach współczesnego świata jako *służebnica Pańska*. Tak, jak jej Syn, stając się *slugą Pańskim*. Oznacza to, że – podobnie jak Wcielone Słowo – „pragnie wypełnić w sposób doskonały służbę, której Bóg oczekuje od *całego* swego ludu⁴⁸, antycypując i czyniąc swą własną postawę Chrystusa (Hbr 10,5-7), stając się z tej właśnie przyczyny najznamienitszym członkiem wspólnoty pierwotnego Kościoła: „Ta, która żyła w ścisłym zjednoczeniu z Jezusem w nazaretańskim domu, teraz żyje w Kościele w głębokiej komunii ze swoim Synem w Eucharystii⁴⁹.”

Dopełnieniem poczynionych tu refleksji, a jednocześnie wskazaniem na umiejętne, praktyczne wykorzystanie przepowiadania o słowie Bożym podczas celebry mszy św., niech stanie się lektura wydanego przez Ruch Światło-Życie zbioru homilii Sługi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego⁵⁰.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Osobowość Maryi wzorem dla Kościoła*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Maryja*, dz. cyt.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, *Posłuszna służebnica Pańska*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Maryja*. Cz. 2, dz. cyt.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Maryja – najznamienitszy członek Kościoła*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Maryja*. Cz. 5, dz. cyt.

⁵⁰ F. BLACHNICKI, *O Słowie Bożym: homilie*, Lublin 1994.

KS. MARIAN WŁOSIŃSKI

KATECHETYCZNY REALIZM BIBLIJ W KONTEKŚCIE EDUKACYJNYM

Teologia to przede wszystkim słowo Boga i słowo o Bogu, to nauka o Bogu. Nazwa Biblia nie jest jedynym określeniem Pisma Świętego. Oznacza dosłownie księgi. Jest światowym bestsellerem wszech czasów rozprowadzonym w milionach egzemplarzy. Ona ciągle wpływa na życie ludzi, narodów, państw, imperiów i całych cywilizacji. Powstawała na przestrzeni tysięcy lat, gromadząc w sobie historię, filozofię, poezję. Bogactwo gatunków i rodzajów literackich stanowi źródło fascynacji wielu badaczy¹. U swych początków była przekazywana ustnie – jak wszystkie ówczesne dzieła. Starożytni bardowie żyli z recytowania z pamięci takich dzieł jak Iliada czy Odyseja. Biblia poprzez zwoje pergaminu doszła w końcu do formy kodeksu. Istotne jest właściwe odczytywanie Biblii i jej wpływu na kulturę ludzką, na rozwój literatury i sztuki. Ujmuje ona całokształt dziejów ludzkich w przedziwną syntezę. Wydarzenia biblijne trzeba odczytywać w ich historycznych proporcjach².

Biblia to jest przede wszystkim Słowo Boże, to jest mowa Boga do człowieka. To jest specjalne pismo, o specjalnej treści, skierowane do wszystkich ludzi, po wszystkie czasy. Jej realizm budzi nie tylko ciekawość czytelników, ale wywiera na nich swoje niezatarte piętno. Przede wszystkim jest to księga, która mówi do człowieka i o człowieku³. To nie jest tylko zwykłe dzieło literackie, choć napisana jest różnymi rodzajami literackimi, które przy czytaniu tej księgi trzeba zawsze mieć na uwadze. To jest księga nad księgami, która zarówno przez swoją treść, jak i formę odbija od pozostałej literatury starożytnego świata. Posługując się opisami różnych wydarzeń, ma na myśli nie tyle same wydarzenia, ile jest zainteresowana ich znaczeniem, zarówno dla teraźniejszości, jak i dla przyszłości. Można nawet powiedzieć, że przede wszystkim interesuje ją przyszłość. Nastawiona jest nie na to, co jest, ale na to co będzie. Cała historia narodu wybranego, z którą spotyka się czytelnik Biblii już od 12 rozdziału księgi

¹ Por. PIUS XII, *Encyklika Divino afflante Spiritu* (30.09.1943), nr 34-35.

² M. WŁOSIŃSKI, *Pedagogická a etická formácia človeka podľa Svätého Písma*, w: *Disputationes Scientificalae Universitatis Catholicae in Ružomberok*, Ružomberok 2010, s. 54-59.

³ J. KUDASIEWICZ, *Biblia Historia Nauka*, Kraków 1978, s. 19-33.

Rodzaju i która ciągnie się aż po ostatnią księgę Starego Testamentu, jest nie tyle historią powszechną, ile historią religijną i świętą⁴. Stary Testament to przede wszystkim historia zbawienia człowieka, zapowiedziana przez patriarchów, proroków i mędrców Starego, a zrealizowana w Nowym Testamencie przez samego Jezusa Chrystusa⁵. Biblia nastawiona jest na przyszłość i dlatego tak istotny jest w niej katechetyczny realizm w kontekście edukacyjnym. Biblia mówi do dzisiejszego człowieka, bo mówiąc o Abrahamie, przedstawia jego zalety i wady, to mówi do dzisiejszego człowieka, że Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę (Rdz 15,6)⁶. Wspominając Mojżesza, to czyni ze względu, by dziś tak żyjąc jak Mojżesz, można zasłużyć na podobną ocenę życia, jaką wypowiedziano o nim: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34,10)⁷. Gdy maluje sylwetkę Dawida, Izajasz czy Jeremiasza, to niczego innego nie pragnie, tylko tego by wszystko co dobre z tych postaci przejąć i skopiować na sobie⁸. Tak czy inaczej cokolwiek Biblia mówi, co opisuje, czym się zachwyca, nad czym boleje, to wszystko czyni z myślą o dzisiejszym człowieku. Słuszność tej tezy potwierdził św. Paweł, gdy w liście do Rzymian powiedział: „Cokolwiek zostało kiedyś napisane, napisane zostało dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali naszą nadzieję” (Rz 15,4). Tak więc Biblia jest księgą dla człowieka dzisiejszego, bo wyraźnie w niej widać katechetyczny realizm w kontekście edukacyjnym. Jednak jej systematyczne czytanie powinno być przede wszystkim czytaniem modlitewnym. Biblia i jej czytanie nie może służyć zaspokojeniu ludzkiej ciekawości; ani rozwiązywaniu trudności naukowych, ale musi to być rozmowa z Bogiem, który pośrednio lub bezpośrednio przemawia do człowieka z każdej stronicy czytanego tekstu⁹. Tak czytał Biblię Kościół w pierwszych wiekach, tak czytali Ojcowie Kościoła i pierwsi chrześcijanie, tak też podchodzili do Biblii święci, dla których ona była „apteką lekarstw wszelkich pełną” (św. Antoni Pustelnik). Tam czytający szukali rad i wskazówek, co robić, aby udoskonalić i uświęcić siebie. Wymowna jest postawa Matki Najświętszej, która czytając Pismo Święte i snując refleksje nad różnymi jego scenami,

⁴ A. LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, s. 13-19.

⁵ *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa 1996, s. 592-594.

⁶ M. WŁOSIŃSKI, *Aktualność wartości etycznych patriarchy Abrahama na tle jego czasów*, w: *Etyczna antropologia społeczna wobec nowych wyzwań polskich i europejskich*, Włocławek 2004, s. 11-22.

⁷ EK, t. I, s. 22-23.

⁸ E. DĄBROWSKI, *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań 1959, s. 9-11.

⁹ T. JELONEK, *Wyjątkowa księga ludzkości*, Kraków 1999, s. 8 -9.

zachowywała wszystkie te rzeczy i rozważała je w swoim sercu (Łk 2,19). Dla Niej lektura Biblii była nie tyle przebywaniem sam na sam z Bogiem, ile ścisłym z Nim zjednoczeniem. Modlitewne podejście do Biblii a przede wszystkim rozważanie czytanych perykop sprawia, że nie tyle czyta się Pismo Święte, ile słucha się słowa Bożego i konsekwentnie przechowuje się je w sercu swoim. Wtedy można powiedzieć, że myśli się, czuje i żyje na co dzień Biblią. Dzięki takiej postawie czytający słowo Boże jest zjednoczony z Bogiem, z którym żyje na co dzień i w którego obecności przebywa. Pozostaje istotna zachęta, by modlić się z Biblią i modlić się Biblią. Czytanie wymaga pewnego choćby ogólnego przygotowania¹⁰. Biblia jako księga, która w swoich najstarszych częściach powstała prawie 3 tysiące lat temu, dziś może być dla wielu niezrozumiałą księgą. Z tego też względu jej lektura musi być poprzedzona choćby ogólnymi wiadomościami na temat powstania Pisma Świętego, na temat kanonu Biblii, jej interpretacji, czy też historii tego narodu z którego wyrosła. Człowiek, który pragnie pokochać prawdę, musi ją najpierw poznać umysłem. Poznawanie Biblii, warunków w jakich ona powstała, kraju w którym była pisana, a nawet autorów od których ona pochodzi stanowi warunek bez którego nie można sobie wyobrazić należytego uchwycenia znaczenia i treści słowa Bożego. Należy się liczyć z wykładnią Biblii taką, jaką przekazuje Kościół, który jest jej autentycznym interpretatorem¹¹. Duch Święty jest tak samo w Kościele dziś, jak był w pierwotnym Kościele. Dalej jest obecny w Kościele inspirując przekazywanie nowiny o zbawieniu. Potrzeba przewodnictwa Kościoła, aby właściwie rozumieć Pismo Święte. Kościół rozumie Biblię jako historię zbawienia. Dlatego należy szukać w niej tego, co życie uczyni lepszym, a nie tego co je skomplikuje i utrudni. Kto czyta Pismo Święte, odkrywa jej katechetyczny realizm i daje Bogu możliwość przemówienia do siebie w sposób żywy, skuteczny i bezpośredni. Takiej mocy, trafności, ani skuteczności nie ma żadne ludzkie słowo, nawet najbardziej świętego człowieka.

Listy św. Pawła mogą służyć jako przykład zdrowej katechetycznej równowagi pomiędzy teoretycznymi rozważaniami o charakterze teologicznym a ich praktycznym zastosowaniem. Wyrażają katechetyczny realizm Biblii. Apostoł na bazie zdrowych rozważań teologicznych snuł praktyczne wnioski w służbie dobra człowieka dotyczące egzystencji danej wspólnoty wiary. Aplauzem są jego słowa: „Dążcie do pokoju ze wszystkimi i do uświęcenia” (Hbr 12,14).

¹⁰ J. PYTEL, *Pozbierajcie pozostałe okruszyny*. Komentarze biblijne, Poznań 1974, s. 477.

¹¹ M. WŁOSIŃSKI, *Etyczne wartości Biblii źródłem przepowiadania*, ZFK 8 (2008) nr 1 (29), s. 26-32.

Katecheza przypomina, że życie w świętości jest przywilejem i wielkim zadaniem. Uświęcenie jest wpisane w naturę życia chrześcijańskiego. Nikt nie rodzi się świętym. Staje się nim natomiast w Chrystusie¹². Człowiek jest włączony w proces uświęcenia, trwający całe ziemskie życie. Uwieńczeniem tego procesu będzie uwielbienie w wiecznej chwale, niczym niezakłócone przebywanie z Bogiem. Uświęcenie odnosi się do całego człowieka. Boże Słowo działa poprzez ludzki umysł, wpływając na całokształt jego życia. Wymowna jest wypowiedź Ozeasza: „miłości chcę, a nie ofiary, poznania Boga, nie całopaleń” (Oz 6,6). Uświęcenie ma wypływać z pobożności mającej swój punkt zaczepienia w ustawicznym poznawaniu Boga na bazie objawienia, którego świadectwem jest Pismo Święte¹³. W procesie uświęcenia jest obecny katechetyczny aspekt poznawczy. Rozum i wiara idą w parze chrześcijańskiego życia.

1. Biblia podwaliną cywilizacji

Biblia zawiera przeogromny ładunek prawdy o człowieku. Ma ona w sobie tragizm, nadzieję, piękno i sens. Dostarcza ludzkiemu poznaniu i twórczości obfitego pokarmu. Stąd tak zależnymi od Biblii są literatura i sztuka. Biblia jest podwaliną cywilizacji i kultury. Biblia wnosi wartości nieprzemijające do kultury ludzkiej. Pismo Święte, aby mówić do człowieka, aby być komunikatywne, musiało się stać niejako dzieckiem pośród dzieci i gaworzyć, aby nas zbyt nie oślepić, podobnie jak silną żarówkę trzeba przysłonić kloszem, by nie raziła wzroku. Biblia jest księgą całej ludzkości.

Cywilizacja zachodnia opiera się na trzech podstawach: na myśli greckiej, rzymskiej organizacji i duchowych wartościach Biblii. Najbardziej niezbędna jest trzecia z tych podstaw, bo ona nadaje całości właściwe znaczenie. Biblia podstawę tej cywilizacji określa i stanowi. W miarę jak posłannictwo Biblii ogarnia cały świat, dzięki głębokim wartościom w niej zawartych oraz środkom ekspresji przemawia równie skutecznie do odmiennych umysłowości. Narody Azji i Afryki odnajdują w niej także swego ducha. W Piśmie Świętym są księgi, w których dokonała się synteza ducha greckiego i tradycji hebrajskiej. Biblia, królowa literatury powszechnej, pisana w martwych już dzisiaj

¹² W. J. HARRINGTON, *Klucz do Biblii*, Warszawa 1982, s. 57-63.

¹³ M. WŁOSIŃSKI, *Katechéza ako teologický poznávací proces v službe dobra človeka*, w: *Systematická teológia v službe dobra človeka, medzinárodná vedecká konferencia Spišské Podhradie*, Ružomberk 2010, s. 43-61.

językach: hebrajskim, greckim i aramejskim wniosła do skarbca kultury ogólnoludzkiej ogromne wartości.

Kultura – to dobra zdobyte myślą i pracą ludzką w dziedzinie materii i ducha¹⁴. Religia ma tu wielki, niezaprzeczalny wkład. Biblia wzbogaciła i nadal wzbogaca sztukę i naukę. Pod wpływem Biblii pisali swoje arcydzieła: Dante, Milton, Szekspir. Biblię sławią: Goethe, a nawet Nietzsche. Czy bez niej istniałby w literaturze Pascal czy Dostojewski? Średniowieczne misteria religijne Anglii i Hiszpanii tkwią korzeniami w Piśmie Świętym. A przecież lirykę zrodziła pieśń biblijna. Pismo Święte dało jej nie tylko idee, ale wzór, zwłaszcza Dante i Milton sięgali do proroków Starego Testamentu – niezrównanych mistrzów liryki. Uchwycili oni i przekazali echo ich niepowtarzalnej pieśni. Pismo Święte pogłębia swój wpływ na literaturę piękną: Goethe, Hugo. Pod wyraźnym wpływem Biblii są Mickiewicz i Kraśiński. Podejmują problematykę biblijną pisarze tej miary, co Mereżkowski, Claudel, Chesterton, Papini, Rostworowski i inni. Mickiewicz w swym *Hymnie na dzień Zwiastowania Maryi* nawiązuje wyraźnie do motywów biblijnych¹⁵. Nie tyle do treści, ile do formy biblijnej nawiązują *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza. Krzyżanowski nazywa to dzieło swoistą biblią polską, która ma wykazywać rolę Polski analogiczną do roli Chrystusa. U Słowackiego inspiracje biblijne dochodzą najbardziej do głosu w *Anhellim*, który wyrósł na podłożu Biblii i *Boskiej Komedii* Dantego. Ujejski rozczytywał się w Biblii, na jej tle utworzył cykl *Z melodii biblijnych*, wśród których znajduje się historia Hagar. W tym samym czasie powstał cykl *Ze skarg Jeremiego*, w którym autor ubolewa nad nieszczęściem Ojczyzny w słowach *Chorału*. Sienkiewicz napisał piękną nowelę *Pójdźmy za Nim*, w której nawiązuje do opisu męki i zmartwychwstania Chrystusa, przedstawiając literacką wersję biblijnej opowieści. Biblia wywarła zasadniczy wpływ na całą cywilizację zachodnią. Widać wielki wpływ Biblii na sztukę europejską: malarstwo i rzeźbę (motywy biblijne dominowały w sztuce średniowiecza, renesansu i baroku), muzykę (śpiew gregoriański, utwory: Haendla, Bacha, Mendelssohna), literaturę (apokryfy, literatura i teatr średniowiecza, inspiracja dla poezji barokowej, i romantycznej, w XX w.: Claudel, Steinbeck, Bułhakow). Z dawnej literatury to twórczość: Reja, Kochanowskiego, Skargi, Karpińskiego, z nowszej: Kossak, Dobraczyńskiego, Brandstaettera, Miłosza, Kamieńskiej.

¹⁴ Tenże, *Wpływ Pisma Świętego na kulturę ludzką*, Kat 1 (2000), s. 13-16.

¹⁵ A. MICKIEWICZ, *Pisma poetyczne*, Kraków 1925, s. 41.

Biblia jest natchnieniem dla sztuki. Malarstwo i rzeźba wypowiedziały się najwznieślej w obrazach zaczerpniętych z Biblii. Są olbrzymie galerie obrazów i rzeźb przedstawiających osoby, wydarzenia i idee biblijne. Od momentu, kiedy Duch Boży unosił się nad wodami aż do chwili, kiedy Juda Machabeusz zwiesił głowę Nikanora na murach jerozolimskiego zamku, jako znak jawny ratunku Bożego, od ukazania się Anioła we śnie św. Józefowi i pokłonu mędrców ze Wschodu, aż do błagalnej modlitwy św. Jana na wyspie Patmos: Przyjdź Panie Jezu! Podziwia się dzieła rzeźbiarzy z Chartres, mistrzów mozaik z Rawenny, Michała Anioła, Rembrandta, El Greco, którzy bez Biblii nie byłiby dla nas tym czym są. Któż zliczy wizerunki Chrystusa i Najświętszej Maryi, począwszy od arcydzieła Madonny Sykstyńskiej, aż po niezliczone obrazy, figury i rzeźby. A wawelskie arras, przedstawiające biblijne sceny potopu. A *Ostatnia wieczerza* Leonarda da Vinci, przedstawiająca mistrzowsko sytuację po wypowiedzeniu przez Jezusa słów: jeden z was mnie zdradzi.

A muzyka i śpiew. Najwięksi mistrzowie tworzyli swoje arcydzieła pod natchnieniem Biblii. Nikt nie zdoła wykreślić z dorobku kulturalnego dzieł Palestriny (*Improperia, Hodie Christus natus est, Viri Galilei*), Bacha (*Kantaty*), Händla (*Mesjasz*), Betovena (*Mysterium Odkupienia, Missa Solemnis*), Liszta (Oratorium: *Christus, Psalmy*), Mendelsona (Oratoria: *Eliasz, Paweł*), Francka (*Odkupienie, Błogosławieństwa*), Szymanowskiego (*Stabat Mater*). Wszystkie Pasje są muzycznym opracowaniem biblijnego opisu męki Jezusa. Opis stworzenia świata inspirował kompozytorów do tworzenia odpowiednich melodii. Powiedział Krzysztof Penderecki: „wystarczy mieć tylko Pismo Święte, żeby można było pisać. I to jest najważniejszym źródłem mojej inspiracji”. Ludzka myśl filozoficzna czerpie z Biblii bardzo wiele. Jest ona źródłem natchnień estetycznych i kultury. Jest Księgą całej ludzkości.

2. Biblia nadzieją przyszłości

W historii Europy widać ożywiający wpływ Biblii. Chrześcijaństwo nadało kształt Europie, zaszczipiając w niej podstawowe wartości¹⁶. Także współczesna Europa czerpie swe wartości z dziedzictwa chrześcijańskiego.

¹⁶ M. WŁOSIŃSKI, *W Biblii tkwią korzenie Europy*, w: *Polska w integrującej się Europie*, Włocławek 2004, s. 15-34.

Pismo Święte leży u podstaw wychowania religijnego¹⁷ i jest niedościgłe, gdy chodzi o ukazywanie ambiwalencji życia ludzkiego, tzn. jego jasnego i ciemnego oblicza, jego piękna i brzydoty, dobra i zła, łaski i grzechu. Biblia ukazuje tę ciemną stronę życia w świetle wiary, budzi nadzieję i daje gwarancję zwycięstwa nad złem. Europa jest zadaniem, które wypełnić można tylko wówczas, jeśli będzie się czerpać ze źródła nadziei. W Europie jedni upatrują nadzieję, inni dostrzegają w niej raczej zagrażające tendencje. Jedni wskazują na nowe możliwości pokojowego współistnienia narodów, kultur i religii. Są wdzięczni, że dla wielu narodów Europy Środkowej zakończył się długi okres niewoli i cierpienia, który wielu ludzi przyplaciło życiem. Jest wśród nich wielu, którzy za wierność wierze oddali swoje życie jako męczennicy. W Europie Środkowej jest osiem państw, co może przypominać ośmiobok starochrześcijańskich kościołów chrzcielnych i baptysteriów, a tym samym chrześcijańskie korzenie, mocą których Europa żyje do dziś ze swoją kulturą. Te baptysteria wskazują, że wiara i chrzest są tym, co otwiera drogę do właściwych źródeł ludzkiej nadziei. Nie odnajduje się ich w idei, lecz nadzieją jest Bóg Biblii. Orędzie Biblii i jej realizm tworzy potężne źródło mocy.

Małe dzieci mogą zrozumieć opowiadania biblijne o Bogu, który jest blisko i daleko, który pomaga, dokonuje wielkich i zadziwiających czynów. Postacie biblijne uczą, jak należy uciekać się do Boga w cierpieniach i w smutku, jak należy Go prosić o pomoc, uwielbiać Go, dziękować Mu za wielkie i liczne dobrodziejstwa, czym jest wiara, a czym niewiara. Właśnie na płaszczyźnie biblijnej dziecko może po raz pierwszy zetknąć się ze zjawiskiem transcendencji Boga – doświadczenia te dochodzą do głosu w życiu biblijnych postaci.

3. Realizm Biblii w katechezie biblijnej

Katecheza jest posługą na rzecz Boga i człowieka. Zadaniem jej jest oświetlać ziemską egzystencję człowieka i pomagać w ten sposób w dojściu do prawdziwego i autentycznego oddania się Bogu we wierze. Aby móc wypełnić zadanie wierności Bogu i człowiekowi, katecheza biblijna przekazuje pogłębioną i rozwiniętą naukę wiary. Formacja katechetyczna chrześcijanina obejmuje całe jego życie. Wprowadzenie w życie wiary dokonuje się na łonie

¹⁷ Tenże, *Biblia w formacji człowieka*, ZFK 7 (2007) nr 2 (26), s. 10-14.

rodziny. Trud rodzinny wspiera katechizacja przedszkolna, a następnie katechizacja szkolna dzieci i młodzieży. Formy katechezy pomagają wierzącemu znaleźć odpowiedź na problemy, które przynosi życie i praca zawodowa. Katecheci uczą tolerancji, szacunku dla innych i ocalania w człowieku tych wartości, które decydują o dalszym życiu, o godności ludzkiej, o szacunku dla samego siebie i innych, wreszcie o miłości. Podstawowe prawa rodziców tworzą ład moralny w rodzinie, domu, ład, który rzutuje na ład moralny społeczeństwa¹⁸.

Katecheza ma swoją tożsamość i inność w odniesieniu do pozostałych szkolnych przedmiotów. Tożsamość, bo prowadzi do modlitewnego osobowego spotkania się z Bogiem. Inność, bo formacyjnie prowadzi do ukształtowania sumienia pewnego, delikatnego i czułego.

Katecheza chcąc wypełnić swoje zadania musi wyjść naprzeciw tym potrzebom¹⁹. Powinna się stać katechezą ewangelizacyjną²⁰. W tak rozumianej katechezie, która jest procesem złożonym, pełnym napięć należy zauważyć następujące momenty:

- Objawienie Boże ma charakter spotkania międzyosobowego. Zatem katecheza nie powinna tylko przekazywać treści Objawienia, ale ma doprowadzić do osobistego dialogu z Bogiem: ma budzić u uczniów odpowiedź wiary. Ma również pomagać w odczytywaniu zadań, jakie Bóg stawia człowiekowi.
- Wizja Kościoła zarysowana w dokumentach soborowych wysuwa na pierwsze miejsce wychowanie właściwej świadomości ludzi Kościoła. Chodzi w tym przypadku nie tyle o teologiczną wiedzę o Kościele, ale bardziej o żywą świadomość przynależności do Kościoła, jako wspólnoty wiary i miłości. Wszyscy chrześcijanie są odpowiedzialni za rozwój Kościoła, są znakiem Boga w świecie i mają współdziałać w budowaniu lepszego świata w oparciu o zasady wiary i podstawowe wartości chrześcijańskie i ogólnoludzkie.
- Trzecim momentem jest kształtowanie odpowiednich postaw i umiejętności. Katecheza powinna ukształtować w uczniach umiejętność myślenia religijnego i wartościowania. Katechizowany powinien umieć stawiać pytania i szukać na nie odpowiedzi w świetle objawienia Bożego. W społeczeństwie,

¹⁸ Tenże, *Pismo Święte i jego wpływ na kulturę*, „Studia Włocławskie” 6 (2003), s. 431-436.

¹⁹ Tenże, *Katecheza biblijna dla ekumenicznego wychowania*, ZFK 8 (2008) nr 4 (32), s. 27-39.

²⁰ Tenże, *Totożność i inność katechety*, w: *Disputationes scientificae Universitatis catholicae in Ružomberok*, Ružomberok, 2011, s. 90-101.

które staje się coraz bardziej pluralistyczne, istnieje potrzeba formowania umiejętności konfrontacji różnych interpretacji sensu życia z wymogami wiary i podejmowania decyzji, dokonywania wyborów zgodnych z wyznaczanymi prawdami wiary i normami moralności.

Do tak rozumianych zadań katecheta nie może poprzestawać na pedagogicznym wymiarze nauczania, musi wchodzić w wymiar ewangeliczny, pogłębiający wiarę. Musi być jednocześnie dobrym nauczycielem i wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Trzeba najpierw odkryć przed uczniami teologiczną prawdę o Chrystusie Zbawicielu, prawidłowo ustawić relację „ja – Chrystus” i dopiero na takim fundamencie przekazywać prawdy objawione. Katecheza nie jest dodatkiem do życia, do szkoły, ale jest to ważny czas do rozwoju życia osobowego, duchowego, religijnego i społecznego. Jest ona służbą dla dobra człowieka. Katecheza szkolna musi być otwarta na życie szkoły, ale zarazem związana z życiem parafii²¹. Wobec obojętności wielu katechizowanych na treści religijne katecheza w większym stopniu musi uwzględniać problemy ludzkie i uczyć odpowiedzialności za Kościół. Ma doprowadzić do dojrzałości wiary każdego jej uczestnika, jak również całą wspólnotę.

Poprzez katechizację Kościół dąży do tego, by wiara „embrionalna” uczniów Chrystusa przemieniała się w wiarę dojrzałą, by mogła ona wydać obfite owoce. Katecheza ma karmić wiarę, umacniać tożsamość chrześcijańską, pomagać żyć wartościami Ewangelii w kontekście kultury, która często ignoruje Boga, prowadzi do indyferentyzmu religijnego, ubóstwa rzeczy względne, ludzi perspektywą łatwego szczęścia i kieruje się ideologiami, które w swej istocie sugerują, że człowiek bez pomocy Boga potrafi odróżnić dobro od zła i poradzić sobie z własnym życiem.

Podstawowymi elementami katechezy są: słowo, pamiątka i świadectwo²². Słowo to przekaz wiedzy z zakresu prawd wiary, wyjaśnienie symboli religijnych, refleksja nad objawieniem, wyznawanie wiary chrześcijańskiej. Pamiątka to wprowadzanie w świat modlitwy i kultu, a także przygotowanie do przyjęcia sakramentów świętych i owocnego przeżywania Eucharystii. Świadectwo to formowanie katechizowanych, by kierowali się w życiu moralnością Ewangelii, by naśladowali słowa i czyny Chrystusa, by uczyli się nowych form świadczenia o Chrystusie i Jego miłości w środowisku rodzinnym, parafialnym, szkolnym,

²¹ Tenże, *Szkolna katecheza w procesie kształcenia i wychowania ucznia w szkole na tle projektu reformy systemu edukacji*, Kat 9 (1998), s. 27-32; tenże, *Szkolna katecheza na tle projektu reformy systemu edukacji*, „Legnickie Wiadomości Diecezjalne” (1998), s. 119-134.

²² J. BIELAK, *Svätý Otec Ján Pavol II. a jeho vzťah k Slovensku a slovenskej mládeži*, w: *Jan Paweł II orędownik prawdy i nadziei*, Włocławek 2008, s. 193-214.

rówieńczym, a także w miejscu pracy i sąsiedztwie. Katecheza jest formą porozumiewania się w celu umacniania wiary i kształtowania postaw. Jest to zatem intensywna forma zarówno komunikowania wiary, jak i komunikacji wychowawczej. Komunikacja ze strony katechizujących powinna ułatwiać rozumienie wiary, a także usuwać bariery i wątpliwości w tym względzie. Nie może oddziaływać bezpośrednio na samą wiarę katechizowanych, gdyż wiara jest zawsze związana z działaniem Bożej łaski i z wolną odpowiedzią poszczególnych ludzi na słowo Boże. Katecheza powinna tworzyć optymalne warunki, które ułatwiają przyjęcie łaski wiary, podjęcie trudu nawrócenia, włączenie się w świat Bożej miłości.

Jednym z istotnych celów katechezy jest takie uaktualnianie przekazu wiary, by proponowane treści mogły być łatwo przyswajane przez poszczególne grupy uczestników. Pilnym zadaniem specjalistów z zakresu katechizacji jest poszukiwanie języka i form przekazu dostosowanego do możliwości percepcyjnych dzieci, młodzieży i dorosłych oraz do potrzeb współczesnego człowieka w ogólności²³. Potrzebne są poszukiwania i analizy jeszcze bardziej specjalistyczne, aby dostosować język, argumenty, metody oraz formy przekazu katechetycznego w odniesieniu do specyficznych grup korzystających z katechizacji (intelektualiści, naukowcy, artyści, ale także analfabeci, ludzie z wykształceniem podstawowym, osoby niedorozwinięte, więźniowie, osoby z zaburzeniami psychicznymi i behawioralnymi). Istnieją dwa bardzo istotne warunki, które należy koniecznie respektować w odniesieniu do środków społecznego przekazu wykorzystywanych w ramach katechizacji. Powinny one prezentować wysoki poziom merytoryczny i artystyczny, a jednocześnie muszą w pełni respektować treść objawienia oraz nauczanie Magisterium Kościoła. Dojrzałe wykorzystanie środków społecznego przekazu może skutecznie pomagać katechizowanym w aktywnym słuchaniu słowa Bożego oraz w osobistym angażowaniu się w służbę na rzecz bliźniego. Katecheza powinna promować chrześcijańską kulturę porozumiewania, która polega na integracji dwóch aspektów: przekazywania prawdy i tworzenia wspólnoty. Jeden aspekt nie jest możliwy bez drugiego. Integralny przekaz prawd wiary może dokonywać się tylko w kontekście prawdziwego spotkania.

Biblia ze swym nastawieniem teologicznym rozpatruje człowieka tylko w jego powiązaniu z Bogiem, którego jest obrazem. Postrzeganie wiary jako daru udzielonego ludziom przez Boga nikogo nie zwalnia z poszukiwania nowych dróg, nowych możliwości otwierania się na jej przyjęcie. Warto zmierzyć się z pytaniem

²³ Por. M. WŁOSIŃSKI, *Włocławskie przesłanie Jana Pawła II do polskiej szkoły*, „Zeszyty Naukowe WSHE – Nauki Pedagogiczne” XXVII (2009) nr 8, s. 21-35.

o możliwości nowego ujęcia katechezy, rozumianej jako komunikacja wiary. Inspiracją i uzasadnieniem badań nad przekazem zbawczego orędzia, jest *Dyrektorium ogólne o katechizacji* i *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym jest ogromna recepcja Pisma Świętego. W tych dokumentach jest zachęta do poszukiwania refleksji nad rolą katechezy w rozwoju życia wiarą. Efektem takich przemyśleń jest nowe spojrzenie i rozumienie katechezy w połączeniu z wartościami etycznymi. Uwarunkowania bowiem społeczno-kulturowe historycznie wpływały na kształt katechezy. Jednak w ciągu wieków widać ewolucję myśli katechetycznej. Benedykt XVI w dniu 28.06.2005 r., przekazał *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jest ono cztery razy krótsze niż cały Katechizm i stanowi jego streszczenie²⁴. W Kompendium jest to, w co Kościół wierzy, natomiast w samym Katechizmie jest uzasadnienie tej wiary. Kompendium to jedyna w swoim rodzaju synteza wiary katolickiej, której bardzo pragnął Jan Paweł II, a którą zrealizował Benedykt XVI. Kompendium z odwagą podejmuje wielkie problemy współczesności, odwołując się do rozwoju nauk, roli sumienia oraz praw człowieka. Dzieło to jest aktualnym, pewnym i solidnym sposobem ukazania wiary chrześcijańskiej dzisiaj – przyjmując jakby formę dialogu między mistrzem a uczniem.

Podstawowym elementem chrześcijańskiej katechezy jest duch wiary. Jest ona duszą katechezy, inspirującą cały wysiłek pedagogiczny w nauczaniu religii. Z drugiej strony katecheza, jako jedna z form przekazu Objawienia w Kościele, musi dostosowywać swoje treści i metody do struktury właściwej temu przekazywaniu, która polega na nierozzerwalnym związku pomiędzy Pismem Świętym, Tradycją i Magisterium.

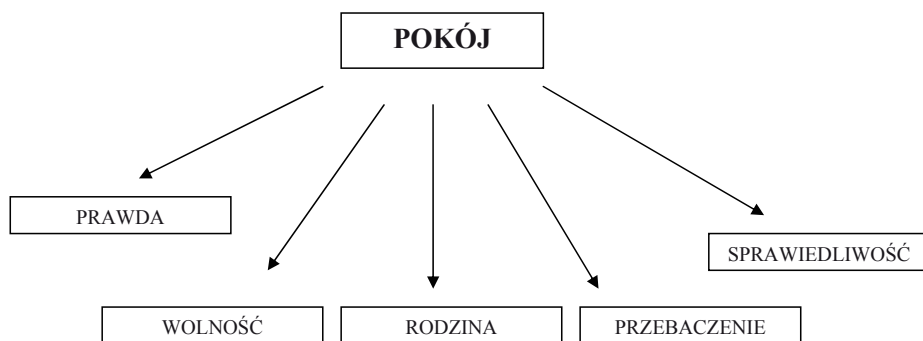
4. Katecheza ewangelizacyjną posługą Kościoła

Potrzebą serca jest poznawanie Biblii, aby patrząc na zakłète w obrazie czy rzeźbie piękno, ujrzeć piękno Stwórcy. Aby słuchając natchnionych tonów mistrzów melodii, usłyszeć także Słowa Boże. Jednak nikt z ludzi nie jest w stanie zgłębić Biblii do końca. Biblia jest żywołem bez dna. Biblia przekracza bariery kulturowe i językowe, bo niesie orędzie, skierowane wprost do serca człowieka. Prawdziwych wartości nie trzeba reklamować, nie można też do nich dotrzeć z pominięciem Bożego prawa, nie niszczy ich szyderstwo, kpina ani krytyka. One trwają i wydają owoce.

²⁴ KomKKK.

Biblia nie tylko głosi chwałę Boga w stworzeniu, ale również ukazuje, jak bardzo Bóg pragnie dzielić się z ludźmi swoją chwałą, pokojem i dobrocią. On wciąż widzi w człowieku to, co bardzo dobre. Wciąż dostrzega piękno i misterność, z jaką go stworzył. Bóg patrzy w serce człowieka i widzi w nim pragnienie czystości, miłości i pokoju, które zaszczylił od początku. Wnikliwie, z rozwagą ukazuje wiodące wartości: wiarę, modlitwę i mądrość. Zachęca, by pozostać zgodnym z głosem swego sumienia i wносить wszędzie pokój. Dialog człowieka z Bogiem i ludźmi wyznacza drogę ku głębszemu, pełniejszemu wzajemnemu poznaniu się i zrozumieniu²⁵. Biblia wskazuje jak pielęgnować nadzieję, by jej nie stracić, by w jakimś trudnym momencie nie poddać się zniechęceniu, beznadziei, a w końcu rozpacz. Radzi ją ciągle na nowo rozbudzać i odnawiać. Nadzieja potrzebuje twórczego zaangażowania się człowieka w proces jej budzenia, kształtowania. Jeśli w sumieniu panuje porządek, to znaczy: każda rzecz jest na właściwym miejscu, a więc Bóg zawsze na pierwszym, a inne zgodnie z właściwą im hierarchią wartości, to wtedy człowiek ma pokój, a za pokojem przyjdzie radość. Wierność korzeniom jest zawsze twórcza, gotowa do pójścia w głąb, otwarta na nowe wyzwania, wrażliwa na znaki czasu. Wierność korzeniom oznacza nade wszystko umiejętność budowania organicznej więzi między odwiecznymi wartościami, które tyle razy sprawdziły się w historii biblijnej a wyzwaniami katechetycznymi świata kolejnych pokoleń. Korzystanie z darów Boga, wola osobistej przemiany życia i kształtowanie go w duchu wartości przyczynia się do poprawy międzyludzkich relacji. Istotna jest rola prawdziwego sumienia i wartość pokoju. Wiara, modlitwa i mądrość stanowią wiodące wartości katechetyczne Biblii, która prowadzi człowieka drogą cywilizacji miłości, ku epoce pokoju. Biblia jest jak wieża, z której roztacza się widok na otaczający świat. Dlatego Księgi Biblii w swoim realizmie ustawicznie są nadzieją ludzkości, wskazując na istotne w życiu wartości. Wiara przemienia człowieka w silnego i staje się źródłem siły do pracy. Biblia jest apelem Boga, aby słowo pojednania stało się i w dzisiejszym człowieku czynem. Biblia jest księgą wielkiego realizmu i nadziei. Pismo Święte przypomina, że pokój polega na opanowaniu własnych sił, by promieniować miłością nawet do wrogów. Podkreśla, że pokój jest więzią istotną między ludźmi i harmonią z Bogiem, z otoczeniem, z samym sobą. Można przesłanie katechetycznego realizmu Biblii w trosce o pokój wyrazić za pomocą wykresu:

²⁵ M. WŁOSIŃSKI, *Katecheza ewangelizacyjną posługą Kościoła*, ZFK 11 (2011) nr 4 (44), s. 43-51.



POKÓJ BUDUJĄ	POKÓJ NISZCZĄ
Miłość	Kłamstwo
Sprawiedliwość	Agresja
Przebaczenie	Niesprawiedliwość
Prawda	Egoizm
Modlitwa	Konflikty

To, co stare, często bywa wrogiem nowego nie dlatego, by nie ceniło tego, co nowe, ale w obawie przed trudem przebudowy tego, co stare. Biblia jako taka wzywa człowieka do przebudowy życia według wzoru Stwórcy: na obraz Boży. Istotny jest czas głębszej refleksji nad izolacją, jaka pokrywa ludzkie serce; czas ożywienia wiary, czyli usunięcia izolacji i podłączenia do źródła ożywczej mocy. Od opowiedzenia się po stronie Boga zależy bardzo wiele. Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Bóg natomiast patrzy na serce. Sprawiedliwie osądzić człowieka może jedynie Bóg, znawca jego serca. Boga interesuje serce – jego piękno, wrażliwość na dobro, mądrość i stopień miłości. Szczególne znaczenie w ocenie ludzkiego serca ma jego sprawiedliwość. Chodzi tu o właściwe odniesienie zarówno do Boga, jak i ludzi, o przestrzeganie praw Boga i ludzi, o to, by nigdy nikogo nie skrzywdzić. Wartość sprawiedliwości jest wymierna. Naruszenie praw Boga lub człowieka jest sprawdzalne. W dziedzinie sprawiedliwości łatwo można dostrzec każde bezprawie. Nagrodą za sprawiedliwość jest przede wszystkim pokój. Serce jeśli jest nastawione na Boga, odbija Jego dobroć i któkolwiek w nie spojrzy, jest oczarowany jego pięknem. Ważne, by każdy ludzki czyn i myśl świadczyły o umiłowaniu sprawiedliwości. To stanowi fundament pokoju. Człowiek staje wobec samego siebie, swojej natury, swoich planów życiowych, osobistych i społecznych, wobec problemu korzystania ze swej wolności. W ostatecznej analizie, kiedy człowiek pyta o pokój, musi równocześnie zapytać

siebie o sens i uwarunkowanie własnej egzystencji, osobistej i wspólnotowej. Pokój jest wynikiem dynamizmu wolnej woli ludzkiej, kierującej się rozumem, ku dobru wspólnemu, które osiąga się w prawdzie, sprawiedliwości i miłości. Ten porządek intelektualny i etyczny opiera się na decyzji ludzkiego sumienia w poszukiwaniu harmonii we wzajemnych stosunkach, w poszanowaniu powszechnej sprawiedliwości dla wszystkich, a więc w poszanowaniu fundamentalnych praw ludzkich, właściwych każdemu człowiekowi. Pokój pochodzi od Boga, jako swego źródła i jest darem Boga. Biorąc w posiadanie bogactwa i zasoby świata przetworzone przez geniusz ludzki człowiek spotyka się z faktem podstawowego obdarowania przez naturę, czyli w ostateczności przez Stwórcę. W ludzkim sercu drzemią skłonności do agresji, do panowania, do manipulowania innymi; Bóg powierzył pokój ludziom. Pismo Święte żarliwie uczy błagać o pokój a w licznych psalmach i księgach wyraża prośbę o pokój. Znaczący więc jest katechetyczny realizm Biblii w kontekście edukacyjnym.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ

BIBLIJNE WYCHOWANIE PARENETYCZNE. OD PEDAGOGIKI DO PEDAGOGII

„Uczyniwszy na wieki wybór, w każdej chwili wybierać muszę”. Jerzy Liebert w przytoczonej sentencji z utworu *Jeździec* w poetycki sposób trafnie diagnozuje egzystencjalną sytuację ludzkich wyborów i ocen moralnych. Ta domena antropologiczna sprawia, że każdego dnia trzeba wybierać i podejmować decyzje. W ten sposób człowiek w swoim codziennym postępowaniu stoi niejako „na rozdrożu” – jak pisał francuski twórca humanizmu integralnego, uczestnik Soboru Watykańskiego II, Jacques Maritain (1882-1973): *l'éducation à la croisée des chemins*. Stąd też nic nie tracą ze swej aktualności od wieków powracające pytania: Jak należy zachować się w konkretnej sytuacji? Skąd wiadomo, że dane zachowanie jest właściwe? Czy to zdolność wrodzona czy też nabyta przez wychowanie?

Tym, którzy mają w kwestii wyborów odpowiednie wsparcie i wzmocnienie aksjologiczne, przychodzą one zdecydowanie łatwiej. Owo znaczenie wartości w życiu człowieka oddają słowa Władysława Bartoszewskiego: „Wierzę w potęgę wartości – największy wpływ na moje wychowanie do wartości miała szkoła. Formacja, którą tam odebrałem, pozwoliła mi później, w okresie próby, podejmować bez większego namysłu decyzje, które następnie mnie rozwijały”¹. Z kolei uczniowie wadowickiego Liceum Ogólnokształcącego, a wśród nich Karol Józef Wojtyła², późniejszy Jan Paweł II, niemal codziennie czytali w bramie swej szkoły słowa rzymskiego poety Albiusa Tibullusa³, przyjaciela Horacego i Owidiusza: *Casta placent superis. Pura cum veste venite et manibus puris sumite fontis aquam* (Bogu podoba się to, co jest czyste. Przychodźcie w czystym odzieniu. I czystymi rękami czerpcie wodę ze źródła).

Powyższa sentencja łacińska jest szczególnie wymownym zaproszeniem do bezpośredniego i czytelnego wskazania, iż dla chrześcijan prawdziwym kluczem

¹ W. BARTOSZEWSKI, *Wierzę w potęgę wartości*, „Azymut” – dodatek do „Gościa Niedzielnego” (1998) nr 6.

² Błogosławiony Papież urodził się 18 maja 1920 roku w Wadowicach, a zmarł 2 kwietnia 2005 roku w Watykanie. Warto w tym miejscu odnotować, że w klasie Papieża było 40 uczniów, a wśród nich żyjący jeszcze Stanisław Jura (ur. 1919) z Krakowa (były lotnik RAF-u), Eugeniusz Mróz z Opola (ur. 1920) i zmarły w Rzymie 31 grudnia 2011 roku – Jerzy Kluger (1921-2011).

³ Urodził się ok. 54, a zmarł w 19 roku przed Chrystusem.

i kompasem wartościowania edukacyjno-formacyjnego jest Biblia. Właśnie Boża pedagogia wiary, ukazana zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie, ma charakter wybitnie parenetyczny (gr. *παραινεσις* – *parainesis*)⁴. Ten zachęcająco-pouczający i dydaktyczny wymiar pedagogii Chrystusowej ma ukazać najpierw Jego łączność z Ojcem, który Go posłał, a następnie zachęcić do wychowania w wierze żywej⁵. Ów plan zbawienia swymi korzeniami sięga zarówno starotestamentalnej idei Narodu Wybranego, jak i nowotestamentalnej pedagogii Jezusa.

1. Od pedagogiki do pedagogii

W tytule artykułu celowo zostało użyte sformułowanie pedagogia parenetyczna, co wynika z samej semantyki słowa oraz próby pewnego uporządkowania terminologii kościelnej. Najpierw trzeba jednak jasno powiedzieć, że mimo niezwyklego rozwoju współczesnej humanistyki, wielu teologów i pedagogów „nadal nie rozróżnia dwóch podstawowych pojęć: pedagogii i pedagogiki, choć oba te terminy mają podobne, ale nie tożsame zakorzenienie etymologiczne. Dlaczego jednak pedagogia? Powodów jest kilka”⁶.

I tak, w kontekście przyjętych rozróżnień trzeba przypomnieć z historii wychowania, że pedagogika sięga źródeł słowu greckiego *paidagōgikē* (gr. *παιδαγωγική*), wywodzącego się z kolei od słów: *pais*, *paidos* (gr. *παῖς*, *παῖδος* – chłopiec, dziecko, potomek, latorośl) oraz *ago* (gr. *ἄγω* – prowadzę). Pedagogia zaś (gr. *παιδαγωγία* – *paidagogia*) korzysta z antycznej *paidei* (gr. *παιδεία*, łac. *educatio*), która w starożytnej Grecji oznaczała wszechstronne kształtowanie

⁴ Na podstawie literatury przedmiotu można powiedzieć, że *pareneza* oznacza przede wszystkim zachęcanie. To również swoiste pouczenie, porada czy napominanie. Z kolei w poezji pojęciem *pareneza* (np. poezja parenetyczna) określa się twórczość o charakterze dydaktycznym (publicystycznym i moralizatorskim). Zob. W. CICHOSZ, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 167-171; K. OLBRYCHT, *Edukacja zakorzeniona w kulturze podstawą kształtowania odpowiedzialnych postaw twórczych*, w: *Kształtowaniu umysłu musi towarzyszyć formacja sumienia, rozwój życia moralnego, wdrażanie do życia społecznego. Materiały edukacyjne z XIX Ogólnopolskiego Forum Szkół Katolickich (Jasna Góra, 4-6 grudnia 2008)*, Warszawa 2009, s. 64.

⁵ Por. W. CICHOSZ, *Metody aktywizujące w wychowaniu w wierze*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, „Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” (2011) nr 61, s. 222-248.

⁶ Tenże, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, dz. cyt., s. 27; Z. KWIECIŃSKI, B. ŚLIWERSKI (red.), *Pedagogika 1. Podręcznik akademicki*, Warszawa 2009, s. 204; F. MAJCHROWICZ, *Historii pedagogii*, Warszawa 1922; T. HEJNICKA-BEZWIŃSKA, *W poszukiwaniu tożsamości pedagogiki. Świadomość teoretyczno-metodologiczna współczesnej pedagogiki Polskiej (geneza i stan)*, Bydgoszcz 1989.

młodego Greka. To oczywiście realizacja tzw. klasycznego ideału wychowania (gr. *καλοκαγαθία* – kalokagathia), polegającego na dynamicznym i moralnym rozwoju wychowanka w platońskiej triadzie prawdy (gr. *ἀλήθεια* – aletheia, łac. *veritas*), dobra (gr. *ἀγαθόν* – agathon, łac. *bonum*) i piękna (gr. *καλός* – kalos, łac. *pulchrum*). Właśnie temu pojęciu bliskie jest już współczesne określenie „sztuka wychowania” (gr. *παιδαγωγική τέχνη* – paidagōgikē téchnē; łac. *ars educandi, ars artium et scientia scientiarum*)⁷.

Leksykon PWN wspomnianą różnicę oddaje następująco: pedagogia to „zespół środków i metod wychowania stosowanych przez nauczycieli”⁸, który odnosi się do praktyki „sztuki wychowania” w odróżnieniu od pedagogiki, która jest teoretyczną i naukową refleksją dotyczącą praktyki edukacyjnej. Obecnie pojęcie pedagogii dotyczy „paradygmatu edukacyjnego, który może przybierać postać doktryny pedagogicznej, ideologii edukacyjnej bądź ukrytego programu wychowawczego (np. szkoły)”⁹. Te uwarunkowania kontekstualne sprawiają, że sam „termin «pedagogia» jest pojęciem złożonym”¹⁰. Niemniej, jeżeli pedagogika jest definiowana, najogólniej rzecz ujmując, jako teoria wychowania i nauczania, bądź też świadoma, zaplanowana i celowa działalność wychowawcza, zaś pojęcie pedagogii odnosi się do całego procesu nauczania oraz wychowania, to bez wątpienia biblijne wychowanie parenetyczne trzeba zdecydowanie wiązać z systemem, czyli łączyć je bezpośrednio z pedagogią¹¹. Warto w tym miejscu zauważyć, że w samym tylko Nowym Testamencie terminu *paideia* użyto aż 13 razy. Tak więc, w odniesieniu do formacji religijnej należałoby raczej stosować pojęcie pedagogii, związanej z reguły z osobą jej twórcy, a nie pedagogiki, łączonej jedynie z teorią czy filozofią wychowania.

2. Parenetyczny charakter biblijnej pedagogii wiary

Nie może dziwić fakt, że powyższe wyjaśnienia terminologiczne implikują zarówno treści pedagogiczne, jak i teologiczne. Mogą doprowadzić do Sokratesa,

⁷ L. MOKRZECKI (red.), *Ars Educandi*, Gdańsk 2000.

⁸ *Pedagogika. Leksykon PWN*, red. B. Milerski, B. Śliwerski, Warszawa 2000, s. 144.

⁹ Tamże.

¹⁰ A. WIELGUS, *Personalistyczne aspekty pedagogii ignacjańskiej*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, dz. cyt., s. 293; *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2005, t. IV, s. 88.

¹¹ Por. E. RODZIEWICZ (red.), *Od pedagogiki do pedagogii*, Toruń 1993; P. WALCZAK, *Pedagogia agatologiczna jako projekt Tischnerowskiej paidei*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Lublin 2009, s. 227-240. Dla przykładu można tu przywołać pedagogię ignacjańską, pedagogię prewencyjną św. Jana Bosko czy też pedagogię Jana Pawła II.

Platona czy Arystotelesa, oddzielającego w swojej koncepcji *bios theoretikos* (gr. *βίος θεωρητικός*) od *bios praktikos* (gr. *βίος πρακτικός*), ale również do staro- i nowotestamentalnego wychowania parenetycznego. Rzeczony w tytule biblijnej pedagogii parenetycznej najbliższe wydaje się być, często używane w dokumentach Kościoła, a także obrzędach sakramentu chrztu czy małżeństwa, sformułowanie: wychowanie w wierze. Ta kategoria formacji religijnej ma swoje pierwsze i podstawowe źródło w Bogu Osobowym, co więcej – dokonuje się w Nim i do Niego zmierza¹². „Wiara – jak pisze ks. Zbigniew Zaremski – jest pójściem za Bogiem, tak jak się idzie za przewodnikiem. Oznacza ona konsekwentne liczenie się z Bogiem i stosowanie Jego rozstrzygnięć w każdej dziedzinie życia”¹³. Ten fakt Bożej obecności (pedagogiczno-dydaktycznego towarzyszenia) i ponadczasowości najlepiej oddaje samo imię Boga *JESTEM, KTÓRY JESTEM* (hebr. *Ehjeħ Ascher Ehjeħ*), objawione człowiekowi w Księdze Wyjścia (3, 14)¹⁴. Wenderlich Knoch w swojej książce *Bóg szuka człowieka* rozwija tę myśl następująco: „Człowiek, który dzięki wierze rozpoznaje w Objawieniu samo-objawienie się Boga, ma świadomość ogromu Tajemnicy, jakiej doświadcza w swojej historii. Jest nią sam Bóg, którego zaangażowanie w świat i we mnie nie ma granic”¹⁵. Biblia, poczynając od pierwszego słowa *bereszit* z Księgi Rodzaju, aż po ostatnie – „Amen. Przyjdź, Panie Jezul!” z Apokalipsy św. Jana, jest zapisem nieskończonej miłości Stwórcy do Jego stworzenia. „Bóg jest miłością!” – jak napisze Benedykt XVI, za św. Janem Apostołem, w swojej pierwszej encyklice *Deus caritas est* z 25 grudnia 2005 roku: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16).

Pedagogia wiary przebiega zatem na drodze osobowego spotkania wychowan-ka z Bogiem¹⁶. Biblia odgrywa w tym zadaniu podstawową rolę, jest bowiem

¹² Por. W. CICHOSZ, *Pedagogiczny dekalog formacji chrześcijańskiej w epoce globalizmu*, w: *Veritas cum caritate – intelligentia cum amore*, red. Cz. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 725-745.

¹³ Z. ZAREMSKI, *Pedagogia wiary w nauczaniu Papieża Jana Pawła II*, AK (2004) nr 142, s. 221. Zob. także: R. CZEKALSKI, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006; A. KICIŃSKI, *Katechetyka a pedagogika religijna*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 147-165; K. MISIASZEK, *Wychowanie do wiary*, w: *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, red. M. Ryś, Warszawa 2006, s. 105-120; R. MURAWSKI, *Wychowanie w wierze: Co to jest?*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, dz. cyt., s. 15-26; P. TOMASIK, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004.

¹⁴ Por. W. CICHOSZ, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, dz. cyt., s. 30.

¹⁵ W. KNOCH, *Bóg szuka człowieka: Objawienie, Pismo Święte, Tradycja*, tłum. B. Szlagor i M. Szlagor, Poznań 2000, s. 91.

¹⁶ Por. B. ADAMCZYK, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, Kraków 2008, s. 26.

źródłem inspiracji dla wychowania moralnego i kształtowania osobowości człowieka¹⁷. Słowo Boże zawarte w Biblii wypełnia liczne zadania: jest światłem wskazującym drogę (por. Ps 119,105), ogniem rozgrzewającym i młotem kruszącym (por. Jr 23,29), mlekiem na pokarm (por. Hbr 5, 13-14), posiłkiem wzmacniającym, mieczem w walce (por. Ef 6,17) oraz zwierciadłem objawiającym (por. Jk 1,23-25)¹⁸.

Benedykt XVI zauważa, iż lektura Pisma Świętego wnosi znaczące wartości w budowanie wiary: „Słuchanie Boga staje się życiem z Bogiem, które prowadzi od wiary do miłości, do odkrywania drugiego. Jezus nie jest obojętny na głód człowieka ani inne jego materialne potrzeby, umieszcza je jednak we właściwym kontekście i określa ich hierarchię”¹⁹. Biblijne wychowanie parenetyczne „oparte na Słowie Bożym zachęca do spotkania z Chrystusem w modlitwie i sakramentach, wewnętrznie przemienia osobę ludzką, zaś codzienne życie przepaja duchem Chrystusowym. Pedagogia wiary umożliwia odkrycie żywej i wciąż aktualnej tajemnicy miłości Boga do człowieka, asystującego wzrostowi, rozwojowi i wewnętrznemu dojrzewaniu osoby ludzkiej. Ponadto, pedagogia wiary wynikająca z nauczania Starego i Nowego Testamentu, jest oparta na wierze urzeczywistniającej się poprzez prawdę, dobro i piękno Chrystusowej Ewangelii. Istotą tego procesu jest więc spotkanie ze Słowem Bożym zawartym w Biblii, nie zaś przekazywanie jedynie statycznych i pojęciowych sformułowań teologicznych i doktrynalnych”²⁰.

Tak więc Boski plan zbawienia człowieka jest ściśle związany z niezwykłą Bożą pedagogią parenetyczną. W historii zbawienia Bóg stopniowo objawia się człowiekowi, chcąc go właściwie przygotować na pełnię objawienia w osobie Jezusa Chrystusa²¹: „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). W ten sposób celem wychowania zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie jest otwarcie serca człowieka na słowo Boże, które poucza go o bojaźni Bożej, a ta z kolei jest początkiem mądrości²². Podstawą wszelkiego działania wychowawczego przedstawionego w Biblii jest nauka o godności każdej osoby

¹⁷ Por. M. FINKE, *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 100-102.

¹⁸ Por. W. CICHOSZ, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, dz. cyt., s. 151.

¹⁹ BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 40-41.

²⁰ W. CICHOSZ, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, dz. cyt., s. 169. Por. także J. CHARYTAŃSKI, *Katechetyka a teologia praktyczna*, AK (1974) t. 391, s. 222-246.

²¹ Por. B. ADAMCZYK, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, dz. cyt., s. 94-95.

²² Por. R. RUBINKIEWICZ, *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, w: *Biblia o rodzinie*, red. G. Witaszek, Lublin 1995, s. 43.

ludzkiej²³. Właśnie teologiczny i religijny wymiar osoby (odboski element dziecięstwa Bożego – por. Rdz 1,27) jest traktowany jako fundament biblijnej pedagogii parenetycznej. Na kartach Biblii Bóg jawi się jako Wychowawca Narodu Wybranego, a Jego działania parenetyczne wyrażały się w wielokrotnym zawieraniu przymierzy, w wyprowadzeniu z ziemi egipskiej z domu niewoli, w przekazaniu przykazań na Górze Synaj, a także w wielu innych działaniach zbawczych. Warto zauważyć, że rodzące się i nasilające problemy Izraelitów mógł rozwiązać tylko Bóg-Jahwe. Właśnie Ten Wychowawca i Dydaktyk ukazuje się w trudnych momentach Wielkim i Bliskim, a zarazem Ukrytym i Niepojętym²⁴.

Ciekawe, że żaden z ewangelistów nie nazywa Jezusa pedagogiem. Wydaje się to zrozumiałe z uwagi na ówczesne konotacje tego terminu. Jak podaje Xavier Léon-Dufour (1912-2007), starożytny *paidagogos* (gr. *παιδαγωγός*) to niewolnik, którego zadaniem było nie tyle wychowanie dzieci, co należy do ojca, ale raczej doprowadzanie dziecka do szkoły (por. 1 Kor 4,15; Gal 3,24)²⁵. Jezus Chrystus w Ewangeliach jest określany jako Mistrz, Nauczyciel i Przyjaciel, a to predestynuje Go już do miana tytułu Pedagoga²⁶. Trzeba jednak zaznaczyć, że Jezus różni się zdecydowanie od współczesnych Mu mistrzów szkół rabinackich²⁷. W swoim działaniu nie był ograniczony ani instytucją, ani czasem, ani też określoną grupą uczniów. Jego pedagogia realizowała się w miejscu, na które sam przybywał. To swoiste wychodzenie do człowieka i nieustanne szukanie go. Właśnie ten wymiar wyróżnia Mistrza z Nazaretu spośród innych mistrzów. Jezus to przede wszystkim pedagog wędrowny, który naucza całym swoim życiem i działaniem²⁸.

Autorka książki *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, Barbara Adamczyk, wskazuje na następujące elementy działalności pedagogicznej Jezusa: dialog szanujący wychowanka, relacja mistrz – uczeń, droga i towarzyszenie oraz pełna akceptacja człowieka jako osoby²⁹. Z kolei Dorota Frączek uwypukla następujące walory wychowawcze: obecność (Chrystus jest z uczniami od chwili

²³ Por. J. BAGROWICZ, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 191.

²⁴ Por. B. ADAMCZYK, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, dz. cyt., s. 70-83.

²⁵ X. LEON-DUFOUR, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 471. Zob. także: E. STANIEK, *Pedagogiczne zasady Mistrza z Nazaretu*, Kraków 1995; C. MARTINI, *Jezus jako wychowawca*, HW (1999) nr 3 (10).

²⁶ Por. B. ADAMCZYK, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, dz. cyt., s. 99.

²⁷ Por. J. BAGROWICZ, *Jezus – Nauczyciel, Wychowawca i Mistrz powołuje uczniów*, w: *Veritas cum caritate – intelligentia cum amore*, dz. cyt., s. 67-82.

²⁸ Por. B. ADAMCZYK, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, dz. cyt., s. 111.

²⁹ Por. tamże, s. 115, 147, 179, 229.

Wcielenia aż do śmierci na krzyżu, nie pozostawia ich samymi), nauczanie (ukazuje prawdę o Bogu, proponuje podjęcie ściśle określonej drogi życia), stawianie wymagań (odnoszących się przede wszystkim do dyspozycji wewnętrznej), dawanie rad (zazwyczaj wiążących się z podjęciem konkretnej postawy), wyznaczanie zadań (kształtowanie osobowości) i nawoływanie do pójścia drogą Jezusa (całkowita przemiana życia i naśladowanie Boskiego Mistrza)³⁰.

Przywołane powyżej elementy jasno określają wzór doskonałego wychowawcy (również wychowanka) i rodzą przekonanie, że „nie ma dla człowieka innego pewnego fundamentu urzeczywistniania swojego pełnego i godnego człowieczeństwa poza osobą Jezusa Chrystusa”³¹. Życie bowiem Chrystusem, jak wskazuje w *Redemptor hominis* Jan Paweł II, to przede wszystkim służyć człowiekowi, zwłaszcza człowiekowi młodemu, w całej prawdzie jego życia i powołania, bo człowiek „jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (RH 14). Sposób postępowania Chrystusa jest jednakoowy wobec każdego napotkanego człowieka, niezależnie od poziomu rozwoju fizyczno-psychicznego i statusu społecznego osoby, z którą wchodził w relację³². Jezus w swej pedagogii wiary nie ogranicza się do pouczeń, ale wskazuje konkretne przykłady mogące stanowić wzór dla pragnącego podążać za Nim wyznawcy. Cechuje ją przede wszystkim zdecydowany radykalizm, objawiający się wysokimi wymaganiami wobec tych, którzy pragną osiągnąć zbawienie (por. Mt 17,17; 20,24-28), ale i zarazem realizm, umożliwiający z kolei praktyczną realizację przyjętych zobowiązań.

Święty Paweł w jednym ze swoich listów pisze tak: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Tak więc, misja nauczania zlecona Dwunastu, a następnie udzielona ich następcom, zobowiązuje do ciągłego przekazywania wiary i przeżywania jej we wspólnocie, celebrowania w liturgii i modlitwie – jak pisze ks. Józef Tischner – „żywym oddechu wiary”³³. Nie dziwi zatem fakt, że zagadnienie modlitwy jest często podnoszone na kartach Biblii (np. Łk 18,1; Rz 5,5) i stanowi zasadniczy element kształtowania postawy chrześcijańskiej. Ten jej wychowawczy charakter trafnie oddają słowa J. Ratzingera: „Modlitwa polega na przekształcaniu siebie samego w Ciało Chrystusa, a więc w akt miłości, która – jako miłość Ciała Chrystusowego

³⁰ Por. D. FRĄCZEK, *Pedagogika Jezusa*, Wych 12 (2006) 168, s. 8-9.

³¹ W. KUBIK, *Fundament wychowania integralnego*, w: *Jakiego człowieka chcemy wychować?*, red. W. Kubik, Kraków 2002, s. 101.

³² Por. B. ADAMCZYK, *Model pedagogii Jezusa w przekazie biblijnym*, dz. cyt., s. 270.

³³ Por. J. TISCHNER, *Jak żyć?*, Wrocław 1997, s. 61.

i wraz z Nim – uznaje i dopełnia miłość Bożą, z konieczności i zawsze rozumianą także jako miłość bliźniego, miłość członków tego Ciała”³⁴. Jak podkreśla autor w pierwszych wersach Listu do Hebrajczyków, Słowo skierowane przez Boga za pośrednictwem Jezusa jest ostatecznym Słowem skierowanym do ludzi, co więcej – sam Chrystus jest Słowem Boga, spełniającym i wypełniającym Boże objawienie³⁵. Wiara Nowego Testamentu opiera się więc na Chrystusie i całkowitym zawierzeniu Jego Słowu (Mk 12,43-44). Celem głoszonych przez Chrystusa przypowieści było uzdolnienie jego wyznawców do takiego zawierzenia Bogu, które jest w stanie wywołać otwarcie na Słowo Boga, a jak dopowiada Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu*: „Przypowieści stanowią wyraz ukrytej obecności Boga w tym świecie. Wykazują też, że poznanie Boga angażuje całego człowieka, że jest to poznanie stanowiące jedno z samym życiem”³⁶.

3. Parenetyczna integralność testamentalna

Dla Żydów i chrześcijan Biblia stanowi zbiór świętych tekstów, które powstawały „od działalności Mojżesza w piętnastym wieku przed Chrystusem do końca pierwszego wieku po Chrystusie”³⁷. To pisma, które są świadectwem danego Izraelitom Bożego Objawienia, osiągającego punkt kulminacyjny w Jezusie Chrystusie – najpełniejszym i ostatecznym Słowie wypowiedzianym przez Boga do człowieka³⁸. Biblia, jako Słowo Boże, jest więc przez wierzących postrzegana jako główna forma przekazu prawdy Bożej ludziom³⁹. Ukazuje ponadto więc, jaka łączy Boga Stwórcę z tym, co stworzył. Stąd też w pedagogii wiary fundamentalne znaczenie ma całościowe ujmowanie dziejów Starego i Nowego Testamentu. Trudno bowiem ukazać pełnię Nowego Testamentu bez stopniowego i ewolucyjnego odsłaniania jej w Starym Testamencie. Podobnie Stary Testament byłby niezrozumiały bez odpowiedniego zgłębienia Nowego Testamentu⁴⁰.

³⁴ J. RATZINGER, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 93. Zob. także: J. PAUSCH, G. BÖHM, *O modlitwie inaczej. Dla wszystkich, którzy chcą się modlić*, Kraków 2008.

³⁵ Por. KO 4; J. SZLAGA, *Personalistyczna koncepcja wiary według „Listu do Hebrajczyków”*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 21 (1978) nr 1, s. 41-47.

³⁶ BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 167.

³⁷ T. JELONEK, *Biblia a nauka. Czy nauka sprzeciwia się Biblii?*, Kraków 2005, s. 5.

³⁸ Por. G. SZAMOCKI, *Motyw bramy w Nowym Testamencie. Przyczynek do teologii biblijnej*, Pelplin 2001, s. 149-151.

³⁹ Por. W. CICHOSZ, *Pedagogiczne TAK dla cywilizacji życia! Język życia a język śmierci*, w: *Człowiek. Religia. Zdrowie*, red. A. Dymier, Szczecin 2011, s. 261-271.

⁴⁰ Por. J. STĘPIEŃ, *Słowo objawione w przepowiadaniu Słowa Bożego*, AK (1963) z. 324, s. 32-45.

Rdzeniem obu Ksiąg jest zapowiadany wielokrotnie w Starym Testamencie Zbawiciel, który w pełni zostaje ukazany dopiero w Nowym Testamencie.

Tak, jak Biblia odgrywa istotną rolę w wychowaniu religijnym dzieci i młodzieży (również dorosłych!), tak też stanowi znaczącą rolę w zakresie wychowania parenetycznego, osiągającego swoje zwieńczenie w godności osoby ludzkiej. Stary i Nowy Testament jest dla wielu chrześcijan szczególnym poradnikiem życia zgodnego z wartościami Boskimi. Choć w judaizmie można odnaleźć aż 613 różnych zasad (Talmud wymienia w sumie 248 nakazów i 365 zakazów), to nakazy moralne, wynikające z biblijnego wychowania parenetycznego, są ukazane nie tyle jako drobiazgowo przepisy obowiązujące w życiu codziennym chrześcijanina, ale raczej jako podstawowe normy i idee przewodnie. Zgodnie z nimi dobre jest to, co podoba się Bogu, a „sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierności” (Ha 2,4)⁴¹. W procesie wychowania należy zatem ukazywać historyczny i geograficzny wątek dziejów Jezusa, ale nade wszystko Jego zbawczą misję, tak, aby wychowanek usłyszał słowo pochodzące od samego Boga, a następnie, sam głosił je słowem i czynem w swoim środowisku⁴². Pokazuje to, jak ważne w pedagogii wiary jest doprowadzenie wychowanka do jedności wewnętrznej. Jak zauważa ks. Andrzej Zwoliński, chrześcijańskie rozumienie wartości należy rozpatrywać na trzech płaszczyznach: wartości nadprzyrodzonych (prawdy wiary – niesprawdzalne racjonalnie), wartości objawionych (wprost odnoszące się do człowieka i jego bytowania – o charakterze ontologiczno-etycznym, np. grzeszność człowieka, konieczność odkupienia, sąd Boży, Dekalog, Kazanie na Górze, sakrament, Kościół, cel ostateczny) oraz wartości odgrywających rolę treści chrześcijańskich w życiu, kulturze i dziejach człowieka⁴³. Zaszczepienie przywołanych wartości sprzyja realizacji zarówno koncepcji osoby ludzkiej, jak i wyboru środków uzdalniających do osiągnięcia wewnętrznej jedności. Z tego względu wkład myśli chrześcijańskiej i wartości zawartych w Biblii odgrywa tak znaczącą rolę w określeniu właściwego kształtu współczesnej szkoły⁴⁴. Celem przekazu wartości biblijnych jest ich przyjęcie i wzrastanie w nich⁴⁵. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa kerygmat zrodził katechezę (gr. *κατήχησις* – *katéchesis*) – pouczenie dotyczące sakramentów, a także parenezę

⁴¹ Por. Z. MAREK, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 35; M. ŁOBOCKI, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002.

⁴² Por. G. GUSZ, *Kierunki katechezy biblijnej*, AK (1978) z. 417, s. 86-92.

⁴³ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Katolik i polityka*, Kraków 1995, s. 62.

⁴⁴ Por. J. ŻYCIŃSKI, *Perspektywa wielkiej integracji*, w: *Europa i Kościół*, red. H. Juros, Warszawa 1997, s. 9.

⁴⁵ Por. S. GAŁKOWSKI, *Celowość a wychowanie*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii wychowawczej*, red. A. Gała, Wrocław 1994, s. 10.

(gr. gr. *παραίσεις* – *paraínesis*) – nauczanie praktyczne o charakterze moralnym, oraz *didaskalia* (gr. *διδασκαλία* – *didaskalía*) – głębsze ujęcie tajemnic wiary⁴⁶. Z tych to form wyłoniła się dzisiejsza postać teologii.

Wobec powyższego można śmiało powiedzieć, że w biblijnej pedagogii parenetycznej chodzi przede wszystkim o doświadczenie obecności Boga, który człowieka wybiera, poucza i prowadzi. Najważniejszy dla wychowania i postępu istoty ludzkiej w porządku moralnym i duchowym jest pierwiastek wewnętrzny, czyli natura i łaska⁴⁷. Rozpoznawana przez osobę owa niezwykła obecność Boga motywuje ją do dążenia ku prawdziwym wartościom (duchowym i wiecznym) oraz ku pełni człowieczeństwa. Z kolei osobiste doświadczenie Boga staje się dla innych świadectwem i zachętą do poszukiwania Go również we własnym życiu.

Zakończenie

Biblijne wychowanie parenetyczne dotyczy nie tylko ziemskiego wymiaru życia człowieka, ale poprzez odwołanie się do Objawienia, wskazuje cel ostateczny – całkowite zjednoczenie z Bogiem⁴⁸. Wychowanie to winno owocować takim kształtowaniem wychowanka, które sprzyja wzrastaniu w życiu moralnym, prowadzącym do coraz głębszego uświadamiania celu życia człowieka. Proces ten jest możliwy do wypełnienia tylko wówczas, gdy waga decyzji moralnych zostaje ukazana w przestrzeni metafizycznej prawdy: miłości Boga i bliźniego. Postawa taka prowadzi do pełnej miłości Boga i bliźniego (nawet nieprzyjaciela!), aż do oddania za wyznawane wartości własnego życia. Przywołane wartości mają więc swoje głębokie źródło w Objawieniu i są sensem istoty biblijnego wychowania parenetycznego.

W świetle powyższych sformułowań, należy zdecydowanie powiedzieć, iż genialność Biblii kryje się w jej uniwersalności i głębokim związku z ludzkim istnieniem. Zgodnie z maksymą św. Grzegorza Wielkiego (540-604) – „*Divina eloquia cum legente crescunt* – Słowa Boże wzrastają wraz z tym, kto je czyta”⁴⁹. Owa zdumiewająca siła Biblii wynika z faktu, iż jej pierwszym autorem jest sam Bóg. Jak bowiem podkreślono w soborowej Konstytucji *Dei verbum*: „Prawdy

⁴⁶ Por. R. MURAWSKI, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, cz. I, Warszawa 2011.

⁴⁷ Por. W. CICHOSZ, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 161-162.

⁴⁸ Por. J. BAGROWICZ, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 217.

⁴⁹ GRZEGORZ WIELKI, *Homilia in Ezechielem*, 1, 7, 8, cyt. za: KKK, nr 94.

przez Boga objawione, które są zawarte i wyrażone w Piśmie Świętym, spisane zostały pod natchnieniem Ducha Świętego (...). Boga mają za autora i jako takie zostały Kościołowi przekazane” (KO 11). Aspekt wychowawczy Pisma Świętego dotyczy przede wszystkim trzech płaszczyzn kształtowania osoby ludzkiej: religijnej, moralnej i kulturalnej. W tych sferach ludzkiej rzeczywistości doczesnej wpływ nauk wynikających z Biblii znajduje szczególne odzwierciedlenie i z nich winien promieniować na całe życie chrześcijanina.

Roman Brandstaetter swój zachwyty Biblią, którą określa drogowskazem ku zmierzaniu do pełni życia wiarą, wyraża w następujący sposób: „Czuję z tą księgą głęboką solidarność. Jej świętość jest dla mnie prosta, zwyczajna i sama przez się zrozumiała. Czytając utrwalone na jej kartach opisy zdarzeń, wypadków, obyczajów, sposobów życia, towarzyszę krok po kroku historii moich dalekich przodków, uczestniczę w ich wzruszeniach, troskach, cierpieniach, w żałobnych i radosnych uroczystościach, w wojennych wyprawach, w medytacjach, kłótniach, ucztach, w bohaterskich przygodach i chytrych wybiegach, chwałę ich zalety i potępiam wady, podziwiam prorocze wizje mężów opatrnościowych i przewidujących, wielbię mądrość mędrców i kiwam z politowaniem głową nad głupotą głupców, słucham przypowieści powiadanych o zachodzie słońca w bramie miejskiej, wdycham z ulgą powiew wiatru wiejący od morza i woń bijącą z balsamicznych krzewów Jerycha. Ale równocześnie mam zawsze w pamięci, że ta saga rodzinna jest przede wszystkim dziełem Objawienia, napisanym pod natchnieniem Boga”⁵⁰. Z kolei jedna z pieśni kościelnych początku XX wieku w swoim przesłaniu biblijnym idzie jeszcze dalej. Prawdę o Piśmie Świętym i zawartym w nim wychowaniu parenetycznym – dziś tak bardzo aktualnym i potrzebnym – wyraża następująco: „Ewangelia święta jest fundament wiary, / Bo z ust Boskich pochodzi, tak jak zakon stary; / Wszyscy się ku niej mamy wierni chrześcijanie / I wiarę zakładamy na Twej prawdzie, Panie”⁵¹.

⁵⁰ R. BRANDSTAETTER, *Krąg biblijny*, Warszawa 1994, s. 16.

⁵¹ *Nowy Kancjonał pieśni nabożnych wedle obrządku św. Kościoła katolickiego na uroczystości całego roku*, Poznań 1908, s. 18.

KS. RAFAŁ BEDNARCZYK

FORMACJA BIBLIJNA MŁODZIEŻY SZKOLNEJ NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH PODRĘCZNIKÓW DO NAUKI RELIGII W PIERWSZEJ KLASIE GIMNAZJUM

„Katecheza będzie zawsze czerpać swoją treść z żywego źródła słowa Bożego, przekazanego przez Tradycję i Pismo Święte, gdyż Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi”¹. Przytoczone zdanie bł. Jana Pawła II z Adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* ukazuje podstawowy charakter powiązanie Biblii z katechezą. Istota tego związku na przestrzeni wieków Kościoła nie uległa zmianie, choć przemiany dotyczyły form i metod aplikacji tekstów Pisma św. w katechezie. Każda epoka stawiała przed podobnym wyzwaniem szukania skutecznych metod i sposobów głoszenia słowa Bożego na katechezie. Także w naszych czasach wraca do nas to pytanie i domaga się podejmowania namysłu odnośnie metod, które pozwolą owocniej proklamować katechizowanym treść Orędzia Bożego.

Refleksja nad rodzajami metod i technik biblijnych stosowanych w katechezie posiada swoją bogatą literaturę w opracowaniach z dydaktyki katechetycznej². Nie jest celem artykułu szczegółowe omawianie tej problematyki. Podjęcie natomiast pytań o sposób obecności Pisma św. oraz o charakter formacji biblijnej we współczesnej polskiej szkole w świetle badanych wybranych podręczników domaga się uściśleń metodologicznych. Określenie *metody biblijne* należy rozumieć jako wszelkie formy aktywności dydaktycznej wykorzystujące do pracy

¹ CT, nr 27.

² Tytułem przykładu wymieniam kilka opracowań, w których można bliżej zapoznać się z metodami biblijnymi: Z. BARCIŃSKI, *Metody aktywizujące w pracy z Biblią*, w: *Biblia w katechezie*, red. J. Kochel, J., Kotorz, Opole 2005, s. 63-68; A. DŁUGOSZ, *Jak przygotowywać i oceniać katechezę. Elementy dydaktyki katechetycznej*, Częstochowa 1997, s. 83-123; A. DŁUGOSZ, B. STYPUŁKOWSKA, *Wprowadzenie do dydaktyki biblijnej*, Kraków 2000, s. 75 -117; A. E. KLICH, *Pismo Święte w polskiej katechezie posoborowej. Studium egzegetyczno-katechetyczne*, Kraków 2005, s. 259-370; tenże, *Metoda katechezy biblijnej*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 75-96; E. OSEWSKA, *Pluralizm metod stosowanych w katechezie*, w: *Dydaktyka katechezy*. Część II, red. J. Stala, Tarnów 2004, s. 245-262; J. SZPET, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 178-179; Z. MAREK, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, s. 137-211.

Pismo Święte³. Tak zdefiniowane *metody biblijne* pozwala możliwie szeroko spojrzeć na zastosowanie Biblii w katechezie. Poza obszarem badań znalazły się z kolei te fragmenty podręczników, które zawierają cytaty biblijne przytaczane w dokumentach Stolicy Apostolskiej. Z uwagi na jednak wielość oraz różnorodne warianty metod pracy z Biblią nie sposób dziś podać ich zamkniętą listę. Można natomiast dokonać ich podziału na kategorie i wyodrębnić metody: ilustrujące, egzegetyczne i egzystencjalne⁴. Celem metod ilustrujących jest podjęcie dokładniejszego odczytania tekstu biblijnego dzięki wykorzystaniu obrazów, filmów czy form teatryzujących. Z kolei metody egzegetyczne zmierzają do wyjaśnienia i analizowania treści Biblii, zaś egzystencjalne – służą do osobistej konfrontacji życia człowieka ze słowem Bożym. Analiza metod pracy z Biblią zawarta w badanych podręcznikach będzie dokonywana w oparciu o tak wyszczególnione kategorie.

We współczesnej polskiej literaturze katechetycznej stosunkowo rzadko pojawiają się opracowania poświęcone analizie podręczników w aspekcie proponowanej w nich formacji biblijnej⁵. Tym bardziej wydaje się zasadne podjęcie tego zadania, które pozwoli naszkicować aktualny obraz formacji biblijnej w polskiej szkole. Przedmiotem badawczym stały się trzy egzemplarycznie wybrane podręczniki ucznia oraz przewodniki metodyczne do pierwszej klasy gimnazjum:

- *Szukam Was. Podręcznik do religii dla klasy I gimnazjum* jezuickiego Wydawnictwa WAM z Krakowa zredagowany pod kierunkiem W. Kubika⁶;
- *Jezus Chrystusa objawia prawdę o Bogu i człowieku. Podręcznik do nauki religii dla I klasy gimnazjum* Wydawnictwa Diecezji Radomskiej AVE opracowany przez S. Łabendowicza⁷;

³ Taka definicja nie dokonuje rozdziału na metody i techniki pracy z Biblią, który polega na uznaniu za metodę jedynie formy organizacji procesu pedagogicznego zmierzające do aktywnego zaangażowania ucznia oraz dokonania w nim zmian w kierunku rozwoju jego osobowości. Te formy pracy, które są jedynie fragmentem tak rozumianej metody, należy określić jako techniki. Por. A. ZELLMA, *Propozycje pracy z Pismem Świętym w serii podręczników „W Drodze do Emaus”*, w: *Biblia w katechezie*, red. J. Kochel, J., Kistorz, Opole 2005, s. 93.

⁴ Por. A. DŁUGOSZ, *Jak przygotowywać i oceniać katechezę...*, dz. cyt., s. 83-123.

⁵ Nielicznymi przykładami opracowań na ten temat są artykuły: W. PIKOR, *Hermeneutyka biblijna w katechezie. Interpretacja Pisma Świętego na przykładzie podręczników do nauki religii*, *Kat* 51 (2007) nr 9, s. 4-20; A. ZELLMA, *Propozycje pracy z Pismem Świętym w serii podręczników „W Drodze do Emaus”*, art. cyt., s. 93-103.

⁶ *Szukam Was. Podręcznik do religii dla klasy I gimnazjum*, red. W. Kubik, T. Czarnecka, G. Łuszczak, M. Poniewierska, Kraków 2006 (odtąd skrót: *Szukam Was, P.u.*); *Podręcznik metodyczny do nauki religii dla klasy I gimnazjum. Szukam Was*, red. W. Kubik, G. Łuszczak, Kraków 2006 (odtąd skrót: *Szukam Was, P.m.*).

⁷ *Jezus Chrystusa objawia prawdę o Bogu i człowieku. Podręcznik do nauki religii dla I klasy gimnazjum*, red. S. Łabendowicz, Radom 2002 (odtąd skrót: *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.u.);

- *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum* wydany przez Księgarnię Św. Wojciecha z Poznania pod redakcją D. Jackowiak i J. Szpeta⁸.

Zaproponowane podręczniki są jednymi z wielu i nie można traktować jako reprezentatywne dla całej Polski. Stanowiąc pewien wycinek bogatej propozycji podręcznikowej dają jednak przybliżony obraz badanego zagadnienia. Pośród prezentowanych podręczników nie znalazło się opracowanie Z. Marka *Jezus uczy i zbawia*, który można uznać za jedno z najbardziej rozpowszechnionych w Polsce w pierwszej dekadzie XXI w., gdyż stało się ono przedmiotem analizy wskazanych przez nas artykułów W. Pikora oraz A. Zellmy. Redaktorzy proponowanych podręczników to uznane autorytety w dziedzinie katechetyki⁹. Prezentowane katechizmy posiadają zupełnie odrębne założenia metodyczne, dzięki czemu możemy mieć do czynienia ze zróżnicowanym materiałem porównawczym. Skierowanie uwagi na podręczniki do klasy pierwszej wynika ze specyfiki programowej, która w porównaniu z pozostałymi klasami tego etapu edukacyjnego poświęca najwięcej miejsca tematyce biblijnej¹⁰. Prezentacja efektów podjętej analiza powinna również okazać się przydatna tym wszystkim, którzy aktualnie podejmują trud tworzenia i redagowania nowych podręczników katechetycznych do zaktualizowanej w 2010 r. *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*¹¹.

1. Podręcznik krakowski *Szukam Was* pod red. W. Kubika¹²

Wydany w 2006 r. podręcznik do religii *Szukam Was* dla klasy pierwszej gimnazjum opracowany pod kierunkiem ks. prof. Władysława Kubika, jezuita z Krakowa,

Jezus Chrystusa objawia prawdę o Bogu i człowieku. Podręcznik metodyczny dla katechety do I klasy gimnazjum, red. S. Łabendowicz, Radom 2002 (odtąd skrót: *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.m.).

⁸ *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000 (odtąd skrót: *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.u.); *Słowo Boga jest blisko Ciebie. Pierwsza klasa gimnazjum. Przewodnik metodyczny*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 2000 (odtąd skrót: *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.m.).

⁹ Dwaj z nich to autorzy znanych w Polsce opracowań w dziedzinie dydaktyki katechetycznej. Zob. W. KUBIK, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990; J. SZPET, *Dydaktyka katechetyczna*, Poznań 1999.

¹⁰ Dla przykładu w dziale trzecim *Programu nauczania religii* dla klasy pierwszej gimnazjum zatytułowanym *Bóg zwraca się do człowieka w swoim słowie* zawarte zostały m.in. następujące treści poświęcone tematyce biblijnej: *Bóg objawia się w swoim słowie*; *Biblia księgą Boga i ludzi*; *Natchnienie i jego skutki*; *religijna prawda Pisma Świętego*; *Interpretacja Pisma Świętego oraz Jak czytać Pismo Święte?* Por. PNR (1), s. 79.

¹¹ Por. PPK (2).

¹² *Szukam Was*, P.u.; *Szukam Was*, P.m.

jest pierwszą częścią serii podręcznikowej *Odsłonić twarz Chrystusa*. Komplet materiałów edukacyjnych stanowi podręcznik ucznia oraz podręcznik metodyczny w formie segregatora zawierającego 6 wpinanych zeszytów. Podręcznik ucznia jest formatu zbliżonego do A4 i zawiera 58 katechez podzielonych na 9 rozdziałów. Jego autorzy zadbali o bogatą propozycję ćwiczeniową dla ucznia, stąd w każdej katechezie znajduje się dział *Pytania i zadania*, dzięki którym ma on dokonywać samodzielnej refleksji, rozwijać szereg umiejętności i budować autonomiczną, dojrzałą odpowiedź wiary. Kompozycja graficzna i treściowa poszczególnych katechez przypomina swym układem stronę internetową z ikonkami oraz okienkami porządkującymi treści. Zróżnicowany materiał fotograficzny wzbogacają – ujęte w formę komiksu – ilustracje sytuacji życiowych¹³. W podręczniku metodycznym szczegółowy scenariusz jednostki lekcyjnej poprzedza wprowadzenie dla katechety oraz wykaz materiałów i pomocy. Układ katechezy zawiera część wstępną, część zasadniczą, którą kończy modlitwa śródlekcyjna, podsumowanie, zadanie domowe, zapis w zeszycie, klucz do *Pytań i zadań* oraz zadanie dodatkowe. Bardzo przydatne z punktu widzenia ucznia jest umieszczenie na końcu podręcznika słowniczka podstawowych pojęć i terminów religijnych, w tym wielu, co należy podkreślić, odnoszących się do zagadnień biblijnych.

Pośród 58 katechez w sześciu z nich nie ma bezpośredniego odniesienia do Biblii¹⁴. Ogółem w podręczniku 96 razy pojawiają się nawiązania do Pisma św. pochodzące z 31 ksiąg (Stary Testament – 15 i Nowy Testament – 16¹⁵). Dominującą metodą egzegetyczną pracy z Biblią jest występująca w 26 katechezach forma pogadanki. Polega ona na lekturze odpowiedniej perykopy biblijnej, która może przybierać formę celebracji słowa Bożego, wspólnego odczytania na głos lub samodzielnego przez uczniów. Po niej następuje etap pracy z tekstem na podstawie przygotowanego formularza pytań (katechezy 1, 3, 5, 8, 11, 12, 13, 16, 20, 21, 22, 27, 28, 31, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 55, 56 i 58¹⁶). Autorzy podręcznika proponują także bardziej złożone metody egzegetyczne pracy z Pismem św.: analizy porównawczej – 9 razy (katechezy 2, 11, 18, 19, 32, 33,

¹³ Por. *Szukam Was*, P.m., zeszyt 0, s. 2-3.

¹⁴ Są to następujące katechezy: 6. Czy Boga można doświadczyć? 10. Wyznawcy Allaha; 30. Istniał naprawdę? 50. Myśląc „ojczyzna”; 52. Odnaleźć się w doświadczeniu Maryi; 53. Jesteśmy sobie potrzebni. Uroczystość wszystkich świętych. Zob. tamże, zeszyt 1, s. 48-52, 80-84; zeszyt 3, s. 49-53; zeszyt 4, s. 97-102; zeszyt 5, s. 3-15.

¹⁵ Teksty zaczerpnięto z następujących ksiąg Starego Testamentu: Rdz, Wj, Pwt, 1 Sml, 2 Mch, Ps, Prz, Mdr, Syr, Iz, Ez, Jl, Jr, Jon, Zach; oraz z Nowego Testamentu: Mt, Mk, Łk, J, Dz, Rz, 1 Kor, Ga, Ef, Flp, Kol, Hbr, Jk, 1 P, 2 P, Ap.

¹⁶ Por. *Szukam Was*, P.m., zeszyt 1, s. 11, 23, 43, 67, 88-89, 97; zeszyt 2, s. 2-3, 24-25, 51, 56, 63-64; zeszyt 3, s. 31, 37, 57, 84; zeszyt 4, s. 10-11, 16-17, 23, 31, 37, 45, 63, 75; zeszyt 5, s. 27, 33, 47.

42, 49 i 54¹⁷), analizy tekstu pod kątem zadań związanych z uzupełniania tabelk – 8 razy (katechezy 18, 19, 20, 23, 25, 35, 42 i 54¹⁸). Ponadto zostały zaproponowane formy pracy mające służyć samodzielnemu korzystaniu uczniów z Pisma św.: ćwiczenie umiejętności znajdowania tekstów w Biblii oraz posługiwania się z komentarzami biblijnymi (katechezy 14 i 15¹⁹), zapoznanie z sensem dosłownym i przenośnym oraz przybliżenie formy literackiej midraszu na przykładzie księgi Jonasza (katechezy 17 i 40²⁰), odtworzenie i utrwalanie w pamięci treści przypowieści (katecheza 33²¹).

Lepszemu zapoznaniu się z treścią Pisma św. posłużyły metody ilustrujące: analizy tekstu w połączeniu z medytacją obrazu – 5 razy (katechezy 5, 25, 28, 34 i 37²²), drama – 4 razy (katechezy 7, 21, 28 i 38²³), tworzenie charakterystyk postaci biblijnych (katechezy 21, 33 i 39²⁴). Przejawami zastosowania metod egzystencjalnych są: modlitwa w oparciu o Biblię – 14 razy (katechezy 1, 9, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 25, 46, 55, 56 i 57²⁵) oraz do rachunku sumienia (katecheza 39²⁶). Wzmocnieniu i utrwaleniu formacji biblijnej uczniów pomaga wykorzystanie Pisma św. w 14 zadaniach domowych (katechezy 2, 5, 7, 14, 15, 16, 17, 19, 24, 28, 35, 38, 42, 48²⁷). Autorzy podręcznika z myślą o uczniach posiadających wyższe aspiracje sformułowali bardziej wymagające zadania i zachęty, zatytułowane „Jeśli chcesz”. Spośród nich 11 dotyczyło pracy z Biblią (katechezy 4, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 31, 33²⁸). W podręczniku ucznia w 5 katechezach

¹⁷ Zob. tamże, zeszyt 1, s. 19, 88-89; zeszyt 2, s. 37, 44; zeszyt 3, s. 64-65, 71-72; zeszyt 4, s. 37, 91-92; zeszyt 5, s. 21.

¹⁸ Por. tamże, zeszyt 2, s. 37, 44, 56; zeszyt 3, s. 4, 20, 84; zeszyt 4, s. 37; zeszyt 5, s. 20-21.

¹⁹ Zob. *Szukam Was*, P.u., s. 45, 47.

²⁰ Por. tamże, s. 51, 107.

²¹ Por. *Szukam Was*, P.m., zeszyt 3, s. 71.

²² Por. tamże, zeszyt 3, s. 17, 38, 77; zeszyt 4, s. 3-4; *Szukam Was*, P.u., s. 17.

²³ Zob. tamże, zeszyt 1, s. 55-57; zeszyt 2, s. 57; zeszyt 3, s. 37; zeszyt 4, s. 10-11.

²⁴ Zob. tamże, zeszyt 2, s. 57; zeszyt 4, s. 17; *Szukam Was*, P.u., s. 91.

²⁵ Modlitwa oparta na tekstach Pisma św. stosowana bywa na podsumowanie części zasadniczej, rzadziej na początek katechezy. Por. *Szukam Was*, P.m., zeszyt 1, s. 12, 75; zeszyt 2, s. 6, 12, 19, 30, 36, 45, 52; zeszyt 3, s. 19; zeszyt 4, s. 70; zeszyt 5, s. 28, 34-34, 40.

²⁶ Por. tamże, zeszyt 4, s. 18.

²⁷ Przykładami zadań domowych są: wyjaśnienie przesłania fragmentu Ewangelii, samodzielna lektura, zilustrowanie tekstów za pomocą rysunku, analiza charakterologiczna postaci biblijnych, wskazywanie powiązań tekstów biblijnych, ćwiczenie poprawnej egzegezy, analiza tematyczna treści Pisma św., inspiracja do modlitwy. Por. *Szukam Was*, P.u., s. 11, 17, 21, 45, 47, 49, 51, 59, 71, 79, 95, 103, 111, 125.

²⁸ Dodatkowymi wskazówkami na drodze bardziej dojrzałego rozwoju duchowego są: przepisanie na kartce tekstu *Szema Izrael* (Pwt 6, 4-7) i modlitwa nim, przygotowanie w domu specjalnego miejsca dla Pisma św., przeżywanie czytania Ewangelii jako spotkania z żywym Jezusem i modlitwy,

zamieszczono dodatkowe cytaty biblijne jako poszerzenie przekazu słowa Bożego na katechezie (katechezy 36, 42, 44, 49 i 51²⁹).

2. Podręcznik radomski *Jezus Chrystusa objawia prawdę o Bogu i człowieku* pod red. S. Łabendowicza³⁰

Wydany w 2002 r. podręcznik *Jezus Chrystusa objawia prawdę o Bogu i człowieku* otwiera serię katechizmów do gimnazjum zredagowaną przez ks. prof. Stanisława Łabendowicza, kapłana diecezji radomskiej³¹. Pakiet edukacyjny tworzą podręcznik ucznia oraz podręcznik metodyczny w formie segregatora zawierający 8 wpinanych zeszytów. Scenariusze katechez mają charakter bardzo szczegółowych wytycznych i zawierają następujące elementy struktury jednostki katechetycznej: modlitwę wstępną, wprowadzenie, przedstawienie prawdy (*to mówi Pan*), zastosowanie życiowe, zeszyt ucznia, praca domowa i modlitwa. Podręcznik ucznia posiada od strony edytorskiej tradycyjny charakter i format. Zawiera on 61 katechez i jest podzielony na 8 rozdziałów z dodatkiem w postaci wyboru pieśni religijnych. Poszczególne katechezy zachowują strukturę wyznaczoną przez odpowiednie znaki graficzne: Biblia – *Bóg mówi*, Katechizm Kościoła Katolickiego – *nauczanie Kościoła*, krzyż papieski – *nauczanie Ojca Świętego*, rysunek głowy dziecka – *pomyśl i zapamiętaj* oraz rysunek ołówka – *w domu*. Dzięki temu w każdej katechezie pojawia się odwołanie do wybranych fragmentów Pisma św. Strona graficzna nie stanowi odrębnego instrumentu dydaktycznego, a pełni jedynie rolę tła lub komentarza do treści dydaktycznych.

Autorzy katechez sięgnęli do tekstów pochodzących z 40 ksiąg Pisma św. (ze Starego Testamentu – 21 i Nowego Testamentu – 19³²). W układzie katechez teksty biblijne pojawiły się 135 razy, na co złożyły się zadania do domu oraz cytaty. Podstawową metodą egzegetyczną pracy z Pismem św. jest lektura odpowiedniej

zachętą do czytania Pisma św. we wspólnocie, ćwiczenie metod samodzielnego czytania Pisma św. czy kierowanie samorozwojem duchowym o oparciu o słowo Boże. Por. tamże, s. 15, 30, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 59, 87, 91.

²⁹ Por. tamże, s. 96, 111, 114, 127, 131.

³⁰ *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.u.; *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.m.

³¹ Tytuły pozostałych podręczników tej serii brzmią: *Jezus Chrystus zbawi*. Podręcznik do nauki religii dla II klasy gimnazjum, red. S. Łabendowicz, Radom 2002; *Chrystus mocą Ducha Świętego uczy i posyła*. Podręcznik do nauki religii – III klasa gimnazjum, red. S. Łabendowicz, Radom 2002.

³² Autorzy podręcznika korzystali z następujących ksiąg Starego Testamentu: Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt, Rt, 1 Sml, 2 Sml, 1 Krł, Tb, 2 Mch, Ps, Prz, Mdr, Syr, Iz, Jr, Dn, Ab, Jon, So; oraz Nowego Testamentu: Mt, Mk, Łk, J, Dz, Rz, 1 Kor, Ga, Ef, Flp, Kol, 1 Tes, 2 Tm, Hbr, Jk, 1 P, 2 P, 1 J, Ap.

perykopy, a następnie jej wyjaśnianie za pomocą pytań stosując pracę w grupach lub pogadankę w 56 katechezach. Zgodnie z wytycznymi podręcznika Pismo św. zwykle odczytywano na głos, jednakże występuje tu forma czytania indywidualnego w ciszy. Bardzo często w kontekście biblijnym analizowano również fragmenty Katechizmu Kościoła Katolickiego lub wypowiedzi papieży. Dodatkowo 18 razy zastosowano cytaty biblijne, które wprawdzie nie wykorzystane wprost z traktów zajęć, pozwalały na poszerzenie refleksji biblijnej w zakresie poruszanego tematu. Miało to miejsce w katechezach 3, 9, 11, 12, 13, 17, 18, 25, 26, 28, 29, 32, 34, 37, 38, 46, 55 i 56³³. Zaleceniem metodycznym służącym zwróceniu uwagi na ważniejsze fragmenty Pisma św., jest stosowanie plansz z odpowiednimi tekstami, co pojawia się 9 razy (katechezy 1, 24, 25, 26, 30, 41, 47, 48 i 54³⁴) oraz zapis cytatu biblijnego w zeszytce – 9 razy (katechezy 4, 28, 32, 33, 37, 39, 40, 43 i 53³⁵).

Wśród innych metod egzegetycznych pracy z Pismem św. znalazły się: tworzenie tabelki (katechezy 10 i 21³⁶); analiza paralelna tekstów Starego i Nowego Testamentu (katecheza 33³⁷). Metody ilustrujące zastosowane w pracy z Pismem św. to: analiza biblijna w powiązaniu z obrazem (katecheza 11³⁸) oraz ćwiczenie przez uczniów umiejętności opowiadania usłyszanej perykopy (katecheza 36³⁹). Metodami egzystencjalnymi zastosowanymi w podręczniku są: modlitwa w oparciu o Biblię – 8 razy (katechezy 1, 16, 19, 23, 24, 30, 38 i 47⁴⁰), metoda słoneczka (katecheza 24⁴¹) oraz rachunek sumienia (katechezy 3, 9 i 24⁴²). W 10 katechezach Biblia pojawia się jako element pracy domowej (katechezy 8, 9, 10, 11, 13, 18, 27, 33 i 41 i 58⁴³).

³³ Por. *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.u., s. 18, 48, 54, 57, 60-61, 77-78, 81, 110, 113, 122, 125, 136, 147, 157, 159, 191, 226, 229.

³⁴ Zob. *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.m., s. 11-12, 133, 137, 144, 166, 219, 261, 266, 302.

³⁵ Por. tamże, s. 29, 157, 175, 179, 198, 205, 215, 234, 299.

³⁶ W katechezie 10 najpierw miało miejsce przedstawienie i przeciwienie zasad interpretacji tekstu biblijnego, które następnie wypisywano do tabelki, z kolei w katechezie 21 po analizie odpowiednich fragmentów uczniowie wpisują do tabeli odpowiednie cech postaci biblijnych. Zob. *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.m., s. 53-55, 114.

³⁷ Por. tamże, s. 177.

³⁸ Por. tamże, s. 58.

³⁹ Por. tamże, s. 193.

⁴⁰ W katechezie 1, 16, 38 i 47 wykorzystano w modlitwie na rozpoczęcie; w katechezie 19 i 30 jako modlitwa na zakończenie; w katechezie 23 i 24 jako modlitwa śródlekcyjna. Por. tamże, s. 12, 82-83, 101, 129, 134, 168, 199, 260.

⁴¹ Polegała ona na wypisywaniu wartości opartych na Dekalogu, którymi na co dzień kierują się uczniowie i naklejaniu ich na tablicę. Por. tamże, s. 133.

⁴² Pytania dotyczyły także umiejętności słuchania Słowa Bożego. Por. tamże, s. 23, 50, 134.

⁴³ Polega ono najczęściej na rozwinięciu lub wyjaśnieniu myśli zawartej w cytacie biblijnym, analizie tematycznej. Autorzy podręcznika proponują samodzielne poszukiwanie fragmentów Ewangelii

Dużym walorem formacji biblijnej w proponowanym podręczniku jest bogaty przekrój ksiąg biblijnych, z którymi mogą zapoznawać się uczniowie. Ciekawostką może być m.in. odwołanie się do najkrótszej księgi Pisma św.⁴⁴.

3. Podręcznik poznański *Słowo Boga jest blisko Ciebie* pod redakcją D. Jackowiak i J. Szpeta⁴⁵

W roku 2000 na rynku katechetycznym pojawił się nowy podręcznik do pierwszej klasy gimnazjum zredagowany pod kierunkiem ks. prof. Jana Szpeta z archidiecezji poznańskiej oraz Danuty Jackowiak, zatytułowany *Słowo Boga jest blisko Ciebie*⁴⁶. Pakiet edukacyjny składa się również z podręcznika ucznia oraz przewodnika metodycznego wpinanego w segregator. Format podręcznika ucznia jest zbliżony do A4 i posiada atrakcyjną szatę graficzną. Katechizm zawiera 55 katechez nie podzielonych na rozdziały. Autorzy podręcznika nadali mu formę, która może przypominać kolorowe magazyny młodzieżowe, gdzie więcej przestrzeni zajmuje dynamiczne zdjęcie lub rysunek, niż sam tekst. Zrezygnowano w nim nawet z numeracji stron. Kształtując w taki sposób szatę edytorską autorzy zatroszczyli się o ujęcie treści w formę skrótu, który ma pobudzić czytelnika do myślenia, zaskoczyć czy wręcz zadziwić. Istotnymi elementami katechez są: temat – tytuł, element wprowadzenia w problem; rozwinięcie zagadnienia; „słowa kluczowe” zawierające wyjaśnienia i definicje kluczowych wyrażen; pytania do ucznia; „zatrzymaj się” prezentujące cytaty biblijne, przysłowia bądź wypowiedzi znanych ludzi oraz ilustracje⁴⁷. Temu stylowi odpowiada także przewodnik metodyczny, który skrótkowo nakreśla przebieg jednostki katechetycznej bez wyszczególniania odrębnych etapów, pozostawiając tym samym więcej miejsca inwencji katechetów. Tak nakreślona koncepcja podręcznika ma oczywiście swoje odbicie w konkretnych rozwiązaniach metodyki biblijnej.

Redaktorzy poznańskiego katechizmu wykorzystali w nim fragmenty zaczerpnięte z 33 ksiąg Pisma św. (ze Starego Testamentu – 12 i z Nowego Testamentu

do danego tematu; odczytywanie przesłania moralnego Biblii; określanie gatunków literackich wybranych fragmentów; redagowanie w oparciu o podany fragment własnej wersji dialogu z Bogiem. Zob. tamże, s. 46, 51, 56, 60, 96, 179, 222, 324; *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.u., s. 62, 120.

⁴⁴ Zob. *Jezus Chrystusa objawia prawdę...*, P.m., s. 120.

⁴⁵ *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.u.; *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.m.

⁴⁶ Kolejne tytuły tej serii podręcznikowej do gimnazjum brzmiały: *Wolni przez miłość. Druga klasa gimnazjum*, Poznań 2000; *Żyjąc z innymi dla innych. Trzecia klasa gimnazjum*, Poznań 2001.

⁴⁷ Zob. *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.m., s. 3.

– 21⁴⁸). Ogółem teksty biblijne pojawiają się 94 razy w 54 katechezach⁴⁹. Najczęściej stosowaną metodą egzegetyczną pozostaje odczytanie fragmentu Pisma św. i pogadanka na podstawie pytań – 21 razy (katechezy 3, 5, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 27, 32, 37, 39, 41, 42, 43, 52, 53, 54 i 55⁵⁰). Przybierała ona zarówno formę pracy indywidualnej, jak i w grupach. W 12 katechezach odpowiednio wybrane fragmenty Pisma św. stanowiły element podsumowania zadania dydaktycznego wykonywanego przez uczniów (katechezy 11, 20, 21, 25, 28, 31, 34, 36, 38, 46, 50 i 51⁵¹). Prezentowane teksty biblijne spełniały rolę odpowiedzi Boga na pytania i poszukiwania człowieka. Dalszymi przykładami metod egzegetycznych są: nadawanie alternatywnych tytułów dla perykop biblijnych (katechezy 20, 48 i 49⁵²), minikonkurs (katechezy 10, 19 i 20⁵³), porównywania tekstów (katechezy 26 i 46⁵⁴), rozpoznawania gatunków literackich w Pismie św. (katechezy 9 i 13⁵⁵), stawiania jak największej liczby pytań do danego fragmentu Pisma św. (katecheza 40⁵⁶), metoda „słowa-klucze” (katecheza 44⁵⁷) oraz odczytanie tekstów biblijnych w językach łacińskim, greckim i hebrajskim (katecheza 10⁵⁸). W podręczniku ucznia zostały zastosowane 24 cytaty biblijne, które wzbogacały przekaz słowa Bożego (katechezy 2, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 16, 17, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 30, 32, 35, 37, 38, 45, 50, 51 i 53⁵⁹).

Do kategorii metod ilustrujących można zaliczyć analizę tekstu biblijnego powiązaną z obrazem – 5 razy (katechezy 2, 26, 29, 47 i 53⁶⁰) oraz pantomimę (katecheza 45⁶¹). Metodami biblijnymi o charakterze egzystencjalnym obecnymi

⁴⁸ Użyto fragmentów następujących ksiąg Starego Testamentu: Rdz, Wj, Pwt, Sdz, 2 Krn, Ps, Prz, Pnp, Mdr, Syr, Iz, Jr; oraz Nowego Testamentu: Mt, Mk, Łk, J, Dz, Rz, 1 Kor, 2 Kor, Ga, Ef, Flp, 1 Tes, 2 Tes, 2 Tm, Hbr, Jk, 1 P, 2 P, 1 J, Ap.

⁴⁹ Jedynie katecheza 7 zatytułowana „Matka usłyszysz zawsze...” pozbawiona jest bezpośredniego zastosowania Pisma św. Zob. *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.m., s. 19.

⁵⁰ Por. tamże, s. 13, 15, 32, 34, 36, 37, 39, 47, 49, 51, 56, 64-65, 72, 76, 79, 81, 82, 97-99, 102-103.

⁵¹ Por. tamże, s. 26, 44, 45, 52, 57, 62, 67, 70, 74, 89, 94 i 96.

⁵² Zob. *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.m., s. 44, 92-93.

⁵³ W katechezie 10 – konkurs na zacytowanie największej liczby tekstów biblijnych, w 19 – na wyliczenie czynów Jezusa względem potrzebujących i w 20 – na wyliczenie autorów listów apostoelskich. Zob. tamże, s. 23, 41, 43.

⁵⁴ Por. tamże, s. 55, 88.

⁵⁵ Por. tamże, s. 22, 30.

⁵⁶ Por. tamże, s. 77.

⁵⁷ Por. tamże, s. 86.

⁵⁸ Por. tamże, s. 24-25.

⁵⁹ Nie podaję numeracji odpowiednich stron z uwagi na brak paginacji podręcznika ucznia.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 11, 54, 59, 90, 99.

⁶¹ Por. tamże, s. 87.

w podręczniku poznańskim są: refleksja modlitewna w oparciu o Pismo św. – 11 razy (katechezy 1, 4, 8, 20, 28, 29, 37, 45, 47, 49 i 55⁶²) oraz rachunek sumienia nawiązujący do Biblii – 3 razy (katechezy 4, 32, 45⁶³). Ponadto w katechezie 23⁶⁴ zostało zaproponowane ćwiczenie polegające na odnajdywaniu tekstów Pisma św. na podstawie wskazanych skrótów. Praca z Pismem św. jako część zadania domowego pojawia się w katechezie 6⁶⁵.

Propozycja formacji biblijnej zawarta w podręczniku poznańskim posiada dużą różnorodność wprowadzonych metod pracy. Dzięki nim uczeń może poznać wiele sposobów pracy z Biblią. Docenić należy także umieszczenie w podręczniku ucznia w części nazwanej „słowa klucze” wyjaśnień wielu pojęć, wyrażań i nazw ułatwiających lekturę Pisma św.⁶⁶. Zamieszczone w katechizmie liczne rysunki, mapy i schematy graficzne, a także ciekawie dobrane fragmenty komentarzy biblijnych uprzystępniają podstawową wiedzę biblijną. Na uwagę zasługuje choćby sposób przybliżenia kontekstu kulturowego i historycznego życia Abrama w Ur chaldejskim, które opuścił udając się do Ziemi Obiecanej⁶⁷.

4. Próba podsumowania i wnioski

Analizowane podręczniki dostarczają bogatego i zróżnicowanego materiału badawczego. Uważna lektura kolejnych podręczników pozwala zauważyć znaczące różnice w strategii metodycznej przyjętych przez autorów. Podręcznik krakowski spełnia rolę podstawowego narzędzia pracy ucznia na lekcji, dlatego zawiera on nie tylko opracowanie określonego zagadnienia, ale także szereg ćwiczeń i zadań do wykonania przez ucznia. Uproszczając można stwierdzić, że jest to podręcznik i zeszyt ćwiczeń w jednym. Opracowanie radomskie ma kształt klasycznego podręcznika, który zawiera uporządkowany i stosunkowo obfity materiał treściowy. Dzięki temu uczeń może samodzielnie analizować dane zagadnienie lub przygotować się do powtórzenia wiadomości. Z kolei podręcznik poznański oddziałuje na wyobraźnię ucznia ciekawą stroną graficzną i syntetycznie podanym materiałem źródłowym.

⁶² Por. tamże, s. 9, 14, 20, 44, 57, 59, 73, 87, 90, 93, 103.

⁶³ Por. tamże, s. 14, 65 i 87.

⁶⁴ Por. tamże, s. 50.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 18.

⁶⁶ Dla przykładu można wymienić następujące określenia – Biblia, objawienie (katecheza 8); natchnienie, rodzaj literacki (katecheza 9) hermeneutyka biblijna, interpretacja biblijna, tradycja (katecheza 10). Zob. *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.u., b. s.

⁶⁷ Zobacz – Katecheza 15 w *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.u. Por. *Słowo Boga jest blisko Ciebie*, P.m., s., s. 22.

Pomimo znaczących różnic gdy chodzi o profil metodyczny poszczególnych podręczników ciekawe wnioski można zaobserwować dokonując zestawienia metod biblijnych. Prezentowane wyniki mogą nam pokazać główne preferencje metodyczne w zakresie formacji biblijnej w katechezie.

	„Szukam Was” red. W. Kubik	„Jezus Chrystus objawia prawdę...” red. S. Łabendowicz	„Słowo Boga jest blisko Ciebie” red. J. Szpet, D. Jackowiak
liczba jednostek	58	61	55
jednostki bez odniesienia do Pisma św.	6	0	1
liczba wykorzystanie Pisma św.	96	135	94
liczba cytowanych ksiąg Starego Testamentu	15	21	12
liczba cytowanych ksiąg Nowego Testamentu	16	19	21
liczba cytowanych ksiąg Pisma św.	31	40	33
metody egzegetyczne			
pogadanka	26	56	21
analiza porównawcza	9	1	1
Biblia w podsumowaniu pracy uczniów	–	–	12
praca z tabelą	8	2	–
inne metody (rodzaje) i ilość	(6) 8	(1) 1	(7) 13
razem (rodzaje) i ilość	(9) 51	(4) 60	(10) 47
metody ilustrujące			
z użyciem obrazu	5	1	5
drama	4	–	1
razem (rodzaje) i ilość	(2) 9	(1) 1	(2) 6
metody egzystencjalne			
modlitwa	14	8	11
rachunek sumienia	1	3	3
metoda słoneczka		1	
razem (rodzaje) i ilość	(2) 15	(3) 12	(2) 14
inne formy pracy z Pismem św.			
dotatkowe cytaty biblijne	5	18	24
praca domowa z Pismem św.	14	10	1
praca dla chętnych z Pismem św.	11	–	–
plansze z Pismem św.	–	9	–
zapis fragmentu z Pisma św. w zeszytcie	–	9	–
razem (rodzaje) i ilość	(3) 20	(4) 46	(2) 25

Tab. Zestawienie ilościowe form pracy z Biblią zastosowanych w analizowanych podręcznikach do pierwszej klasy gimnazjum.

Podstawowym spostrzeżeniem, jaki jawi się w świetle dokonanego zestawienia, jest wysoki wskaźnik ilościowy obecności Biblii w katechezie. Biorąc pod uwagę przedstawione dane można stwierdzić, że na jednej katechezie Pismo św. wykorzystywane jest średnio 2 razy. W analizowanych podręcznikach dominuje metoda pogadanki połączona z pracą nad tekstem biblijnym na podstawie pytań, która w sumie pojawia się aż 103 razy. W zdecydowanej przewadze pozostaje cała kategoria metod egzegetycznych, które w kilkunastu wariantach zostały zaproponowane przez autorów aż 158 razy. Na drugim miejscu gdy chodzi o liczbę występowania można umieścić metody egzystencjalne obecne 41 razy w omawianych podręcznikach. Metody ilustrujące teksty biblijne wykorzystano w sumie we wszystkich podręcznikach zaledwie 16 razy. Proporcje występowania określonych rodzajów jednoznacznie wskazują, że podstawowe cele obecności Pisma św. na katechezie plasują się na poziomie poznawczym. Biblia jawi się zatem jako źródło poznania Boga i Jego woli, a także klucz do zrozumienia różnych dziedzin życia człowieka oraz porządku panującego z świecie. Uplasowanie na drugim miejscu metod egzystencjalnych podkreśla zastosowanie słowa Bożego w osobistym dialogu Boga z człowiekiem, choć w zestawieniu ich wykorzystanie jest czterokrotnie mniejsze od użycia metod egzegetycznych. Najmniejszą grupę metod biblijnych zastosowanych w badanych podręcznikach stanowią metody ilustrujące. Ich jedynie 16-krotne występowanie może wynikać z tego, że spełniają one rolę pomocniczą w stosunku do metod egzegetycznych i wymagają dodatkowych przygotowań.

Na podstawie zaprezentowanego zestawienia uzasadniony wydaje się być postulat wzmocnienia zastosowania metod biblijnych o charakterze egzystencjalnym oraz ilustrującym. Przemawiają za nim nie tylko podane wyżej cyfry. Żyjemy w świecie obrazu, w którym słowo Boga często ginie w szumie informacyjnym. Stąd ważną rolę w formacji biblijnej mogą odegrać zwłaszcza metody oparte na bibliodramie, ponieważ dzięki nim uczeń uczy się utożsamiać z bohaterami biblijnymi, otwiera się na konfrontacje z ich światem przeżyć i emocji, a ostatecznie lepiej odczytuje sens zbawczego działania Boga⁶⁸. Zalecenie urozmaicania warsztatu pracy z Biblią w zakresie metod ilustrujących, a także egzystencjalnych i egzegetycznych nie tylko ma służyć uatrakcyjnianiu procesu dydaktycznego. Praca nauczyciela obciążona jest ryzykiem popadania w pewne schematy. Poszukiwanie nowych metod i sposobów przekazu orędzia biblijnego może pozwolić na zachowanie odpowiedniej skuteczności.

⁶⁸ Podobny postulat sformułowany pod adresem podręczników do religii dla młodzieży gimnazjalnej pod red. Z. Marka. Zob. A. ZELLMAN, *Propozycje pracy z Pismem Świętym...*, art. cyt., s. 102-103.

Analiza prezentowanych podręczników pozwala na wysnuć spostrzeżeń jeszcze innego gatunku. Należy bowiem zaznaczyć, iż formacja biblijna domaga się przekazania określonej wiedzy na temat Pisma św., a także wyposażenia uczniów w umiejętności pozwalające na samodzielną lekturę tej najważniejszej dla chrześcijan Księgi⁶⁹. W tym wypadku trudniej jest opisać za pomocą cyfr obecność tego rodzaju formacji w badanych podręcznikach, jednak ogląd ogólny pozwala dostrzec potrzebę jego dowartościowania. Prezentowane podręczniki w różnym stopniu uwzględniają to zadanie. Najbogatszą propozycję formułują podręczniki krakowskie⁷⁰.

Zarówno przed autorami podręczników do nauki religii, jak i samymi katechetami, jako podstawowe wyzwanie w dziedzinie formacji biblijnej uczniów staje dokonywanie wyboru odpowiednich metod. Musimy też pamiętać, że formacja biblijna w podręcznikach nie jest i nie może być wydzielona spośród innych wymiarów edukacji katechetycznej. Stąd realizacja formacji biblijnej zawsze będzie podporządkowana podstawowym celom programu nauczania religii w szkole. Jednak świadomość wagi tego wymiaru formacji winna stale uwrażliwić zarówno katechetów, jak i autorów nowych podręczników do religii.

⁶⁹ Zakres niezbędnej wiedzy biblijnej jest stosunkowo szeroki, jednak powinien obejmować choćby elementy zarówno wiedzy dotyczącej struktury Pisma Świętego, historii powstania, autorów, natchnienia, gatunków literackich, a ponadto kontekstu kulturowego, historycznego i geograficznego. Por. W. PIKOR, *Hermeneutyka biblijna w katechezie...*, art. cyt., s. 4-20.

⁷⁰ Jak już powyżej zaznaczono, szereg ciekawych sugestii w tym względzie zawiera punkt podręcznika ucznia zatytułowany „Jeśli chcesz?”. Przykładami metod służących wychodzeniu w osobisty kontakt ze słowem Bożym najczęściej proponowanych w analizowanych podręcznikach są modlitwy oparte na Biblii czy rachunek sumienia.

KS. WOJSŁAW CZUPRYŃSKI

DOWARTOŚCIOWANIE FORMACYJNEJ FUNKCJI SŁOWA BOŻEGO W MYŚLI I DZIELE KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO

Inspiracje płynące z posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* można wyrazić w trzech hasłach: (1) odkryć na nowo Słowo Boże jako źródło nieustannej odnowy Kościoła, (2) promować animację biblijną duszpasterstwa, (3) być świadkami Słowa. Lektura dokumentu przywodzi na myśl wielkiego teologa, który w trosce o dowartościowanie formacyjnej funkcji słowa Bożego nie zatrzymał się tylko na teoretycznych rozważaniach, ale równolegle podejmował poszukiwanie praktycznych zastosowań. Choć upłynęło już ponad czterdzieści lat od momentu, kiedy Założyciel Ruchu Światło-Życie formułował swoje tezy, one nie tylko nic nie straciły ze swojej aktualności, ale stały się jeszcze bardziej dobitnym potwierdzeniem jego szczególnych umiejętności odczytywania znaków czasu i ponadczasowego postrzegania eklesjalnej rzeczywistości. Warto przytoczenia są słowa, które o ks. F. Blachnickim wypowiedział K. Misiaszek: „[Blachnicki – W. Cz.] wciąż stawiał pytania, takie, które dzisiaj nie tylko wydają się być aktualne, ale wręcz zadziwiają swoją trafnością i celnością, głębokim teologicznym i eklesjalnym rozumieniem natury katechezy i odwagą myślenia”¹. Analiza tekstu adhortacji *Verbum Domini* powyższą konstatację dobitnie potwierdza.

Ks. F. Blachnicki jako wnikliwy obserwator zachodzących przemian w bardzo trafny sposób przewidywał wyzwania, przed jakimi stanie Kościół w niedalekiej przyszłości. Wielkim darem jest bogactwo jego teoretycznych przemyśleń i praktycznych inicjatyw, które formułował i podejmował przede wszystkim w perspektywie przyszłości. W zgodzie z zasadami metodologii pastoralnej tworzył swoją koncepcję katechezy, przede wszystkim w oparciu o Objawienie i naukę Kościoła, którą nakładał na istniejącą rzeczywistość i formułował wnioski praktyczne. W podręczniku *Katechetyka fundamentalna* od katechezy domagał się przede wszystkim budzenia i pogłębiania wiary, także z tej racji, że dostrzegał

¹ K. MISIASZEK, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor odnowy katechetycznej*, w: *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 73.

sytuację niewiary, brak poczucia obecności Boga w codziennym życiu². Za najbardziej właściwą uważał katechezę kerygmatyczną, gdyż tkwi w niej siła otwierania katechizowanego na misterium wiary, a za pierwszorzędną metodę rozważanie Pisma Świętego i celebracje liturgiczne³.

Nie deprecjonując zbawczej roli sakramentów, Blachnicki przyznawał prymat wierze. Uprzywilejowaną pozycję wiary względem sakramentów uzasadniał faktem, że sakramenty zakładają wiarę, która także warunkuje ich skuteczność⁴. Wiara, stanowiąc niezbędny fundament osobowej relacji z Bogiem, jest zatem głównym celem duszpastersko-katechetycznej posługi Kościoła⁵.

Blachnicki, który nigdy nie zatrzymywał się na etapie teoretycznych rozważań, także w wymiarze duszpasterskiej praktyki uczynił słowo Boże najważniejszym faktorem chrześcijańskiej formacji i fundamentem programu kształtowania dojrzałego chrześcijanina. Postulaty sformułowane na płaszczyźnie naukowej konsekwentnie urzeczywistniał w ramach Ruchu Światło-Życie. Zasada *Światło-Życie*, stanowiąca podstawowy postulat metodyczny pedagogii *Nowego Człowieka*, w sposób organiczny łączy się z przepowiadaniem. Słowo Boże jest jednym ze źródeł *światła*, określającym koncepcję życia i zasady postępowania. W praktyce postulat podporządkowania życia wymogom *światła* jest w pracy wychowawczej urzeczywistniany przez bogate wykorzystanie słowa Bożego. W pracy formacyjnej w ramach Ruchu Światło-Życie Blachnicki zastosował szereg form rozważania Pisma św. Są to: *rozmowa ewangeliczna*, *ewangeliczna rewizja życia*, *krag biblijny*, *namiot spotkania*, *słowo życia*⁶.

Rozmowa ewangeliczna jest grupową metodą pracy z tekstem, wykorzystywaną w ramach rekolekcji wakacyjnych oraz formacji całorocznej. Jej istotą jest rozważanie i interpretacja tekstu biblijnego w świetle posiadanej wiedzy religijnej oraz poszukiwanie praktycznych implikacji dla chrześcijańskiego życia.

² F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna. Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego t. 2*, red. M. Marczewski, Warszawa 2006, s. 100-101.

³ Tenże, *Problemy metody w katechezie kerygmatycznej*, Kat 10 (1966) nr 6, s. 208-213.

⁴ F. Blachnicki podkreślał, że przepowiadanie słowa Bożego posiada moc zbawczą. Zauważał, że na skutek reformacji odrzucającej obiektywną skuteczność sakramentów, Kościół katolicki skoncentrował się na ich obronie, zaniedbując tym samym troskę o przepowiadanie, świadomość jego miejsca i roli w dziele zbawczym. F. BLACHNICKI, *Kerygmatyczna odnowa katechezy* (Zorientowanie w problematyce), t. 1: *Pisma katechetyczne ks. Franciszka Blachnickiego*, red. M. Marczewski, Warszawa 2005, s. 111.

⁵ Tamże, s. 93-94.

⁶ M. OSTROWSKI (red.), *Podstawy formacji służby liturgicznej i Ruchu Światło-Życie. Pomoce dla animatorów*, Kraków 2000, s. 13.

Metoda ta zawiera w sobie element osobistej refleksji oraz dzielenie się przemyśleniami w sposób angażujący wszystkich uczestników spotkania⁷.

Ewangeliczna rewizja życia jest rodzajem konfrontacji własnego życia z wymaganiem Słowa Bożego. Metoda ta stanowi cenną propozycję w pracy formacyjnej z młodym człowiekiem, który stawia pierwsze poważne pytania dotyczące wiary, sensu życia, moralności i poszukuje wyjaśnienia wielu konkretnych problemów rodzących się w okresie adolescencji. Spotkanie formacyjne prowadzone według tej metody opiera się na schemacie określonym w trzech pojęciach: *widzieć*, *osądzić*, *działać*. W części *widzieć* grupa omawia temat będący przedmiotem spotkania, dzieląc się swoimi własnymi spostrzeżeniami i poglądami. W części *osądzić* sięga do tekstów Pisma Świętego lub dokumentów Kościoła, aby w ich świetle dokonać oceny podjętego na spotkaniu zagadnienia. Część *działać* ma prowadzić do podjęcia konkretnych decyzji⁸. Blachnicki korzysta tu z metody, która rozwinęła się w środowiskach francuskiego JOC (Jeuneuse Ouvrière Chrétienne) i niemieckiego CAJ (Christliche Arbeiter-Jugend Deutschlands), a opiera się na rozmowie, dyskusji w określonych grupach nad tekstami ewangelicznymi, z których wyprowadza się wnioski dla chrześcijańskiego życia⁹.

Kolejna metoda – *krag biblijny* jest rodzajem dyskusji, która przebiega według określonego porządku. Spotkanie rozpoczyna się od ogólnego wprowadzenia w zagadnienie. Dalszym etapem jest analiza tekstu z wykorzystaniem prostych form biblijnej egzegezy. Całość kończy się syntezą, której owocem jest sformułowanie, w oparciu o analizowane teksty, konkretnych zasad życia chrześcijańskiego¹⁰. Szczególnym etapem biblijnej formacji jest program „11 kręgów biblijnych”, który jest realizowany bezpośrednio po Oazie Drugiego Stopnia. Jego głównym celem jest wdrożenie uczestników oazowej formacji do stałej praktyki rozważania tekstów niedzielnej liturgii słowa. Na treść kolejnych spotkań składają się podstawowe prawdy objawienia: konsekwencje grzechu człowieka, obecność Boga w historii Izraela, etapy rozwoju objawienia¹¹.

Namiot spotkania jest formą osobistej modlitwy, w miarę możliwości połączonej z nawiedzeniem Najświętszego Sakramentu, aby podjąć z Bogiem rozmowę „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (por. Wj 33,7-11).

⁷ Podręcznik *Oazy Nowego Życia I stopnia, część A – ogólna*, [Krościenko nad Dunajcem] 1981, s. 38.

⁸ M. OSTROWSKI, *Podstawy formacji...*, dz. cyt., s. 35.

⁹ Zob. <http://biblia.wiara.pl/doc/423095.Rodzina-szkola-Slowa-Bozego/3>, stan z 15.12.2011.

¹⁰ F. BLACHNICKI, *Oaza Nowego Życia II stopnia. Podręcznik. Część A – ogólna*, Krościenko 1986, s. 65-66.

¹¹ Tenże, *Wprowadzenie w Biblię jako historię zbawienia. 11 kręgów. Konspekty animatora*, Lublin 1994, s. 1-2.

Istotnym elementem tej metody jest osobiste, modlitewne studium Pisma Świętego. Spotkanie ze słowem Bożym warunkuje bowiem owocne spotkanie i dialog z Chrystusem Eucharystycznym¹². Natomiast ostatnia z prezentowanych metod, *słowo życia*, jest egzystencjalną refleksją nad fragmentem Pisma Świętego (np. czytania liturgiczne z danego dnia), której celem jest odnalezienie ważnego przesłania, stanowiącego rodzaj chrześcijańskiego programu podążania ku świętości¹³.

Wszystkie powyższe metody mają służyć podejmowaniu nieustannego wysiłku kształtowania swojego życia wedle wymagań słowa Bożego. *V Drogowskaz Nowego Człowieka*¹⁴ brzmi: „Słowo Boże stanie się dla mnie światłem życia, jeżeli będę podejmował stały wysiłek zachowania go, pójścia za nim i czynienia go słowem życia; chcę karmić się nim jak najczęściej szczególnie poprzez osobiste i wspólne z braćmi studiowanie Pisma Świętego”¹⁵. Blachnicki podkreślał, że wypracowanie właściwej postawy wobec słowa Bożego jest fundamentem nowego życia i główną regułą praktyczną postępowania *Nowego Człowieka*¹⁶.

Stwierdzić trzeba, że na początkowym etapie promowania idei odnowy kerygmatycznej w Polsce, Blachnicki, jako gorący rzecznik takiego ujęcia katechezy, pozostawał osamotniony¹⁷. Z wyraźnym zażenowaniem wskazywał przykłady zastoju polskiej myśli katechetycznej. Wymownym potwierdzeniem takiej oceny był program odbywającej się w 1960 r. w Tarnowie Ogólnopolskiej Konferencji Katechetycznej dla Wizytatorów Nauczania Religii, Profesorów Katechetyki i Instruktorów Katechetycznych. W żadnym z referatów, w najmniejszym nawet stopniu, nie znalazły się zagadnienia kerygmatycznej odnowy katechezy. Jest to tym bardziej zastanawiające, że w tym samym czasie odbywał się Międzynarodowy Kongres Misyjno-Katechetyczny w Eichstätt, który bardzo wyraźnie

¹² Tenże, *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik. Część A – ogólna*, Krościenko 1981, s. 38.

¹³ W *Liście do Rodzin* F. Blachnicki dawał bardzo konkretne wskazania: „W niedzielę, najlepiej po wspólnym obiedzie lub innym posiłku, ojciec lub matka zachęcają wszystkich, aby przez chwilę przypomnieć sobie treść usłyszanego w kościele słowa Bożego, próbując potem odpowiedzieć na pytanie: jakie słowo moglibyśmy uczynić w tym tygodniu w naszej rodzinie „słowem życia” starając się je zrealizować, poddać się jego wymaganiom? (Można zaproponować sformułowanie tego „słowa życia” na piśmie). (...) Można je wywiesić w domu na widocznym miejscu, w ciągu tygodnia często wracać do niego przy wspólnej modlitwie i okazjnych rozmowach. Tenże, *„Słowo życia” w rodzinie*, w: *Domowy Kościół. List do wspólnot rodzinnych* (skrót: LDK), 1/1975 [wydanie zebrane], t. 1, Kraków 2003, s. 59-60.

¹⁴ *Drogowskazy Nowego Człowieka* streszczają podstawowe zasady życia członków Ruchu Światło-Życie, nakreślają ideał życiowy, a zarazem wyznaczają zakres osobistej pracy uczestnika oazowej formacji.

¹⁵ Tenże, *Rozmowy ewangeliczne kroku piątego – słowo Boże*, w: LDK, t. 3, s. 29.

¹⁶ Tamże, s. 30.

¹⁷ M. MAJEWSKI, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 37.

i jednoznacznie wskazał program odnowy katechezy ukierunkowanej na dowartościowanie w przekazie katechetycznym Słowa Bożego¹⁸. Natomiast o szerokim i czynnym zaangażowaniu Blachnickiego w dzieło popularyzacji idei kerygmatycznej odnowy świadczą liczne referaty, które wygłosił w wielu miejscach Polski. Jego koncepcja katechezy nie zawsze była przyjmowana i akceptowana. M. Majewski, wspominając osobę i dzieło Blachnickiego, potwierdził ten fakt: „Swoimi wystąpieniami nie tylko zapoznawał z podstawami biblijnymi i liturgicznymi katechezy, ale przede wszystkim przelewał na innych własne przekonanie o jej słuszności i mobilizował do koniecznej praktyki w tym kierunku. Ta zdecydowana praca w kierunku odnowy katechezy, jej związanie z Pismem Świętym i liturgią w środowisku Kościoła, zdobywała stopniowo zwolenników, ale też wyostrzała zdecydowaną grupę przeciwników, katechetów dydaktyków”¹⁹.

W proponowanej katechezie kerygmatycznej ks. F. Blachnicki wciąż akcentował, że jej podstawowym celem jest budzenie wiary. To zadanie może być zrealizowane w takim stopniu, w jakim katecheza stanie się rzeczywistą formą przepowiadania słowa Bożego, tzw. *kerygmy*²⁰. Na tę zależność wiary od przepowiadania wskazywał powołując się na słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? (...) Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,14.17). Stwierdzenie, że katecheza jako rodzaj przepowiadania słowa Bożego ma prowadzić do wiary, w sposób naturalny wyznacza potrzebę dowartościowania w katechetycznej formacyjnej funkcji słowa Bożego.

Blachnicki rozumiał katechezę jako jedną z funkcji w całokształcie posługi zbawczej Kościoła. Dlatego także postulat dowartościowania formacyjnej funkcji słowa Bożego wyprowadził z ogólnej teologii duszpasterstwa. Ponieważ, jak uzasadniał, zbawienie polega na zjednoczeniu z Bogiem przez osobową miłość, zadaniem katechezy jest „umożliwienie, aktualizowanie i ułatwienie spotkania osobowego między Bogiem a człowiekiem”²¹. Kolejną ważną tezą było stwierdzenie, że katecheza tylko wtedy stoi w służbie spotkania człowieka z Bogiem, gdy ma zasadniczy charakter przepowiadania

¹⁸ F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 102.

¹⁹ M. MAJEWSKI, *Koncepcja katechezy w ujęciu ks. dra hab. Franciszka Blachnickiego*, w: *Gorliwy apostoł wewnętrznej odnowy człowieka. Materiały z sympozjum poświęconego Założycielowi Ruchu Światło-Życie. Lublin 5-6 X 1987*, [Krościenko] 1988, s. 21.

²⁰ F. BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna, cz. 1: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 117-137.

²¹ Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 157.

słowa Bożego²². Zwracał także uwagę, że przepowiadaniu nie można w przesadny sposób przypisać budzenia aktu wiary. Ta bowiem jest w swej istocie relacją i osobowym wydarzeniem między Bogiem i człowiekiem. Przepowiadanie pełni zatem rolę służebną wobec tej relacji i stanowi rodzaj przygotowania i otwarcia człowieka na dar objawiającego się w swoim słowie Boga²³. Jednocześnie, powołując się na F. K. Arnolda, Blachnicki przestrzegał, by kościelnej funkcji przepowiadania słowa nie utożsamiać z naturalnym oddziaływaniem za pomocą słowa na ludzki umysł, uczucia i wolę. Przepowiadanie słowa Bożego jest w istocie «kanałem» łaski, która może być przyjęta lub odrzucona wolnym aktem ludzkiego wyboru²⁴. Pisał o tym w następujący sposób: „Za pośrednictwem katechezy Bóg w swoim słowie ma stanąć wobec człowieka, dając mu poznać się, ale w taki sposób, żeby to poznanie nie zniewoliło człowieka, lecz miało charakter celu skierowanego do jego wolności”²⁵. Tym samym trzeba odrzucić formułę katechezy, które opiera się jedynie na naturalnych zdolnościach i środkach człowieka.

W tak wyznaczonej perspektywie myślenia o katechezie, która ma być narzędziem słowa Bożego, pierwszorzędnym jej podmiotem staje się Bóg w swoim słowie. Katecheta nie może zatem przesłaniać sobą słowa Bożego. Przeciwnie, jest on sługą i świadkiem słowa Bożego, a całe jego posłannictwo powinno być tego wyrazem²⁶. Wszelkie wskazania dotyczące stałej formacji katechetów i ich osobistej troski o własne życie duchowe mają swoje najgłębsze uzasadnienie w tym, czym ze swej natury jest katecheza. „Katecheta musi być sługą słowa Bożego i świadkiem tego słowa. Zadaniem jego jest świadczyć o tym, co sam wewnątrz widzi i przeżywa w wierze. Katecheta musi w sobie przeżyć spotkanie z Bogiem w Jego słowie, aby mógł skutecznie świadczyć o tym spotkaniu wobec innych. Katecheta ma być więc nie tyle nauczycielem, co świadkiem i prorokiem. (...) Tutaj ma zastosowanie prawo, że tylko ten, kto sam jest rozbudzony jako osoba i przeżywa coś z osobowym, wewnętrznym zaangażowaniem, może aktualizować u innych personalistyczne reakcje i postawy”²⁷.

Z faktu ścisłego powiązania przepowiadania z funkcją budzenia wiary wynikają także ważne implikacje dla praktyki głoszenia słowa Bożego. Blachnicki zwracał uwagę, że przepowiadanie, choć zawiera elementy racjonalnej apologetyki, nie może być utożsamione z teologicznym wykładem. Przepowiadanie nie

²² Tamże.

²³ Tenże, *Kerygmatyczna odnowa katechezy...*, dz. cyt., s. 109.

²⁴ Tamże, s. 114.

²⁵ Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 157.

²⁶ Tamże, s. 128.

²⁷ Tamże. W innym miejscu F. Blachnicki pisał: „Ten kto katechizuje musi tkwić głęboko w Kościele swoją wiarą i egzystencją”. F. BLACHNICKI, *Kościół a katecheza*, Kat 11 (1967) nr 3, s. 100.

może też być zredukowane do moralnego pouczenia. Wskazania moralne, które powinny być częścią przepowiadania, mają jednak być ukazywane jako konsekwencja przyjęcia wiary. Jeżeli w katechezie i w przepowiadaniu nie zawsze postulat ten był realizowany, było to spowodowane, zdaniem Blachnickiego, jednostronnym racjonalizmem apologetycznym i moralizmem, jednymi z głównych przyczyn współczesnego kryzysu wiary i życia chrześcijańskiego²⁸. Postulował zatem, aby w ich miejsce, treścią przepowiadania uczynić *kerygmę*. Chodzi o taki rodzaj przepowiadania, w którym Bóg przez swoje słowo kieruje do człowieka wezwanie do wiary i nawrócenia.

Blachnicki zauważył, że choć kerygma w sensie ścisłym jest przepowiadaniem ewangelizacyjnym i jako taka wyprzedza katechezę, to jednak granica pomiędzy kerygmą i katechezą jest trudna do określenia. Przyjęcie personalistycznej koncepcji wiary implikuje bowiem obecność kerygmy w całym nurcie kościelnego przepowiadania. Wynika to z natury wiary. Także bowiem w przypadku dojrzałego i ugruntowanego w swej wierze chrześcijanina dokonuje się nieustanny proces nawrócenia i ciągła konieczność podejmowania decyzji wiary. Ostatecznie wyrażał pogląd, żeby pojęcie kerygmy rozszerzyć na przepowiadanie w ogóle²⁹.

Z przyjęcia personalistycznej koncepcji wiary wynika szereg postulatów pod adresem całej posługi zbawczej Kościoła, a w szczególności posługi katechetycznej. Dotychczasowa katecheza w swoich wysiłkach koncentrowała się na przekazywaniu określonego kompendium teologii dogmatycznej i rozwijaniu pojęć religijnych, nie będąc w stanie kształtować postawy wiary³⁰. W tej sytuacji istotna jest odpowiedź na pytanie: Jak przepowiadać, aby pomóc w urzeczywistnieniu osobowego spotkania człowieka z Bogiem? Blachnicki podkreślał, że zasadniczą treścią przepowiadania powinna być kerygma ukazująca żywego Boga, działającego w historii zbawczej, ale również Boga żywego, aktualnie obecnego i działającego w Kościele³¹. Dlatego domagał się, aby kerygma przedstawiała prawdy wiary „nie jako zespół dogmatów, ale w zarysie organicznym, z zaakcentowaniem prawd centralnych i koncentrowaniem wszystkich prawd wokół jednej idei czy rzeczywistości, czy to będzie Królestwo Boże, czy osoba Chrystusa, czy idea «Bóg w Chrystusie – zbawienie grzesznego świata». Dlatego musi cechować kerygmę przedstawienie prawd wiary w aspekcie zbawczo-aktualnym oraz praktycznym i pedagogicznym”³².

²⁸ Tenże, *Kerymatyczna odnowa katechezy...*, dz. cyt., s. 121.

²⁹ Tamże, s. 124.

³⁰ Tenże, *Katechetyka wczoraj i dziś*, Kat 13 (1969) nr 6, s. 245-246.

³¹ Tenże, *Duszpasterstwo a kerygma*, CTh 37 (1967) z. 3, s. 73-86.

³² Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 186.

W dziełach Blachnickiego spotykamy dwa rodzaje katechezy: *janową* i *pawłową*³³. Święty Jan apostoł i ewangelista w swoim przepowiadaniu odwoływał się do tego, co widział, co słyszał i czego dotykały jego ręce (1 J 1,1-3)³⁴. Była to zatem katecheza historyczna, skoncentrowana na przywołaniu i udowodnieniu faktu licznych cudów i nawróceń, których św. Jan był naocznym świadkiem. Święty Paweł natomiast centralną prawdą przepowiadania uczynił doświadczenie osobowego spotkania z Bogiem w momencie swojego nawrócenia pod Damaszkiem. To doświadczenie było tak silnym i realnym przeżyciem, że towarzyszyło św. Pawłowi do końca życia i ukształtowało jego teologię. Katecheza św. Pawła została zbudowana na fundamencie doświadczenia żywego Boga. Blachnicki formułował zarzut wobec katechetycznej praktyki, która zakładając wiarę katechizowanych ograniczyła się jedynie do jej uzasadnienia na drodze przedstawiania argumentów historycznych, społecznych i kulturowych. Taki rodzaj katechezy w kontekście dynamicznie dokonującego się procesu laicyzacji jest niewystarczający i domaga się koniecznego uzupełnienia o elementy katechezy *pawłowej*. „W naszej katechezie właściwie ograniczyliśmy się do świadectwa *janowego*. Rozbudowaliśmy apologetykę, argumenty. Cała katecheza, apologetyka, dogmatyka ciągle chce udowodnić, że Chrystus jest postacią historyczną, że Ewangelie są autentyczne, że Kościół jest prawdziwym Kościołem Chrystusa. (...) Przed dzisiejszym człowiekiem musi stanąć ktoś, kto mu powie, że Chrystus jest nie tylko postacią historyczną, ale Kimś żyjącym, Kto wchodzi w życie człowieka”³⁵.

Podkreślając wagę słowa Bożego w przekazie katechetycznym, stawiał także pytanie: od spełnienia jakich kryteriów zależy jego zbawcza skuteczność, to znaczy, „jakie warunki musi spełnić kościelne przepowiadanie, aby stało się słowem Bożym w słowie ludzkim?”³⁶. Pierwszym warunkiem, na jaki wskazywał, jest uczestnictwo przepowiadającego w posłannictwie Kościoła. Dzięki *misji* udzielonej przez władzę jurysdykcyjną Kościoła, nauczanie staje się kontynuacją misji Chrystusa. Drugim kryterium jest obecność w kościelnym przepowiadaniu substancji Słowa Bożego. Blachnicki stwierdzał, że katecheta „nie może głosić myśli swojej, lecz musi przyjąć od Boga treść tego, co głosi”³⁷. Dlatego głoszenie słowa Bożego jest organicznie powiązane ze świadectwem. Przepowiadający, jak podkreślał, musi „być świadkiem tego, co widział lub słyszał od Boga”³⁸.

³³ Autor używał sformułowania: „świadectwo typu janowego i typu pawłowego”. F. BLACHNICKI, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”*, w: *Charyzmat Światło-Życie. Teksty podstawowe*, red. F. Blachnicki, [Krościenko] 1987, s. 85.

³⁴ Zob. 1 J 1,1-3.

³⁵ F. BLACHNICKI, *Ewangelizacja w procesie budowania „nowej parafii”* ..., art. cyt., s. 85.

³⁶ Tenże, *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., dz. cyt., s. 126.

³⁷ Tamże, s. 127.

³⁸ Tamże.

Z powyższych analiz płyną istotne wnioski dla odnowy katechetycznej. Katecheza nie może polegać na prostym zabiegu popularyzacji teologicznej wiedzy i mechanicznego jej przekazywania, nawet wtedy, gdyby zastosowano w tym procesie najlepsze zdobycze dydaktyki, psychologii i pedagogii³⁹. F. Blachnicki, dostrzegając potrzebę obecności w katechezie gruntownego studium teologicznego, precyzował jednocześnie, że „musi to być studium nie czysto naukowe, intelektualne, lecz kontemplowanie tajemnic Objawienia w duchu nadprzyrodzonej wiary. Takie studium nada rumieńców życia katechezie”⁴⁰. Tym samym przeciwstawiał się koncepcji lokowania katechetyki w obszarze nauk psychologiczno-pedagogicznych. Definiował ją jako jedną z dyscyplin szczegółowych teologii pastoralnej, której przedmiotem jest posłannictwo zbawcze Kościoła, spełniane przez słowo⁴¹.

Wielkie nadzieje wiązał ks. F. Blachnicki z rozwojem nowych nurtów myśli teologicznej ukierunkowanych na wymiar pneumatologiczny, egzystencjalny, kerygmaticzny i chrystocentryczny. Stwierdzał, że ta nowa teologia musi się znaleźć u podstaw budowania nowej koncepcji katechizacji⁴². Szczególnie nowatorskim jego postulatem była sugestia wydzielenia w ramach katechetyki materialnej nowej dyscypliny teologicznej – kerygmatyki. Miałaby ona spełniać funkcję służebną wobec katechetyki. W tak określonym obszarze naukowej refleksji powinno przede wszystkim znaleźć się zagadnienie treści katechezy⁴³.

Podsumowując powyższe analizy stwierdzić trzeba, że ks. F. Blachnicki jako pierwszy wśród polskich teologów wykorzystał osiągnięcia tzw. ruchu odnowy kerygmaticznej w katechezie i stworzył spójną teorię katechezy, opracowując jej podstawy i zasady. Wszystkie najważniejsze elementy katechezy: natura, cel, podmiot i treść zostały organicznie powiązane i podporządkowane głoszeniu słowa Bożego, które jest dla niej perspektywą oraz źródłem dynamizmu i skuteczności. Jej treścią jest historia zbawienia trwająca od zarania dziejów, przez

³⁹ Nie oznacza to bynajmniej izolacji katechetyki od inspiracji i najnowszych zdobyczy myśli ludzkiej z obszaru psychologii i pedagogiki. W podręczniku *Katechetyka fundamentalna* czytamy: „Przemyślenie szczegółowe naszej katechizacji pod względem treści i metody z punktu widzenia personalizmu teologicznego, to wielkie zadanie, które będzie wymagało dużego nakładu pracy. Tutaj musi dojść do głosu psychologia i pedagogika personalistyczna. Te nauki zwłaszcza odsłonią etapy i prawa organicznego rozwoju osoby i wskażą jak zharmonizować teologiczne zasady personalistycznej katechezy z możliwościami recepcyjnymi katechumena na konkretnym etapie rozwoju i w określonych warunkach indywidualnych i środowiskowych”. F. BLACHNICKI, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt., s. 159-160.

⁴⁰ Tamże, s. 190.

⁴¹ Tenże, *Katechetyka fundamentalna*, CTh 39 (1969) z. 3, s. 76.

⁴² Tenże, *Katechetyka fundamentalna...*, dz. cyt. s. 190.

⁴³ Tamże, s. 191.

historię narodu wybranego, znajdująca swoje dopełnienie w osobistej relacji Boga z człowiekiem.

Jak zauważał M. Majewski, „w przeciwieństwie do katechezy dydaktycznej organizowanej od zewnątrz, katecheza kerygmatyczna ks. F. Blachnickiego jest zharmonizowana wewnętrznie. Oparta na silnych podstawach nadprzyrodzonych, przeniknięta rzeczywistością Słowa Bożego i liturgii, prowadzi do niezawodnych skutków rozwoju wiary personalnej i wspólnotowej”⁴⁴.

W czasach, kiedy niepokój budzi bardzo ograniczona skuteczność szkolnego procesu nauczania religii i dynamicznie poszerza się wśród uczniów i absolwentów szkół zjawisko ignorancji religijnej i coraz skromniejszy jest udział młodych w życiu Kościoła, propozycje Blachnickiego wymagają solidnego rozważenia. Współczesny model religijności wielu chrześcijan naznaczony niejasną i pozbawioną dociekliwości znajomością swej wiary w dużej mierze wydaje się konsekwencją ciągle tradycyjnego sposobu katechizowania, które bardziej jest skoncentrowane na przekazie koncepcji myślowych, aniżeli żywotności orędzia. Nie deprecjonując w niczym sugestii innych kierunków odnowy katechezy XX wieku (konieczność baczniejszego zwracania uwagi na potrzeby i uwarunkowania antropologicznego otwarcia na wiarę, uwzględnianie kontekstu obecnego czasu, w szczególności postępującej laicyzacji i pluralizmu), odnowa kerygmatyczna ma wielkie znaczenie dla katechetycznej refleksji i pozostaje zawsze aktualnym postulatem, gdyż – jak zauważa E. Alberich – powrót do Ewangelii jest ważny dla każdego rodzaju katechezy⁴⁵.

⁴⁴ M. MAJEWSKI, *Koncepcja katechezy...*, dz. cyt., s. 27.

⁴⁵ E. ALBERICH, *Katecheza kerygmatyczna*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 424.

KS. RADOSŁAW CHALUPNIAK

PRZEZ OBRAZ KU BOGU – PODSTAWY BIBLIJNE

Pewne przysłowie głosi, że obraz mówi tysiąc razy więcej niż słowa. I faktycznie – nasze codzienne doświadczenia zdają się potwierdzać niezwykle bogactwo, jakie kryje się w różnych obrazach, z którymi się spotykamy. Obrazy, docierające do nas zarówno w postaci zdjęć, jak również różnego rodzaju grafik, szkiców, schematów, malowideł czy nowoczesnych kompozycji, często niosą w sobie niezwykle treści, które domagają się ich odkrycia, interpretacji i pogłębienia.

Warto zaznaczyć, że choć cywilizacja współczesna bywa nazywana „cywilizacją obrazu”, to trzeba mieć ciągle świadomość, że obraz nie jest czymś wyłącznym dla przełomu XX i XXI wieku. Wręcz przeciwnie. Obraz towarzyszył człowiekowi „od zawsze”, od kiedy podejmował on pierwsze próby wyrażania siebie i komunikacji z innymi. Zanim człowiek zaczął pisać, to wcześniej szkicował, rysował, malował, a efekt takich wysiłków – obraz – stawał się sposobem na oddanie tego, co ważne, ciekawe, zachwycające, godne swoiście rozumianego „zatrzymania” i „przekazania” innym.

Obraz stał się również sposobem poznawania rzeczywistości. W wielu sytuacjach niemożliwe było bezpośrednie doświadczenie, więc posługiwano się szeroko rozumianymi obrazami, by przybliżyć to, co dalekie, niewyobrażalne, przekraczające możliwości percepcji.

Wkraczając w obszar wychowania religijnego można dalej stwierdzić, że obraz stał się „pośrednikiem” w poznaniu i wyobrażeniu rzeczywistości nadprzyrodzonej, która była treścią wiary. Obraz, któremu nadawano przymiot „religijny”, był ludzkim odzwierciedleniem tego, co faktycznie wciąż pozostawało niewidzialne, tajemnicze i niepojęte. W obrazie jednak nabierało walorów bliskości i dostępności.

W obecnym artykule zostaną ukazane biblijne podstawy swoistej „katechezy obrazu”. Takie sformułowanie nie oznacza jednak jakiegoś nowego, różniącego się od innych „modelu” czy „wzoru” katechezy. Nie jest także eliminacją czy jakimś nieuzasadnionym pomniejszaniem roli słowa jako podstawowego środka ludzkiej komunikacji, także w procesie wychowania wiary. „Katecheza obrazu” łączy się z bogatą tradycją chrześcijańskiego przepowiadania, w której słowo, choć ważne, przestaje odgrywać pierwszoplanową rolę i choć na krótki czas ustępuje miejsca ciszy, zachwytowi i kontemplacji.

W tych rozważaniach pragnę na nowo zestawić te biblijne wypowiedzi, które podejmowały, doceniały i podkreślały wykorzystanie obrazu w odkrywaniu i zbliżaniu się do Boga. Spotkanie z Nim pozostaje celem każdej katechezy, a środek – czy słowo, czy obraz – powinien temu spotkaniu wyraźnie służyć.

1. Obraz jako medium w relacji Bóg–człowiek: Czy Boga można zobaczyć?

Wśród wielu definicji słowa „obraz” można wskazać pewną dość uniwersalną: „subiektywne przedstawienie części świata widzialnego lub świata własnych myśli i wyobrażeń w formie malowidła, rzeźby czy instalacji plastycznej”. Obok obrazów uczynionych przez człowieka istnieją także obrazy naturalne, np. cień lub odbicie. „Obraz można określić jako najstarszą i najprostszą formę wyrażania się człowieka, która przekracza bezpośrednie sposoby komunikowania i pozostaje ponad nimi. Ta właściwość obrazu (zarys postaci, kolorowe malowidła naścienne, figurki z gliny bądź rzeźby) doprowadziła do przypisywania mu zdolności oddziaływania, które wyraźnie przekraczają możliwości oraz intencje jego twórcy. W ten sposób obraz wkroczył na teren religii już w zamierzczłych czasach. Sakralny charakter obrazu polegał nie tylko na tym, że przedstawiał on nadprzyrodzoną rzeczywistość (duchy zwierząt, zaświaty, symbole), lecz samo jego wykonanie uważano za nadprzyrodzony akt przeniesienia niewidzialnego świata w rzeczywistość postrzeganą zmysłami”¹.

Każdy obraz jest umieszczony w konkretnym czasie i miejscu, dlatego – by właściwie go zinterpretować – należy zawsze określić kontekst jego powstania (*Sitz im Leben*). Należy pytać, jakie zadania spełniał obraz pierwotnie. „W procesie jego indywidualnego odbioru nie należy poddawać się sugestii zamierzonej przez jego autora czy zlecniodawcę, ponieważ każdy utwór sztuki przerasta subiektywną intencję czy też intuicję autora”. (...) „Obraz jako swego rodzaju medium przemawia własnym językiem, różniącym się od słowa mówionego, za pomocą którego informujemy o kształcie, treści i oddziaływaniu. Mówienie o obrazie nie zastąpi bezpośredniego kontaktu z nim samym, lecz da impuls do żywego spotkania z nim”².

Generalnie można stwierdzić, że obraz religijny podporządkowany jest słowu, które wspiera w przekazywaniu konkretnego orędzia. „Z tej relacji zrodziło

¹ Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 472.

² Tamże, s. 473.

się przede wszystkim pismo, które skutecznie zastępowało obraz w niektórych obszarach kultury. Jeśli w procesie nauczania stosuje się obraz, należy liczyć się z dynamiką wynikającą z jego swoistej autonomii. W tradycji religijnej obraz jest swego rodzaju dodatkiem do wiary, wspierającym ją³.

Każdy język posługuje się pojęciami, które pochodzą od obrazów i zwracają się ku nim. Dotyczy to również tzw. „pojęć abstrakcyjnych”. Święty Tomasz z Akwinu definiował pojęcie jako *conversio ad phantasma*, czyli „zwrócenie się ku symbolowi”, bowiem nie istnieje czysty język abstrakcyjny bez tendencji do obrazowości. Również tzw. „język religijny” jest niezwykle obrazowy, w sposób słowny starając się przekazać podstawowe wyobrażenia i odczucia o Bogu. Te doświadczenia Boga ukazane są „po ludzku” (antropomorfizm), np. Bóg – władca. W Biblii widoczny jest także język mityczny, którego obrazy zdają się fantastyczne i pozaświatowe, przedstawiając w niezwykle sposób sceny z codziennego życia. W tej konwencji literackiej Bóg, pozbawiony już ludzkich cech, zasiada na ognistym tronie otoczonym przez rzesze aniołów, a nieprzeniknione zjawiska przyrodnicze zaliczone są do świata Boga. Orędzie biblijne, posługując się tego rodzaju apokaliptycznymi obrazami, stara się jednak ciągle interpretować je za pomocą bardziej zrozumiałego języka obrazowego⁴.

Wyrażenie „obraz Boży” oznacza materialne przedstawienie Boga w formie, np. obrazu czy posągu. Ponieważ Bóg jest niewidzialnym duchem, można ukazać tylko ludzkie Jego wyobrażenie, aby w ten sposób „przybliżyć” się do Boga, móc się do Niego „zwrócić”. Taką potrzebę mieli ludzie wszystkich czasów⁵.

Obraz stanowi „odzwierciedlenie rzeczywistości lub wizji”. Dla ludów starożytnego Bliskiego Wschodu obraz był nie tylko przedstawieniem, lecz również pełnowartościowym uobecnieniem przedstawianej osoby – najczęściej bóstwa (jej „częścią” albo „sobowtorem”). Starożytni poganie nosili przy sobie wizerunki bóstw domowych (penaty). W starożytności posąg nagrobny przedstawiał rozpadające się ciało i chodziło tu o pewną analogię: to, co dotyczy statuy lub obrazu, tyczy się także człowieka. Obrazowi bóstwa przypisywano moc czynienia cudów i władzę obdarzania błogosławieństwem⁶.

Warto w tym miejscu raz jeszcze podkreślić, że Bóg jako istota duchowa wymyka się ludzkim możliwościom percepcji. Nikt z ludzi Go nie widział i nikt nie może Go zobaczyć. Zgodnie ze starotemamentalnym przekazem doświadczenie

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, tłum. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, red. F. Kogler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, H. Witczyk (red. pol.), Kielce 2011, s. 536.

⁶ M. STUBHANN, *Obraz*, tłum. M. Szczepaniak, w: *Nowy leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 536.

spotkania z Bogiem możliwe było pośrednio, choć niektóre teksty biblijne mogłyby jednak świadczyć o pewnej możliwości bezpośredniego oglądu Boga.

Pewne fragmenty Biblii sugerują, że niektórzy mieli okazję zobaczyć Boga. Rdz 32,31 mówi: „Jakub dał temu miejscu nazwę Penuel, mówiąc: «Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocalałem me życie»”. Autor biblijny w Wj 33,11 podkreśla, że „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”. W Księdze Sędziów Manoch zwraca się do swej żony słowami: „Z pewnością pomrzemy, albowiem ujrzeliśmy Boga” (Sdz 13,22). Podobnie w Iz 6,1: „W roku śmierci króla Ozjasza ujrzałem Pana zasiadającego na wysokim i wzniosłym tronie”. Także w Dn 7,9-10a można przeczytać: „Patrzyłem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce. Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy na Jego głowie jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, jego koła z płonącego ognia. Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego”. Powyższe fragmenty sugerują, że Boga czasem można zobaczyć i niektórzy Go widzieli⁷. Wszystkie te teksty należy jednak tłumaczyć mając na uwadze dość znaczny antropomorfizm języka biblijnego.

Kiedy mówi się, że Bóg pokazał komukolwiek swoje „oblicze” lub „plecy”, jest to typowy opis Boga przy zastosowaniu określeń używanych do opisu ludzi w celu wskazania na określoną rzeczywistość w sposób, który jest bliski tej rzeczywistości. Widzenie „pleców” Boga może sugerować jego dezaprobatę, a widzenie Jego „oblicza” – Jego błogosławieństwo i uśmiech akceptacji. Określenia te nie mogą być użyte dla określenia kształtu czy postaci. Bóg pozostaje niewidoczny, ale jest w stanie objawić rzeczywistość lub majestat swojej obecności⁸.

O ile twarz człowieka często odzwierciedla jego uczucia (wstyd, gniew, smutek, radość) i może oznaczać go jako całość, to mówienie o „twarzy Boga” jest takim właśnie antropomorfizmem. Z jednej strony spojrzenie na oblicze Boga oznaczało śmierć („Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” – Wj 33,20), z drugiej – istniało wyobrażenie, że sądzący Bóg łaskawie zwróci swe oblicze ku sprawiedliwemu (por. Ps 22,25), odwracając czy zasłaniając twarz przed grzesznikiem („odwróć od nich oblicze” – Pwt 32,20). Podczas błogosławieństwa z kolei człowiek doświadcza, że Bóg zwraca ku niemu swoje oblicze („niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą (...), niech zwróci ku tobie oblicze swoje” Lb 6,25-26)⁹.

⁷ W. C. KAISER JR., P. H. DAVIDS, F. F. BRUCE, M. T. BRAUCH, *Trudne fragmenty Biblii*, Warszawa 2011, s. 70.

⁸ Tamże, s. 68.

⁹ M. ERNST, *Twarz*, tłum. T. Siemieniec, w: *Nowy leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 761.

W tekstach prorockich, w których również można odnaleźć pewne fragmenty sugerujące bezpośrednie oglądanie Boga, zastosowano z kolei język mistycznych wizji. I tak np.: Izajasz ma świadomość obecności Pana na tronie, ale jedyne, co jest w stanie opisać, to „tren jego szaty” i stojące nad Nim serafiny (por. Iz 6,1-5). Ezechiel z kolei widzi na tronie zarys postaci w formie „szafiru” czy „ognistego blasku” (por. Ez 1,26-28), nie potrafi jednak opisać jej twarzy ani podać żadnych innych szczegółów. W rzeczywistości żaden z proroków nie widział Bożego oblicza¹⁰.

Aby rozwiązać dylemat dotyczący (nie)możliwości oglądania Boga, trzeba zwrócić uwagę, że niektóre z przypadków „widzenia” Boga są wizjami (np. u Izajasza czy Daniela). W innych terminy określające wzrok kładą nacisk na bezpośredni kontakt. Na przykład, kiedy Mojżesz i jego towarzysze jedzą i piją w obecności Boga, ale opisują jedynie Jego stopy i miejsce, w którym stał („ujrzeli Boga Izraela, a pod Jego stopami jakieś dzieło z szafirowych kamieni, świecących jak samo niebo” – Wj 24,10). W innym przykładzie kontakt Jakuba z Bogiem opisany jest jako „twarzą w twarz”, podobnie w przypadku późniejszej przyjaźni Mojżesza z Bogiem. Różnica może wynikać ze sposobów użycia terminu „twarz Boga” w różnych kontekstach. W jednym z kontekstów oznaczał znajomość wykraczającą poza poprzednie wizje lub boskie objawienia, w innych – odnosił się do wiedzy o Bogu, która przekracza nasze umiejętności i nadzieje. Inni, tacy jak Manoach i jego żona, doświadczyli teofanii, co oznacza pojawienie się Boga w wizji¹¹.

Tłumacze Septuaginty, greckiej wersji Starego Testamentu, tak bardzo obawiali się potencjalnych błędnych skojarzeń, że do słów (Mojżesz i starsi) „ujrzeli Boga Izraela” (Wj 24,10) dodali „miejsce, gdzie stał”. Jednakże nie ma podstaw do takiego dodatku poza tym, że tłumaczenie to stara się nie opisywać Boga w sposób, w jaki opisuje się istoty ludzkie (tzw. „trend antyantropomorficzny właściwy dla Septuaginty). Pomimo że werset 10 wyraźnie stwierdza, że przywódca „ujrzeli Boga Izraela”, w tekście nie występuje jego opis, podobnie jak w Księdze Izajasza, w której prorok zobaczył Pana na wyniosłym tronie w (niebiańskiej) świątyni (Iz 6). W wersecie Wj 24,10 użyto czasownik określający widzenie oczami. Dopiero treść wersetu precyzuje przesłanie, dzięki użyciu innego czasownika oznaczającego „mieć wizję”. Ponadto mimo stwierdzenia, że Mojżesz i przywódca ujrzeli Boga, opis tego, co widzieli, to w rzeczywistości opis tego, co znajdowało się pod jego stopami, a nie wygląd Jego samego. Mogło również być tak, że nie pozwolono im podnieść oczu na Boga, przez co

¹⁰ W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 429.

¹¹ Tamże, s. 70.

widzieli jedynie podłoże pod Jego stopami. Być może właśnie to próbowali wyrazić greccy tłumacze, dodając wyżej wymienione słowa¹².

Kiedy Mojżesz pragnął zobaczyć chwałę Boga, odmówiono mu, gdyż żaden człowiek nie może zobaczyć boskiego oblicza i pozostać przy życiu (Wj 33,18-20). We wcześniejszym fragmencie nie ma żadnej prośby o możliwość ujżenia chwały Bożej, a zatem musimy założyć, że to, czego doświadczył Mojżesz i jego towarzysze, było aktem objawienia się obecności Boga (przykładem teofanii). Pomimo, że tak niewiele zobaczyli w „miejscu” obecności Boga, najwidoczniej wzbudziło to w nich taki podziw i pokorę, że upadli na ziemię na znak hołdu. Przez to ich wzrok nie sięgał ponad poziom ziemi. Mimo wyjątkowości i nienaturalności tego doświadczenia, Mojżesz i jego towarzysze nie zostali skrzywdzeni ani ukarani przez Boga: „nie podniósł On swej ręki” na nich (Wj 24,11). Doświadczyli Jego wyjątkowej bliskości, kiedy pocrzypiali się wspólnie posiłkiem przymierza. A zatem nikt z obecnych nie widział Boga. Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela doświadczyło prawdziwej obecności Boga i widziało jedynie miejsce, na którym stał¹³.

Mojżesz, mówiąc: „Spraw, abym ujrział Twoją chwałę” (Wj 33,18), prosi Boga o więcej niż to, czym sam Pan obdarzyłby go dla jego własnego dobra. Mimo to, Bóg pozwolił, by Jego „chwała” przeszła przed Mojżeszem i objawił mu swoje imię. Bóg obiecuje Mojżeszowi możliwość przyjrzenia się niektórym z Jego boskich właściwości. To, czym one były wiąże się ze słowem „plecy” i kontekstem jego użycia. Mojżesz ze szczeliny skalnej miał obserwować Boga. Obecność Boga pojawiła się obok Mojżesza w rozumieniu przestrzennym. Jednak Mojżesz nie byłby w stanie patrzeć na tak ewidentną chwałę Boga i znieść jej ogromnej czystości i jasności. Zamiast tego Bóg ocalił Mojżesza od przypadkowego (i najwidoczniej śmiertelnego) widoku. Z tego powodu w zaskakującym akcie antropomorfizmu (opis rzeczywistości Boga przy użyciu określeń lub analogii zrozumiałych dla śmiertelnych ludzi) Bóg ocalił Mojżesza od pełnych skutków bezpośredniego oglądania swojej chwały, kładąc rękę na twarzy Mojżesza aż do momentu, w którym Jego chwała przeszła obok. Dzięki temu Mojżesz zobaczył tylko to, na co Bóg pozwolił. Tłumacze używają wyrażenia „plecy Boga” („z tyłu”), ale ponieważ Bóg jest duchem, który nie ma określonej formy, termin ten odnosi się do „wtórnego efektu chwały, która przeszła”. Mojżesz nie zobaczył więc bezpośrednio ani Boga, ani nawet Jego chwały. Bóg pozwolił mu zobaczyć jej skutki – poświęcie, którą wytworzyła Jego obecność¹⁴. Inni

¹² Tamże, s. 68.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 70-71.

interpretatorzy sugerują, że mogła to być pewna postać (znając ówczesny bliskowschodni sposób ubierania się, prawdopodobnie była to postać otulona długą szatą tak, że widać było zaledwie jej zarys). Nawet jeśli Mojżesz nie ujrzał zbyt wiele, doświadczenie to było dla niego na tyle potężne, że „skóra na jego twarzy promieniała” (Wj 34,29)¹⁵.

Istnieją w Biblii fragmenty, które wyraźnie wskazują na to, że Boga nie można ujrzeć. Przede wszystkim mówi o tym przywołany już wers Wj 33,20 („Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu”). Podobnie Pwt 4,15 ostrzega: „nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie”¹⁶. W kontekście biblijnych wypowiedzi dotyczących niemożliwości bezpośredniego zobaczenia Boga jeszcze większego znaczenia nabiera możliwość tworzenia różnych Jego wyobrażeń – obrazów. Boga nie można zobaczyć, czy jednak można Go sobie w jakiś sposób przedstawiać? Stary Testament wydaje się być i w tym względzie jednoznaczny, konsekwentnie zakazując wszystkich przedstawień Jahwe.

2. Doświadczenie starotestamentalne: zakazany obraz Boga

Bóg, który objawił się Izraelowi, jest duchem i nie można Go było oglądać w żaden bezpośredni sposób. Wszelkie rozważania związane z Jego wyobrażeniem, z jakąkolwiek postacią jego przedstawienia muszą odnieść się do bardzo radykalnego i jednocześnie wyjątkowego jak na czasy starożytne zakazu tworzenia wszelkich obrazów Boga. Zakaz ten miał jednak swój szeroki kontekst i aby zrozumieć, dlaczego pojawił się taki zakaz, należy dokładnie prześledzić ówczesne uwarunkowania religijne.

Charakterystyczny dla wszystkich religii mitycznych panteizm owocował nierozzerwalnym powiązaniem między bytami materialnymi (przyroda), światem duchowym (bogowie i ludzie) i wytworami ducha ludzkiego (sztuka). Posąg zrobiony przez rzeźbiarza sam w sobie jeszcze nie był bogiem, ale stanowił pewną „obietnicę”, „formę”, która mogła zostać dzięki określonym rytuałom (obmycie lub otwarcia ust) wypełniona bożą obecnością, stając się prawdziwie bogiem. Posąg bóstwa był więc największym darem, medium boskiej obecności i prawdziwym „połączeniem” ziemi i nieba. Wcielone bóstwo uzyskiwało zdolność do przebywania wśród ludzi i możliwość oddziaływania na sprawy ziemskie.

¹⁵ Tamże, s. 429.

¹⁶ Tamże, s. 70.

Stawało się ponadto obecne w określonym miejscu, a tym samym zdolne do podejmowania działań. Przykładowo teologia egipska ujmowała to następująco: „bóg znajduje się w niebie, by oświetlać świat, jego ciało spoczywa w podziemnych zaświatach, a na ziemi o obecności boga świadczą jego posągi. Mogą one również uchodzić za «ciała», do których «weszło» bóstwo”, w języku egipskim bowiem „ciało” i „posąg” to jedno słowo. Wchodzenie w ciało posągu było dla bogów religii mitycznych koniecznością z tego względu, że działanie w poddanym im obszarze geograficznym było uwarunkowane ich fizyczną obecnością. Kult dokonywał się przede wszystkim przez codzienną pielęgnację posągu, a cześć wizerunkom była czcią oddawaną bogom, obecnym pod ich postacią¹⁷.

Relacji boga w religiach starożytnych do posągu nie można jednak rozumieć jedynie jako „naczynia”, które on sobą wypełnia, czy nawet – w które się wciela. Należy to widzieć w kategoriach jedności mistycznej – posąg mistycznie staje się tym, kogo reprezentuje. Np. zniszczony posąg jednego z babilońskich bogów, Szamasza został odnowiony. Zamieszczona inskrypcja („okaleczył na twarzy, zdarł jego odzienie i jego kult został zapomniany”) świadczy o tym, posąg stojący w świątyni był bogiem, a w posągu sam bóg został oszepecony i zhańbiony, ale w istocie Szamasz pozostał transcendentny wobec posągu i kiedy go odnowiono zechciał wrócić do swojej świątyni. Posągi były pojmowane jako hipostazy bóstwa, a nie tylko przedmioty przypominające jego obecność. Taka przemiana była możliwa jedynie przez zastosowanie działań magicznych, nie była jednak nieodwracalna – bóg zawsze mógł opuścić swój posąg, jeżeli nie były dopełnione wszystkie warunki jego obecności¹⁸.

Wizerunki bóstw w starożytności nie spełniały jedynie jakiejś funkcji dekoracyjnej czy motywującej do pobożnej refleksji. Nie tylko reprezentował rzeczywistą obecność boga, ale w pewnym sensie był bogiem. Mimo, że bóg przestawał całkowicie posąg, który był jego „mieszkanem”, to jednak ten posąg nie przestawał być bogiem. W tekstach religijnych używano zamiennie terminów „bóg” i „posąg boga”. „Dla ludzi starożytnych było oczywiste, że bóstwo przekraczało wszelkie ludzkie zdolności przedstawienia i nie mogło być sprowadzane tylko do wymiarów przedmiotu; wizerunek mówił jedynie o sposobie, w jakim bóstwo chciało się objawiać; ale bóg jest i równocześnie nie jest posągiem. (...) Posągi czyniły bóstwa dostępnymi dla ludzi, ale równocześnie ukrywały ich obecność”¹⁹.

¹⁷ T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, Poznań 2002, s. 81-82.

¹⁸ Por. tamże, s. 87-88.

¹⁹ Tamże, s. 82.

Ikoniczność kultu w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu była nie tylko jednym z możliwych przejawów pobożności, ale stanowiła ich integralny element. Dla ludzi starożytnych rozróżnienie pomiędzy istnieniem ukrytym dla zmysłów a istnieniem danym w doświadczeniu nie było ostre i dlatego wizerunki stanowiły konieczne medium pośredniczące między bogami a ich wyznawcami, między niebem i ziemią. Także bóstwo, ujmowane jako integralny element natury, nie miało żadnej możliwości duchowej obecności pośród swoich czcicieli. Posągi czy zastępujące je z czasem symbole kultowe stanowiły niezbędny element relacji między bogami i ludźmi, swoiste „miejsca inkarnacji bogów”²⁰.

Wyobrażenia ikoniczne stanowiły element religii starożytnych istotny dla prawidłowego kultu. Ich ogromne zróżnicowanie wiązało się z niezwykle różnorodnością koncepcji bóstw, z rozwojem systemów wierzeń, a także zmieniającymi się kontekstami społecznymi. Można było zaobserwować zmiany w sposobie przedstawiania postaci poszczególnych bóstw, a także zmiany w rozumieniu funkcji wizerunków²¹.

Charakterystyczną cechą wizerunków egipskich bóstw był początkowo zoomorfizm (pozostałość po okresie, kiedy czczono zwierzęta), a później antropomorfizm, który jednak nie wyparł całkowicie wyobrażeń zwierzęcych czy łączonych. Oprócz takich wyobrażeń pojawiły się również formy symboliczne (np. Re – tarcza słońca). Warto zauważyć, że wszystkie obrazy uwiązane z ikonografią Bogów nie mówiły wiele o prawdziwym kształcie bóstwa. Ten – zgodnie z tekstami egipskimi – pozostawał „Ukryty” i „Tajemniczy”²².

W kulcie ludów Mezopotamii i Kanaanu podstawową rolę pełniły posągi bóstw, które stanowiły przedmiot czci i medium relacji bóstwa z człowiekiem. Posągi kultowe, ukazujące bóstwa antropomorficznie lub symbolicznie, robiono zazwyczaj jako płaskorzeźby z drewna i drogocennych materiałów (złoto, srebro, drogie kamienie) albo jako posągi kamienne. W Kanaanie, w kulcie ludowym, popularne były małe posąжки z gliny lub amulety z drogich metali w kształcie kobiety. Pomniejsze bóstwa przedstawiano łącząc elementy ludzkie i zwierzęce. Złośliwe demony ukazywano z kolei jako twory fantastyczne, o dziwacznych kształtach. W kulcie publicznym dominowały macewy i aszery (ogólne wyobrażenie bóstwa)²³.

Bożek jest rzeźbą albo obrazem czczonym jako to, co reprezentuje bóstwo. Bożki zazwyczaj sporządzano w formie rzeźby albo płaskorzeźby. Bałwochwalstwo,

²⁰ Tamże, s. 80.

²¹ Tamże, s. 82.

²² Por. tamże, s. 82-85.

²³ Por. tamże, s. 85-86.

surowo zakazane w Biblii, było powszechnie praktykowane w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Ze względu na dużą siłę przyciągania bożków, był on częstym przedmiotem ataków w literaturze biblijnej²⁴.

W Biblii występuje ponad dziesięć hebrajskich słów na określenie różnych typów bożków. Niektóre nazwy nawiązują do sposobu ich sporządzania: mogły to być „rzeźby” kamienne, drewniane, gliniane czy metalowe; „posągi” odlewane w metalu; „słupy”, zwykle z nieociosanego kamienia, ustawione pionowo. Inne terminy mają znaczenie ogólniejsze, jak „kształt”, „forma”, „wizerunek”, „podobizna”. Spotyka się też określenia o wyraźnie pejoratywnym sensie, które nie są nazwą techniczną, ale wyrażają pogardę dla bałwochwalstwa: „ohyda”, „obrzydliwość”, „rzecz wstrętna”, „nicość”²⁵.

Ponieważ prawie wszystkie starożytne bóstwa były podobne do ludzi, większość wizerunków miała charakter antropomorficzny. Niektóre jednak przedstawiały zwierzęta. Egipskie wyobrażenia bogów często łączyły w sobie aspekty ludzkie i zwierzęce. Wyobrażenia o ludzkich rysach przedstawiały samego boga czy samą boginię, natomiast całkowicie albo częściowo zwierzęce wyobrażenia metaforycznie wyrażały charakter natury bóstwa: lew – okrucieństwo, zięba – płodność, baran – męskość, jastrząb – ruchliwość itd.²⁶

Uobecniając siebie przez określony wizerunek bóg stawał się bliższy człowiekowi. Można powiedzieć, że obraz kultowy był aktem łaskawości boga, świadectwem jego życzliwości wobec człowieka i wobec wspólnoty, dlatego był przedmiotem największej czci i najgłębszych uczuć religijnych. Przez ten przedmiot bóg umożliwiał człowiekowi prawidłowe wypełnianie jego powinności i dawał gwarancję swojej obecności pośród spraw ludzkich. Wizerunek pełnił rolę objawiającą boga, istniejącego całkowicie poza kontrolą człowieka. Takie rozumienie wizerunku nakładało na czcicieli określone obowiązki kultowe. Realna obecność boga zakładała troskę o jego potrzeby i konieczność zachowania pewnych warunków w zbliżaniu się do jego siedziby. Jeżeli warunki te nie były spełniane bóg – rozumując na sposób ludzki – mógł się obrazić na swoich wyznawców i ich porzucić. Kult posągów nie oznaczał jeszcze władzy człowieka nad bóstwem, jak to częściowo ma miejsce w magii. To, co wizerunek zakładał, to potężna i zbawcza obecność bóstwa. Dlatego nie musiał on być dokładnym wyobrażeniem bóstwa, które było transcendentne. Ważne było, by posąg służył jako miejsce wcielenia, osłaniające jego obecność. Nie wygląd wizerunku

²⁴ D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1999³, s. 73.

²⁵ Tamże.

²⁶ W. H. PROPP, *Rzeźba*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, dz. cyt., s. 694.

był najistotniejszy, ale jego moc. Przez manifestację w przedmiocie bóstwo stało się dotykalne, jednakże nie dawało to możliwości bezpośredniego i nieograniczonego kontaktu. Takie spotkanie z bogiem było obwarowane surowymi regułami. Wizerunek bóstwa, o który należało się troszczyć, m.in. karmiąc go i pielęgnując, tworzył specyficzną, niesymetryczną relację: zaspokojenie materialnych potrzeb bóstwa łączyło się z umożliwieniem ludziom ich egzystencji²⁷.

W religiach państw sąsiadujących z Izraelem bałwochwalczy – w rozumieniu narodu wybranego – kult stanowił główny element publicznej i prywatnej religijności, a odkrycia archeologiczne prowadzone w tym regionie dostarczyły jego przykładów sięgających najdawniejszych czasów. Znalezione przedmioty kultu reprezentują zarówno wyroby prymitywne, jak i bardzo wyszukane o dużej wartości artystycznej. Przedmioty naturalne, takie jak meteoryty czy proste łupy drewniane, także mogły pełnić funkcję bożków. Bożki egipskie, zwykle przechowywane w świątyniach, były w ramach obrzędów kultowych budzone o brzasku, karmione ofiarami, ubierane, ozdabiane klejnotami i procesjonalnie obnoszone podczas uroczystych okazji. W Babilonie bożki mogły służyć jako wyrocznie i były ustawiane przy wejściach do domów, dla ochrony przed czarownikami i złymi duchami. Kananejczycy, podobnie jak inne narody, nadawali swoim bożkom wyrażne cechy seksualne, zgodnie z praktykowanym przez nich kultem płodności, który miał zapewnić urodzajność ziemi i płodność kobiet. Nie zawsze jest łatwo określić sposób interpretacji bożków w różnych religiach. W egipskim tekście, znanym jako „Teologia Memfis” powiada się, że naczelnny bóg Ptah stworzył nie tylko innych bogów, ale także bożki, w których bogowie mieli zamieszkiwać. Przekonanie, że bożki nie są same bogami, a jedynie reprezentują bogów albo są ich mieszkaniem, jest prawdopodobnie obecne w wielu religiach, chociaż wielu czcicieli mogło nie uświadamiać sobie tej różnicy, na co wskazują różne kultowe praktyki troski o bożki. Wielu późniejszych myślicieli greckich i rzymskich wyrażało polemiczne opinie, że słabi i ciemni ludzie potrzebują bożków, które pomagają im wyobrazić sobie ich bogów, podtrzymują ich wiarę i mają magiczną moc zapewniania im szczęśliwego życia i unikania nieszczęść²⁸.

W tak szeroki kontekst religijny wpisuje się objawienie Boga Jahwe i Jego radykalny zakaz wyobrażania i przedstawiania Go w postaci jakichkolwiek obrazów czy rzeźb. Zakaz ten wyraźnie wybrzmiewa w dwóch biblijnych tekstach:

„Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi

²⁷ Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 88-90.

²⁸ D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalcwo*, art. cyt., s. 73.

nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią. Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, bo Ja Pan, Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy mnie nienawidzą. Okazuję zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy mnie miłują i przestrzegają moich przykazań” (Wj 20,3-6; por. Pwt 5,7-10).

„Wtedy przybliżyliście się i stanęliście pod górą, a góra płonęła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą. I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci. (...) Baczcie pilnie – skoro nie widzieliście żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie – abyście nie postąpili niegodziwie i nie uczynili sobie rzeźby przedstawiającej podobiznę mężczyzny lub kobiety, podobiznę jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest na ziemi, podobiznę jakiegokolwiek ptaka latającego pod niebem, podobiznę czegokolwiek, co pełza po ziemi, podobiznę ryby, która jest w wodach – pod ziemią. Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem. (...) Strzeżcie się, byście nie zapomnieli przymierza Pana, Boga waszego, które zawarł z wami, i nie uczynili sobie wyobrażenia w rzeźbie tego wszystkiego, co wam zabronił Pan, Bóg wasz. Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym” (Pwt 4,11-12.15-19.23-24).

Sformułowany w objawionych przykazaniach zakaz czynienia obrazu Boga Izraela oddziela Go od wszystkich innych bogów, zabiera go ze zwykłego świata religii. Bóg Jahwe, który prowadzi ludzi w ich historii, został w ten sposób wyprowadzony z ludzkiej codzienności²⁹.

Warto zwrócić uwagę, że biblijny zakaz odnosi się do trzech kwestii: zabrania wykonywanie jakichkolwiek podobizn bożków i oddawania im czci, zakazuje przedstawiania Boga Jahwe i wreszcie czynienia wszelkich obrazów istot żywych (ludzi i zwierząt).

2.1. Zakaz bałwochwalstwa

„Na starożytnym Bliskim Wschodzie za pomocą obrazów w ich różnorodnej formie (...) przekazywano treści religijne. W odniesieniu do bóstw obrazy te nie tylko je zastępowały, lecz były żywymi bóstwami, które miały ukrytą moc”³⁰.

²⁹ Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 147.

³⁰ Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 472.

Biblia wyraźnie zakazywała Izraelitom bałwochwalstwa („Nie będziecie czynić obok mnie bożków ze srebra ani bożków ze złota nie będziecie sobie czynić” – Wj 20,23; „Nie uczynisz sobie bogów odlanych w metalu” – Wj 34,17; „Przeklęty, kto wykona posąg rzeźbiony lub z lanego metalu – rzecz obrzydliwą dla Pana, dzieło rąk rzemieślnika – i postawi w miejscu ukrytym” – Pwt 27,15)³¹. „Chociaż archeolodzy nie odkryli żadnych wizerunków męskich bóstw czczonych przez Izraelitów w czasach biblijnych, to jednak figurki kobiet, prawdopodobnie przedstawiające boginie, spotykane są często. Niektórzy bibliści utożsamiają te posąжки z biblijną aszerą czy terafim”³².

Hebrajskie słowo *pesel* tłumaczone jest jako „rzeźba”, „bożek”, „posąg”. Trójwymiarowe święte wizerunki z metalu, kamienia, drewna czy gliny były czczone we wszystkich zakątkach starożytnego świata. Jak pisze W.H. Propp, „Biblia mylnie interpretuje bałwochwalstwo, przypisując jego czcicielom naiwne przekonanie, że wizerunek jest bóstwem. Egipcjanie, Kananejczycy i mieszkańcy Mezopotamii wierzyli, że posąg, po jego poświęceniu staje się siedzibą ducha boga, który sprawia, że posąg może mówić, poruszać się czy oblewać się potem. Chociaż posąg pod wieloma względami był bogiem, to jednak bóg nie był ograniczony do swego wizerunku. Wizerunek boga miał umożliwić śmiertelnym oglądanie bóstwa oraz pomóc bogu i czcicielom w skupieniu uwagi na sobie. Niewiele posągów miało ruchome części – jak np. poruszające się szczęki – umożliwiające kapłanom symulowanie «cudownych» odpowiedzi bóstwa”³³. Przed bożkiem modlono się albo zostawiano przed jego posągiem pożywienie, które później spożywali kapłani i/albo czciciele³⁴.

Surowy zakaz bałwochwalstwa należy do najbardziej charakterystycznych cech religii izraelskiej: Jahwe, Bóg Izraela, nie mógł być przedstawiany w formie fizycznej, ani nie tolerował wyobrażeń innych bogów. Ta anikoniczna zasada została sformułowana w Dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu (...) Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył” (Wj 20,4-5; por. 20,23-25; Pwt 4,15-18.23.28). Nie jest pewne, kiedy i dlaczego pojawił się ten zakaz. Prawdopodobnie wprowadzono go wcześniej i w bezpośrednim związku z żądaniem bezwzględnej wyłączności kultu Jahwe. Monolatria, chociaż pośrednio uznawała istnienie – oprócz Jahwe – innych bogów, nie

³¹ H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Welterfahrung*, „Katechetische Blätter” 100 (1975), s. 512-513. Por. też, *Der Dekalog – Gottes Gebote?*, Stuttgart 1973, s. 85-93 (obszerna bibliografia dot. omawianego zagadnienia: s. 119-125).

³² W. H. PROPP, *Rzeźba*, art. cyt., s. 694.

³³ Tamże, s. 693-694.

³⁴ Tamże, s. 694.

zezwałała na ich kult (Wj 20,3), co być może doprowadziło do całkowitego po-
tępienia bałwochwalstwa w oficjalnej religii Izraela³⁵.

Wśród biblistów można jednak spotkać i takie wypowiedzi, wg których nie
można interpretować zakazu tworzenia wyobrażeń Boga jako walki z kultem
bożków („Służba bożkom jest służbą obrazom”). Ich zdaniem, byłoby to zbyt
duże uproszczenie, co więcej – powierzchowne i krzywdzące wobec różnych
religii. Religioznawcy wskazują, że tylko w sporadycznych przypadkach obrazy
rzeczywiście utożsamiano z określonym bóstwem; w każdym razie nie było tak
w kultach, z którymi stykał się Izrael. „Obrazy nie rościły sobie pretensji do istoto-
wo wyczerpującego przedstawienia bóstwa. To, że bóstwo przekracza wszelkie
ludzkie zdolności wyobrażenia i że nie może być ogarnięte przez żaden przed-
miot materialny ani w nim zamknięte, że jest niewidzialne – to wszystko było
rzeczą znaną nawet religiom pogańskim; a przecież świadomość taka nie po-
wstrzymała ich od poświęcenia bóstwom obrazów kultowych. (...) W wielu ta-
kich obrazach bóstw odczuć można naprawdę jakiś zadziwiający, głęboko ducho-
wy sposób pojmowania boga (...). Obraz nie wypowiada się na temat istnienia
bóstwa, nie mówi też o jego wewnętrznej, boskiej naturze, ale o tym, w jaki sposób
raczy się ono objawiać; obraz bowiem jest przede wszystkim przekazicielem
objawiania. Starożytni byli świadomi bardzo bliskiej obecności boskich mocy;
choć niezgłębione i nieobliczalne, w symbolach kultowych i obrazach przy-
bliżały się jednak do człowieka, przynosząc mu ocalenie. Zgodnie z tym przekon-
aniem, cały świat oznacza się pewną przejrzystością, można przezeń dostrzec
to, co boskie; w każdym razie, możliwość takiej przejrzystości występuje wszędzie
tam, gdzie rzeczy ziemskie z upoważnienia bóstwa zdolne są objawić bóstwo.
(...) Z obecnością samego bóstwa wiązała się równocześnie obecność jego
mocy: szczególnie jego błogosławieństwa mogły teraz okazać się skuteczne
wśród ludzi i w otaczającym ludzi świecie. Pobożny umysł nie jest w stanie spo-
rządzić wyczerpującej liczby obrazów, gdyż tajemnice, w których to, co boskie,
objawia się na płaszczyźnie życia ludzkiego, są po prostu niezliczone. Mamy
więc tu do czynienia z wymogiem najpowszechniejszego i najnaturalniejszego
odczucia od najdawniejszych czasów”³⁶.

Starotestamentalny zakaz czynienia obrazów nie był bynajmniej jakąś po-
wszechną prawdą religijną, lecz najmocniejszą formą odcięcia się od mitolo-
gicznych sposobów ujmowania Boga. „Przejawia się tu coś z zagadkowości
Izraela, coś z jego oryginalności i wyjątkowości pośród religii w ogóle. Kto pogrą-
ża się z lubością w fenomenologii religii i uznawanej przez religie czci obrazów,

³⁵ D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 73.

³⁶ G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 173.

ten nie znajduje już stamtąd drogi do zrozumienia zakazu sporządzania obrazów w Izraelu, przypadkowe bowiem, racjonalizujące kryzysy, nawiedzające od czasu do czasu również religie uznające obrazy, niewiele mają wspólnego z drugim przykazaniem Dekalogu³⁷.

Dwie sprawy wzbudzały podejrzenie w odniesieniu do obrazu bożka: świeckość materiału i słabość wykonawcy. Obrazy obcych bogów zaczynały śmieszyć („Ich bożki – to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Mają usta, ale nie mówią; oczy mają, ale nie widzą. Mają uszy, ale nie słyszą; nozdrza mają, ale nie czują zapachu. Mają ręce, lecz nie dotykają, nogi mają, ale nie chodzą; z gardła swego nie wydobędą głosu” – Ps 115,4-7; por. 135,15-18), a poszczególni prorocy kpili sobie z posągu bożka, ostrzegając, „żeby się nie zachwiał” (Iz 41,7). Z drugiej strony pojmowanie Jahwe jako Boga spoza tego świata ułatwiało przestrzeganie zakazu wykonywania obrazów³⁸.

Mimo tak wyraźnego zakazu istnieją świadectwa obecności bożków w całej historii Izraela. Sprytna kradzież posążków bóstw domowych przez Rachele (Rdz 31,19) nie tyle jest przykładem bałwochwalstwa, ile chęcią uzurpowania sobie tradycyjnej władzy kultowej i prawnej, jaka w rodzinie przypadała ojcu. Natomiast złote cielce postawione najpierw przez Aarona na pustyni (Wj 32,1-6), a później przez Jeroboma I w Dan i w Betel (1 Krl 12,28-29) traktowano jako skandaliczne naruszenie Prawa. Praktyki bałwochwalcze pojawiły się także w późniejszych okresach monarchii (np. aszera – 1 Krl 16,33; 2 Krl 21,3), a ich wypalenie stało się celem reform królów Ezechiasza (2 Krl 18,4) i Jozjasza (2 Krl 23,4-15) Wobec groźby upadku Jerozolimy Ezechiel donosi, że ludzie znowu zwrócili się do „bożków domu Izraela wyrysowanych wszędzie na ścianie” w nadziei na odwrócenie klęski (7,20; 8,10). Z gorzkim sarkazmem zarówno Jeremiasz (10,3-5), jak i Deutero-Izajasz (40,18-20; 44,9-20; 46,1-2.5-7) ukazują bezskuteczność czczenia wytworów ludzkiej ręki³⁹.

2.2. Zakaz czynienia obrazów Jahwe

Unikanie wizerunków Boga nazywa się anikonizmem. Chociaż nie ma ścisłego związku między monoteizmem a anikonizmem, nie jest zapewne dziełem przypadku, że pierwszy monoteista, faraon Echnaton (1363-1347 przed Chr.), zniósł bałwochwalstwo. Najwyraźniej zarówno on, jak i autorzy biblijni uważali, że figuratywne przedstawienia ograniczają boskość do określonej idei i miejsca

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 175.

³⁹ D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 73-74.

oraz skłaniają do identyfikowania jednego prawdziwego Boga z bóstwami, które faktycznie nie istnieją. Gdy jednak słońce – bóg Echnatona – było dla wszystkich widziane na niebie, Jahwe był Bogiem ukrytym w ognistym obłoku (Wj 24,17; Pwt 4,15)⁴⁰.

Obowiązujący w kulcie izraelskim zakaz tworzenia obrazów, zamieszczony w Dekalogu, stosowany w ciągu wieków mniej lub bardziej surowo, stanowi fakt dość łatwo wytłumaczalny, gdy chodzi o idole – fałszywych bogów, a trudniejszy do zrozumienia w odniesieniu do obrazów Jahwe. Autorzy natchnieni, przywykli do antropomorfizowania, sprzeciwiali się zasadniczo nie materialnym reprezentacjom, lecz raczej chcieli podjąć walkę z bałwochwalczą magią i zachować nietkniętą prawdę o transcendencji Boga. Bóg bowiem objawia swoją chwałę nie w złotym cielcu (Wj 32; 1 Krl 12,26-33), ani w obrazach wykonanych ludzkimi rękami, lecz w dziełach swojego stworzenia (Oz 8,5-6; Mdr 13-15)⁴¹.

Zakaz tworzenia jakichkolwiek wyobrażeń Boga pochodzi z najstarszej warstwy tradycji i był on przed długie wieki – podobnie jak zakaz oddawania czci bogom obcym – przedmiotem nieustannego konfliktu przykazania z życiem. Niechęć wobec wizerunków tłumaczy się m.in. tym, że Izrael jako lud pasterski doświadczył Bożego objawienia na pustyni, w miejscu, które z racji swego ogółocenia uzdalnia człowieka do przekroczenia ram codzienności, do wyjścia poza zjawiskową czy też zmysłową formę życia i wzniesienia się ku rzeczywistości transcendentnej. Kultury rolnicze innych narodów, zależne od rytmów przyrody, były ze swej natury otwarte na świat zjawisk, bardziej przywiązane do materialnej i tym samym zmysłowo doświadczalnej formy życia⁴².

To, że Boga nie można ostatecznie przedstawić w sposób widzialny, że cześć jest bardziej sprawą serca niż oczu, że człowiek musi zdobywać się na wysiłek, aby to, co widzialne przyjmować rzeczywiście jako niewidzialne – wszystko to są ogólne prawdy religijne, które nie wyjaśniają do końca zakazu tworzenia obrazów Jahwe⁴³.

Niewyraźalność Boga w obrazach pochodzi zarówno z poczucia Jego tajemnicy, jak i z doświadczenia potęgi i nieumiejętności wyjaśnienia otaczającego Izraelitów świata. Tajemniczość pustyni jako z jednej strony pięknej i majestatycznej, z drugiej – niebezpiecznej i niedostępnej odsuwała całkowicie możliwość wyobrażenia jej Twórcy za pomocą jakiegokolwiek obrazu. Drugą przyczyną,

⁴⁰ W. H. PROPP, *Rzeźba*, art. cyt., s. 694.

⁴¹ P. LAMARCHE, *Obraz*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 594.

⁴² Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 147. Por. także: H. FRANKOFORT, *Before Philosophy. An Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1977.

⁴³ G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 172.

która wyraźniej objawiła się w okresie życia osiadłego w Kanaanie, musiało być poczucie transcendencji Boga. Obraz nie tylko przybliżał bóstwo czcicielom, ale także dawał możliwość nawiązania relacji, która mogła być wykorzystana przez człowieka, podobnie jak dzieje się to w magii. Wizerunek dawał człowiekowi pewną „władzę”, tymczasem Bóg Jahwe przedstawił się jako całkowicie suwerenny wobec wszystkiego, czego człowiek może doświadczyć – innych ludzi, przyrody, relacji pomiędzy bytami tego świata. Dlatego człowiek może Go albo słuchać, albo na swoją szkodę odwrócić się od Niego, ale nie może wpływać na Niego w żaden sposób. Bóg Izraela jako zupełnie różny od natury, nie mógł być przedstawiony za pomocą czegokolwiek, co do niej należy. „Jeśli to sprawiło, że religia Izraela nie okazała się twórcza w dziedzinie sztuki, to z drugiej strony, wyniosło ją to ponad zmysłowe koncepcje bóstwa i uchroniło przed pogańskim poglądem, że mocami boskimi można manipulować w celach osobistych”⁴⁴.

Niektórzy tłumaczą zakaz tworzenia podobizn Boga Jahwe względami bardziej praktycznymi. Podczas przejścia przez pustynię Izraelczycy doświadczyli trudnych warunków życia, braków odpowiednich materiałów oraz potrzeby zdystansowania się wobec kultury egipskiej, która nad nimi dominowała przez wiele lat. Na chęć zerwania z religijną tradycją Egiptu wskazuje nakaz nałożenia tzw. *cicit*, czyli frędzli przywiązanych do czterech rogów płaszcza (Lb 15,38-41). W Egipcie popularne było noszenie talizmanów, ochraniających przed złymi mocami, przez ukazanie przynależności do określonego boga. *Cicit* miały być przypomnieniem, że naród wybrany należy w całości do Boga Jahwe⁴⁵.

Dzięki dokładnym badaniom biblijnym okazało się, że zakaz sporządzania obrazów jest późniejszy niż sądzono, a epoka Mojżesza nie była jeszcze zainteresowana problemem obrazów. Owszem, kult w sanktuarium centralnym (najstarsza postać kultu Jahwe, uchwytna od strony historycznej) raczej nie znał czci obrazów, co jednak nie oznacza, że obrazy Jahwe nie funkcjonowały w kulcie prywatnym (por. Sdz 17,3-5). Zakaz sporządzania obrazów funkcjonował w kontekście szerszego zakazu dotyczącego czci obcych bogów. W węższy sposób interpretowany jest werset z Pwt 27,15, gdzie chodzi raczej o zakaz przedstawienia Jahwe w obrazie jakiegoś innego bóstwa (np. w obrazie byka, jak przedstawiany był Baal). Miało to być zabezpieczenie przed synkretyzmem religii izraelskiej (por. także Wj 32; Oz 8,4; 11,2)⁴⁶.

⁴⁴ J. BRIGHT, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994³, s. 162. Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 148.

⁴⁵ Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 148.

⁴⁶ G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 174.

Powyższe argumenty nie były jednak jakimś istotnym wytłumaczeniem zakazu sporządzania obrazów. Dawny Izrael nie utrzymywał, że wie, z jakich powodów teologicznych czy pedagogicznych nałożono nań ów nakaz. Nawet Pwt 4,9-20 daje jedynie pewne uzasadnienie z powołaniem się na historię, a nie wyjaśnienie. Przyjmuje się, że „obecność statyczna w danym obrazie religijnym – jako pewnym przekąźniku mocy – zupełnie nie odpowiadała istocie objawienia Jahwe, że więc już przez sam fakt sporządzenia jakiegokolwiek wizerunku naruszana byłaby wolność Jahwe; ale i tego nie można przecież przyjąć za wyjaśnienie ostateczne i rozstrzygające”. Podobnie zakaz używania imienia Boga: Ani przez obraz, ani przez używanie imienia człowiek nie powinien sięgać po władzę nad Jahwe. Błędne jest przekonanie, że zakaz używania obrazów był wyrazem innego rozumienia świata czy wyjątkową osobliwością kultową Izraela⁴⁷.

Zakaz czynienia obrazu Boga jest w tekście biblijnym tak dobitnie wyeksponowany, iż należałoby uważać go za jeden z fundamentów etosu Izraelitów, za tekst programowy, jeden z najstarszych w Piśmie Świętym. Zakaz ten nie miał jednak znosić czy ograniczać kultu Jahwe. Eliminował jednak wyraźnie wszelkie „media” w odniesieniu narodu wybranego do swojego Boga: „Nie uczynisz sobie” (Wj 34,17). Warto pytać, jak Izraelici odczytywali ten zakaz. Otóż w antycznych kultach posługiwano się różnego rodzaju obrazami. Niekiedy w dość prymitywny sposób obrazy (w szerokim znaczeniu) same stawały się bożkami, który oddawano cześć, modlono się do nich, składano im różne ofiary. Istniało jednak także inne podejście do „świętych” obrazów. Wierzano, że przez nie możliwe jest w jakimś stopniu doświadczenie bóstwa. Bogowie objawiali się przez swoiste wyobrażenia (naturalne lub tworzone sztucznie), jak np. Baal, bożek seksualności i płodności. Obraz więc prezentował boskość, pozwalał jej doświadczyć w sposób fizyczny, ziemski. Cześć oddawana obrazom była nie czymś jedynie zewnętrznym, lecz równocześnie wyrazem swoistego „pojęcia” bóstwa. I wobec takiego podejścia diametralnie różniła się wiara Izraelitów, którzy wierzyli, że żaden obraz w żaden sposób nie może objawić Jahwe. Żaden kult nie może ogarnąć, ukazać, objąć Jego istoty i działania. W żadnym obrazie ani przez żaden obraz nie można wpływać na Boga. Nie do pomyślenia jest kult przez jakiegokolwiek wyobrażenie Jahwe, gdyż nie jest On ograniczony do jakiegoś obrazu. Ani przedstawienie ze świata natury, ani żaden wytwór ludzkich rąk nie ukaże Boga, gdyż jest On sam w sobie niewyobrazalny i niedoświadczalny – słowem: transcendentny⁴⁸.

⁴⁷ Tamże, s. 175.

⁴⁸ Por. H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Weltverehrung*, art. cyt., s. 514-516.

Dla Izraelitów każde personifikowanie świata i jego sił było profanacją. Z zakazem tworzenia obrazów Boga łączył się przecież zakaz kreowania podobizn różnych dzieł stworzonych przez Boga. Istniało bowiem niebezpieczeństwo jakiegoś porównywania stworzenia i Stwórcy, czemu zaprzeczała wyraźna i zdecydowana dystynkcja między Bogiem i światem. Przekonanie, że nic na ziemi nie jest w stanie uobecnić Boga, łączyło się z paradoksem: Bóg Starego Testamentu, choć nie był niewidzialny, to jednak był nie do wyobrażenia⁴⁹. Zakaz tworzenia obrazu Boga był przykazaniem, którego Izrael winien bezwzględnie przestrzegać. Bóg objawił Mojżeszowi swoje imię, ale zachował Go przed oglądaniem siebie, pozostając „Bogiem bez obrazu”⁵⁰.

Tekst Pwt 4,9-20 można interpretować jako teologiczne *exposé* pochodzące prawdopodobnie z czasów wygnania. Zakaz wykonywania obrazów otrzymuje tutaj uzupełnienie w postaci racjonalizującego „dowodu z Pisma”. Ponieważ „Izrael na Synaju nie zobaczył żadnej określonej postaci Jahwe, usłyszał tylko z ognia Jego głos i dlatego nie powinien odtwarzać postaci Jahwe w żadnym obrazie. Została więc uwypuklona tu w sposób całkowicie jasny antyteza: Izrael, w tym co określa jego stosunek do Boga, nie został zdany, jak inne ludy, na obraz religijny, ale jedynie na słowo Jahwe”⁵¹.

2.3. Zakaz tworzenia wszelkich obrazów istot żyjących

W kontekście Wj 20,4-6 pojawia się istotne dla wychowania religijnego pytanie: „Czy sztuka jest zakazana?” Egzegeci rozszerzają tę wątpliwość o kolejne: „Czy drugie przykazanie miało stłumić wszelkie przejawy ekspresji artystycznej w Izraelu, a nawet w naszych czasach? Czy czynienie obrazów jakichkolwiek Bożych stworzeń lub wszelkie inne aspekty twórczej działalności – czy to przez malowanie farbami olejnymi, czy rzeźbienie w drewnie, kamieniu, glinie, srebrze czy złocie jest zakazane?”⁵²

Spotkanie z objawiającym Bogiem nie było w Izraelu motywem dla artystów, rzeźbiarzy czy malarzy. W narodzie wybranym pierwszeństwo przyznano słowu przed obrazem, słuchaniu przed oglądaniem. Kult izraelski skoncentrował się

⁴⁹ Por. także: W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlichen Gottesverständnisses*, Neukirchen 1968, s. 82; W. ZIMMERLI, *Das Bildverbot in der Geschichte des alten Israel*, w: K. H. BERNHARDT (red.), *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels. A. Jepsen zum 70. Geburtstag*, s. 86-96.

⁵⁰ Por. H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Weltverehrung*, art. cyt., s. 514-516.

⁵¹ G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 175.

⁵² W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 60.

bardziej na słuchaniu i recytowaniu objawionych słów. Boga nie można było rozpoznać przez statyczne wyobrażenia w obrazie czy rzeźbie, lecz jedynie przez podążanie drogą wyznaczoną przez Jego słowo. Jahwe domagał się „kultu serca” i relacji: „Bóg mówi – człowiek słucha i działa”. Niepowtarzalność i nieprzewidywalność teofanii Jahwe, skierowanych na ocalenie swojego ludu stała się impulsem do rozważenia ich sensu, a nie powtarzania w aktach kultowych. Mocne zakorzenienie w historii (wydarzenie Wyjścia) stało się przesłanką do przełożenia na słowa, a nie na obrazy, tego, co stanowiło istotę religii Izraela – spotkania z Bogiem. Odbywało się ono przez wiarę wyrażoną w słuchaniu, rozumieniu i posłuszeństwie słowu Boga. Mozaizm – i to było niezwykle *novum* w porównaniu z religiami mitycznymi – kładł akcent na wiarę, na doświadczenie religijne, które implikuje interioryzację kultu. Jahwe, choć nadal pozostawał Bogiem silnym, wszechwiedzącym i wszechmogącym, który potrafił przejawiać swą moc w wydarzeniach kosmicznych, wolał zwracać się wprost do ludzi, interesując się ich życiem duchowym⁵³.

Błędne byłoby interpretowanie biblijnego tekstu drugiego przykazania jako podstawy do zakazu albo cenzury sztuk plastycznych. Interpretowany tekst mówi natomiast o problemie tworzenia obrazów, które w efekcie stałyby się „rywalami” dla Boga. Zasadnicza myśl przekazu brzmi: „Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył”. Tutaj dwa wyrażenia („pokłon” i „służba”) zastosowane w figurze retorycznej zwanej *hendiadys*, są wykorzystane do przekazania jednej idei: nie używaj obrazów przy oddawaniu czci Bogu żywemu. Ten, kto wielbi Pana, nie może ograniczać swego uwielbienia do pojedynczego konkretnego obrazu. Taka praktyka byłaby bliska tego, co robili poganie. Izrael, opuszczając Egipt, w którym obiektem kultu były ciała niebieskie, zwłaszcza słońce, oraz takie stworzenia, jak ptaki, krowy, żaby i ryby, miał się strzec tworzenia obrazu Boga z myślą o oddawaniu temu obrazowi czci. Tego typu substytuty odwracałyby tylko uwagę wierzącego od Boga. Zakaz natomiast nie dotyczył samego tworzenia obrazów ryb, ptaków, byków i innych stworzeń. Argumentem jest chociażby nakaz Boży dotyczący przystrojenia tabernakulum, gdzie umieszczono obrazy wszelkich rodzajów stworzeń. Gdyby takie wyobrażenia były niesłuszne albo zakazane, Bóg nie nakazałby ich tworzenia. Przykazanie więc nie zakazuje działalności artystycznej polegającej na tworzeniu obrazów na podobieństwo stworzeń boskich. Zakazuje jednak stosowania obrazów, które mogłyby odwracać uwagę od jedyne go, prawdziwego Boga, który jest duchem i nie można Go przedstawić poprzez jakiegokolwiek obrazu Jego dzieł⁵⁴.

⁵³ Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 155-157.

⁵⁴ W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 60.

Sens zakazu sporządzania obrazów nie polegał bynajmniej na tym, żeby zabronić ludowi Izraela wszelkich plastycznych wyobrażeń Jahwe – w istocie rzeczy Jahwe wyobrażano sobie zawsze w postaci ludzkiej, jako mężczyznę, wojownika, władcę (por. Wj 15,3; 1 Krl 22,19; Iz 30,27; Ez 1,26), ale to ucłowieczenie w pojęciach i w języku nie było jeszcze obrazem religijnym, przekąźnikiem objawienia, domagającym się czci kultycznej. Nie nadszedł jeszcze czas, kiedy to Bóg mógł zostać ubóstwiony jako Człowiek. Na miejscu zajmowanym w religiach pogańskich przez obraz religijny w Izraelu widniało słowo „Jahwe”. Drugie przykazanie, zgodnie z bezpośrednim sensem swych słów, ograniczone było do płaszczyzny kultu⁵⁵, choć – wg części biblistów – nawet ten kult nie był wolny od czci obrazów⁵⁶.

Anikoniczność kultu żydów jest jednym z najtrudniejszych zagadnień dotyczących tej religii. Zaciekłość, z jaką prorocy atakowali oddawanie czci nie tylko wizerunkom, ale także innym przedmiotom kultu „przy zielonych drzewach, na wysokich pagórkach” (por. Jr 17,2) jest wyrazem powszechności tych obyczajów. Hebrajczycy nie potrafili oderwać się od tego, co dla człowieka starożytnego świadczyło o istocie jego religijności – kultu przedmiotów jako przejawów obecności bóstwa⁵⁷.

Prawdziwy złoty cielec (Wj 32,4-8; 1 Krl 12,28-29) nie był wyobrażeniem bożka, lecz symbolem Jahwe, a wąż spiżowy (brązowy lub miedziany; Lb 21,9) wskazywał pierwotnie na Jahwe obdarzającego życiem i zbawieniem. O tym, że późniejszy judaizm z pewną wyrozumiałością odniósł się do zakazu sporządzania obrazów, świadczą wykopaliska i freski z synagog, np. w Kafarnaum⁵⁸.

W starożytnym Izraelu znano wiele wyobrażeń Boga. Co więcej, w kulcie izraelskim posługiwano się swoistymi obrazami (por. np. cheruby na Arce Przymierza czy wąż miedziany sporządzony przez Mojżesza). Zakazu sporządzania obrazów nie można wyjaśniać jedynie tendencjami synkretycznymi. Zakaz wykonywania jakichkolwiek obrazów Boga wynikał z potrzeby zachowania wśród Izraelitów myśli o jedności i wyłączności Jahwe wobec bóstw pogańskich, a zarazem chronił Jego wielkość, którą materialne przedstawienie mogłoby umniejszyć. Zakaz ten miał na celu strzeżenie absolutnej duchowości Boga⁵⁹.

Linia podziału między bożkami a dozwolonymi przedmiotami kultowymi może w szczegółach wydawać się niewyraźna. Arki wraz z jej złotymi cherubami

⁵⁵ G. v. RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 176.

⁵⁶ Tamże, s. 172.

⁵⁷ Por. T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 147.

⁵⁸ M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, art. cyt., s. 537.

⁵⁹ Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 472.

nie uważano za bożka, ale za manifestację obecności Boga (por. Wj 25,17-22; Lb 10,33-36; 1 Sm 4-6; 2 Sm 6,6-7). Podobnie dwuznaczne były terafim (por. Sdz 17-18 z Za 10,2) i efod (por. Wj 28 z Sdz 8,24-27), Nechusztan czy wąż miedziany (por. Lb 21,8-9 z 2 Krl 18,4) i woły podtrzymujące odlew morza w świątyni Salomona (1 Krl 7,25). Kryterium nielegalnego posługiwania się tego rodzaju przedmiotami kultowymi zapewne zależało od tego, czy bezpośrednio im oddawano cześć jako substytutom Jahwe. Z teologicznego punktu widzenia anikonizm stał się środkiem egzekwowania zasady, że Jahwe nie może mieć – z powodu przepaści oddzielającej Stwórcę od stworzenia – adekwatnego odpowiednika fizycznego. Natura Boga Izraela powinna znaleźć swoje odbicie nie w jakimś Jego obrazie, ale we wszystkich aspektach społeczno-ekonomicznego, politycznego, prawnego i domowego życia Izraelitów. Zakazowi bałwochwalstwa towarzyszyły więc przykazania dotyczące odmiennych typów zachowania religijnego i moralnego⁶⁰.

Zakaz tworzenia antropomorficznych wyobrażeń Boga nie był jednak równoznaczny z całkowitym odejściem od prób ukazania Jego obecności w inny sposób. Człowiek potrzebuje ze swej natury znaku uobecniającego to, co niewidzialne, a akty kultowe muszą być związane z konkretnym miejscem. W starszych tekstach biblijnych relacja do Jahwe pojmowana jest w sposób bardziej materialny, a Jego obecność wyobrażana jako siła tajemna, która znajduje się w przedmiotach (Arka, chleby) lub osobach świętych, np. kapłanach czy pomazańcach Pańskich (1 Sm 5,9-12; 21,5; 22,17; 24,7-11; 26,9-11; 2 Sm 6,7). Z tego powodu wśród Izraelczyków rozpowszechnione było stosowanie różnych symboli kultowych, pojmowanych jako znaki obecności Boga Jahwe. Takim znakiem, stosowanym także przez inne narody, była macewa (stela), czyli pionowo ustawiony kamień (lub pagórek z kamieni), będący symbolem rzeczywistej obecności bóstwa, stosowany najpierw w kulcie Patriarchów (Rdz 28,10-18; 31,45.51-52; 35,20), a później w obrzędach Izraelitów uchodzących z Egiptu (Wj 24,4b; Joz 24,26-27). Ich usunięcie z kultu hebrajskiego wiązało się z ich skojarzeniem z Baalem. Z kolei wspomniane w Biblii blisko 40 razy aszery, czyli drewniane pale uobecniające bóstwo płodności, zostały odrzucone przez oficjalny kult religii mojżeszowej (Pwt 16,21; Sdz 6,25-32), choć w rzeczywistości pojawiały się one w kulcie ludowym, a nawet trafiły do kultu publicznego (por. 2 Krl 17,16; 21,3; 23,14-15). Wśród tych przedmiotów najbardziej znaną i eksponowaną była Arka Przymierza – skrzynia z drewna akacjowego, w której przechowywane były tablice Przymierza (Wj 25,16), stanowiąca centrum religijnego i politycznego życia Izraela. Jej zwieńczenie – kaporet ozdobiony cherubami był miejscem, skąd przemawiał

⁶⁰ D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 74.

Jahwe do Izraela (Wj 25,21-22). Arka jako miejsce kultowe reprezentowała obecność Jahwe wśród Izraela i pomagała Izraelitom doświadczeniu Boga nie niszcząc całego duchowego charakteru doświadczenia religijnego. Porównanie jej do przedmiotów kultu w innych religiach z jednej strony wydaje się dość oczywiste (wykonana przez ludzi służyła jako przedmiot objawiania się Boga, traktowana jako niezwykła świętość i wykorzystywana nawet do celów politycznych), z drugiej – idąc za duchem Biblii – jest nie na miejscu: Bóg Jahwe nadal zachował duchowy charakter i nie był ograniczony do określonego miejsca. Swoistą przestrzenią, w której działał Bóg było natomiast całe życie Izraelitów, nie stracił On nic ze swej transcendencji i dynamizmu. Zasadniczym przedmiotem kultu narodu, który doświadczył Bożego objawienia i ludzkiej wolności, było słowo wypowiedziane przez Boga jako swoisty i jedyny „przedmiot kultu”. Bóg, który dał się poznać w doświadczeniu historycznym, objawił się we wspólnocie swoich wyznawców. Boże objawienie narodowi izraelskiemu należy raczej ujmować w kategoriach niezwykłego wydarzenia, a nie określonych miejsc, do których trzeba pielgrzymować, czy też przedmiotów, które należałoby czcić. W ten m.in. sposób ujawniła się duchowa natura Boga, który w odróżnieniu od „głodnych ofiar bożków”, nie uzależnił się od oddawanej Mu czci. Tym, czego oczekiwał od swym wyznawców, była wiara i wierność, a Jego chwała realizowała się w relacji więzi osobowej. Chwała imienia Jahwe, podobne jak Jego królestwo, realizuje się wśród ludzi – a nie ze względu na Jego możliwość działania. Bóg jest przede wszystkim obecny w historii swego narodu, którego obowiązkiem jest pamiętać wielkie dzieła Boże oraz zachowywać jego przykazania (Pwt 11,1-7). Jahwe jest obecny w swojej trosce o człowieka i jego ziemskie sprawy, a nie w przedmiocie kultowym. Bóg Izraela, który jest Bogiem przekraczającym wszystko, co jawi się jako otaczający świat, zarówno świat natury, jak i świat porządku społecznego, który jest całkowicie odmienny od wszystkiego, co można przedstawić – domagał się, aby w kulcie odbieranym od wiernych pozostał oddzielony od wszystkich skojarzeń. I chociaż Izraelczycy byli zdolni do całkowitego oderwania się od pojęcia materialności świata i materialnej obecności Boga (zastosowanie symboli kultowych), to jednak można mówić o duchowym wymiarze Boga Jahwe na tej samej zasadzie, na jakiej można mówić o monoteizmie – Jahwe jest obecny w symbolu kultowym (podobnie jak bogowie religii mitycznych), ale jest od tego symbolu całkowicie niezależny. Symbol kultowy jest potrzebny człowiekowi, a nie Bogu⁶¹.

⁶¹ T. STANEK, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*, dz. cyt., s. 149-155.

Nie wiadomo, czy istniały jakiegokolwiek figuratywne wyobrażenia Jahwe, natomiast sanktuaria izraelskie obfitowały w posągi, rzeźby i ornamenty, przedstawiające niebiańskie stworzenia związane z Jahwe, np.: cheruby – skrzydlate sfinksy (Wj 25,18-22; 26,1.31; 36,8.35; 37,7-9; Lb 7,89; 1 Krl 6,23-35; 7,29.36; 8,6-7; Ez 41,18.20.25; 1 Krn 28,18; 2 Krn 3,7-14; 5,7-8), ciełce (Wj 32; 1 Krl 7,29; 12,28-30) i, być może, serafiny – skrzydlate węże (2 Krl 18,4). W Biblii zachowały się ślady dyskusji na temat znaczenia tych wizerunków: Czy cheruby są tronem czy baldachimem Boga? Czy cielec jest piedestałem czy wizerunkiem Boga? Czy Nechusztan (2 Krl 18,4) jest serafinem osłaniającym Jahwe (Iz 6), czy jadowitym wężem (Lb 21,4-9; por. Iz 14,29; 30,6)? Generalnie jednak żydowska sztuka sakralna, podobnie jak sztuka muzułmańska, unikała przedstawień ludzi, ale np. w synagodze w Dura-Europos z III w. po Chr. odkryto realistyczne ilustracje scen biblijnych. W różnych okresach chrześcijanie zakazywali sporządzania świętych posągów i obrazów (ikonoklazm), ale są one nadal przedmiotem kultu w Kościołach katolickim i prawosławnym⁶².

3. Biblijne usprawiedliwienie obrazu: Słowo stało się Ciałem – Bóg-Człowiek – jedyny Kerygmat i Obraz Boga

W Ewangelii wg św. Jana można przeczytać: „Bóg jest duchem; trzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w duchu i prawdzie” (J 4,24) i jeszcze dobitniej: „nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza” (J 5,37). Bóg opisany jest przez Pawła w Pierwszym Liście do Tymoteusza jako „Król wieków, nieśmiertelny, niewidzialny” (1 Tm 1,17), którego „żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16)⁶³. Nowy Testament potwierdza niemożliwość zobaczenia Boga, niemniej nie przywołuje bezwzględnego zakazu wyobrażania Boga.

W oparciu zwłaszcza o teologię Pawłową w Kościele pierwotnym powstała swego rodzaju „przyjazna” atmosfera dla obrazów, których zaczęto również używać do nauczania i pouczenia, wspomniania i pobudzania do refleksji. Obraz pełnił więc funkcję dydaktyczną, zwłaszcza dla osób niepiśmiennych⁶⁴.

W Biblii, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, słowo „obraz” stosowane jest w różnych znaczeniach i odniesieniach do Boga. Obrazem Boga jest sam człowiek – stworzony na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26-29)

⁶² W. H. PROPP, *Rzeźba*, art. cyt., s. 694.

⁶³ W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 70.

⁶⁴ Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 473.

obdarzony możliwością sprawowania władzy nad stworzeniem, a także darem płodności i nieśmiertelności. W Nowym Testamencie wyrażenia „obraz Boga” czy „podobieństwo Boże” (por. 1 Kor 11,7; Jk 3,9) stają się wyraźnym zobowiązaniem moralnym: „Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48), i dalej – „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4,20). Klemens Aleksandryjski ujął tę zasadę w powiedzeniu: „Widzieć brata – to znaczy widzieć Boga”⁶⁵.

Wracając jeszcze do Starego Testamentu warto przypomnieć, że opis stworzenia osiąga swój punkt kulminacyjny na początku Księgi Rodzaju w zdaniu: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Podobne znaczenie co dwukrotnie, wręcz z naciskiem, użyte określenie „obraz” (*sēlem* – w LXX termin przetłumaczony jako *eikōn*, w Wulgacie *imago*) ma pojęcie podobieństwo (hebr. *demut* – Rdz 1,26; 5,1.3). Człowiek jako jedność (mężczyzna i kobieta) otrzymuje szczególną godność. Jego życie jest nienaruszalne (Rdz 9,6). Jego potomstwo jest jednocześnie „obrazem” Boga (Rdz 5,3). Jemu powierzono troskę o stworzenie. Jako reprezentant Boga i dobry król ma panować (Rdz 1,28). O tej władzy królewskiej człowieka i jego godności w podobny sposób wyraża się Ps 8. Ze stwierdzeniem, że człowiek jest „obrazem” Boga, łączy się również założenie, że dana jest mu możliwość nawiązywania szczególnej relacji z Bogiem i komunii z Nim⁶⁶. „Jedynie człowiek może pretendować do bycia obrazem Boga, co świadczy o jego godności” (Ps 8)⁶⁷.

W Nowym Testamencie również można dostrzec zdecydowane odrzucenie wszelkich form idolatrii, która odnosi się nie tylko do obrazów, lecz także do kultu pogańskiego, niemniej odnaleźć także można wypowiedzi dotyczące obrazów, zwłaszcza w ukazywaniu relacji: Bóg – człowiek oraz wierzący – Chrystus⁶⁸. Bóg Nowego Testamentu to „jedyne mający nieśmiertelność, który zamieszkuje światłość niedostępną, którego nikt z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć” (1 Tm 6,16), z drugiej strony, co stanowi chrześcijańskie *novum*, pojawia się istotna zmiana nie tylko w możliwości poznania, ale również zobaczenia Boga: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca (o Nim) pouczył” (J 1,18). Wyrażenie „Chrystus obrazem Boga” znajduje się tylko w listach św. Pawła, choć sama idea występuje także w Ewangelii wg św. Jana.

⁶⁵ P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 594-595.

⁶⁶ M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, art. cyt., s. 537.

⁶⁷ Por. B. W. MATYSIAK, *Obraz*, art. cyt., s. 472.

⁶⁸ Tamże, s. 472-473.

W Prologu czwartej Ewangelii zdanie „Słowo jest u Boga” (J 1,1), oznacza, że stoi z Nim twarzą w twarz. Co więcej, Słowo jest tym, czym jest Bóg. Słowo wciela się w człowieka („stało się ciałem” – J 1,14) i cechuje się „chwałą”, czyli naturą lub reputacją taką samą, jaka należy do Jego Ojca – pełną łaski i prawdy (przy czym są to greckie odpowiedniki zastosowanych w Wj 34,6 określeń – „łaska i wierność”). Mojżesz przyniósł wprawdzie od Boga Prawo (J 1,17), ale Jezus dał nam poznać samą naturę Ojca. Dlatego, choć nikt nie widział nigdy Boga, Jezus objawia nam Go przez to, że sam pozostaje z Nim w najbardziej intymnej łączności („jest w łonie Ojca”, por. także J 10,30). „Starotestamentalni prorocy widzieli może zarys Boga, ale Jezus – Słowo wcielone – nie tylko patrzył Ojcu twarzą w twarz, ale widział też Jego duszę i całym sobą uosabiał Jego najgłębszą naturę (...) W Jezusie zobaczyć możemy nie tylko prawdziwe oblicze (J 14,6-10), ale i serce Ojca. Świadomość tego faktu daje możliwość zmiany dotychczasowego wyobrażenia Ojca i nawiązania z Nim o wiele bliższej i cieplejszej relacji”⁶⁹. Między Chrystusem, Synem Jednorodzoną, a Tym, który Go wysłał, Ojcem, Bogiem niewidzialnym (J 1,18), istnieje ścisła jedność (J 5,19; 7,16; 8,28; 12,49). Chrystus jest odbiciem chwały Bożej (J 17,5.24), więcej – mówiąc sam o sobie: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, ma świadomość, że jest „obrazem” swego niebieskiego Ojca.

Listy Pawła zawierają wypowiedzi o Jezusie jako obrazie (*eikōn*) Boga, które pozwalają zrozumieć dwie zasadnicze sprawy, a mianowicie jedyną w swoim rodzaju relację Jezusa do Boga (1 Kor 15,49) oraz samoobjawienie się Boga w Jezusie (2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,15). Paweł dostrzega w Chrystusie prawdziwy obraz Boga (2 Kor 3,18-4,4; Rz 8,29; Kol 3,10). W teologii Pawłowej Jezus jest „reprezentacją w sensie najpełniejszym niewidzialnego Ojca”, „obrazem Boga według nieśmiertelności”; „obrazem jedynym w swoim rodzaju”. Paweł odwołując się do zestawienia: niebieski Adam – Adam ziemski, ukazuje Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Boga, podczas gdy człowiek wciąż jeszcze obrazem niedoskonałym i grzesznym (por. 1 Kor 15,49; Rz 8,29; Ef 1,3-14)⁷⁰.

Hymn chrystologiczny w Liście do Kolosan zaczyna się stwierdzeniem: Jezus „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). „Obraz” oznacza tutaj (podobnie jak w 2 Kor 3,18; 4,4) nie tylko podobiznę osoby i jej reprezentację, ale również „stawanie się widzialną osobą” i objawienie jej (niewidzialnej) natury. Z wypowiedziami o Chrystusie jako „obrazie” Boga wiążą się obietnice dla tych, którzy w Niego uwierzą: zostaną przemienieni na wzór Jego obrazu (Rz 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Powstały z martwych Jezus jest nowym Adamem, w którym mamy

⁶⁹ W. C. KAISER JR. i in., *Trudne fragmenty Biblii*, art. cyt., s. 429.

⁷⁰ Por. P. LAMARCHE, *Obraz*, art. cyt., s. 595-596.

udział przez wspólną naturę i człowieczeństwo. „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka (Adama, por. Rz 1,26n; 5,1-3), tak też nosić będziemy obraz człowieka niebieskiego (Chrystusa)” (1 Kor 15,49). Otrzymać ciało zmartwychwstałe (por. 1 Kor 15,44) oznacza również nosić „obraz” Chrystusa. Do Jego obrazu, ponieważ On jest wzorem, chrześcijanie powinni się upodobniać i w ten sposób coraz bardziej udoskonalać początkowy obraz Boży w sobie (Ef 4,24). W 2 P 1,4 mówi się o „uczestniczeniu w Boskiej naturze”⁷¹.

Zawarta w Nowym Testamencie krytyka bałwochwalstwa była skierowana głównie przeciw greckim i rzymskim bogom (Dz 7,43; 15,20; 17,29; Rz 1,23). „Ohyda spustoszenia” (Mk 13,14) może być aluzją do rzymskiego kultu cesarza. Paweł szczegółowo omawiał kwestię, czy chrześcijanie powinni jeść pokarmy składane bożkom w ofierze (1 Kor 8; 10,14-22; por. Ap 2,14.20), i na zakończenie stwierdził, że chociaż taki pokarm nie jest zepsuty, ponieważ bożki reprezentują bogów, którzy w rzeczywistości nie istnieją chrześcijanie powinni dbać o to, żeby taka praktyka nie gorszyła wierzących o słabych sumieniach. W sensie przenośnym bałwochwalstwo oznaczało oddawanie czci rzeczom ziemskim, chciwość (Kol 3,5; Ef 5,5) i obzarstwo (Flp 3,19)⁷². Bałwochwalstwo zostało wyraźnie odrzucone w Nowym Testamencie, natomiast istotnego znaczenia nabrało głoszenie Chrystusa – Wcielonego Boga, który przyjmując ludzkie, widzialne ciało narodził się człowiekiem dla zbawienia ludzi. Odwieczne Słowo, które „stało się ciałem”, nie tylko stało się słyszalne, ale również widzialne. Ta nowa perspektywa Bożego objawienia stworzyła okazję do pewnej weryfikacji sposobów ewangelizacji.

W języku greckim pojęcie „kerygmat” oznacza proklamację, obwieszczenie przez publicznego posłańca, ogłaszanie; odnosi się zarówno do treści, jak i samej czynności głoszenia. Kerygmat chrześcijański jest orędziem zbawienia dokonanego przez Boga w Jezusie Chrystusie, głoszonego w Kościele przy pomocy Ducha Świętego w celu nawrócenia i zbawienia ludzi⁷³. Słowo „kerygmat” najczęściej kojarzy się ze słowem mówionym, często uroczyste ogłoszonym, proklamowanym, wzywającym do przemiany serc. Kerygmatem może być jednak także obraz, który przez swą określoną treść i formę będzie odbiorcy przekazywał Boże przesłanie.

Apostołowie głosili słowem to, czego doświadczyli („słyszeli i widzieli” – por. Dz 4,20; 1 J 1,1-3). Piotr, Paweł czy Jan wskazują na Jezusa, w którym

⁷¹ M. HASITSCHKA, *Obraz Boży*, art. cyt., s. 537.

⁷² D. A. KNIGHT, *Bożki, bałwochwalstwo*, art. cyt., s. 74.

⁷³ Por R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmat, Kerygma*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 319.

wypełniły się Boże obietnice (np. Dz 2,14-39; Rz 1,1-4). Osoba i dzieło Jezusa z Nazaretu stały się centrum chrześcijańskiego kerygmatu. W Nim Bóg objawił się światu, wypełnił to, co zapowiadali prorocy, przez Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie dokonał dzieła odkupienia. Zmartwychwstały ukazał się apostołom, uczynił ich świadkami – głosicielami Dobrej Nowiny i umocnił Duchem Świętym. Głoszenie apostołów często potwierdzone było cudownymi znakami, choć nie one świadczyły o mocy i prawdziwości głoszonego orędzia. Celem było nawrócenie i pokuta oraz poznanie i przyjęcie Jezusa. Apostołowie otrzymali od Jezusa nakaz głoszenia kerygmatu: „Idźcie na cały świat i głoscie (*keryksate*) Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15)⁷⁴.

W praktyce przepowiadania słowa Bożego w Kościele pierwotnym od samego początku nie funkcjonował zakaz tworzenia obrazu Boga. Podobnie literatura pedagogiczno-religijna raczej unikała tej tematyki, bazując nie tyle na dosłownym, biblijnym tekście, co raczej na katechizmowych sformułowaniu przykazania, w którym nie ma nic na temat podobizny Boga. Co więcej, w głoszeniu wiary przez wieki czymś oczywistym wydawało się wykorzystywanie różnych pomocy, w tym obrazów⁷⁵. Owszem, ich wykorzystanie musiało liczyć się z określonym kontekstem, w jakim żyli adresaci głoszonego słowa.

W kerygmacie skierowanym do żydów przeważały argumenty biblijne i mejsjańskie ze Starego Testamentu, w kerygmacie do pogan prawda o Bogu jedynym objawionym w Jezusie. W znaczeniu biblijnym kerygmat był jednak tym samym: uroczystym proklamowaniem zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie, a polegał na ewangelizacji dokonującej się przez głoszenie słowa Bożego oraz zgodne z nim życie⁷⁶.

Kerygmat chrześcijański obejmował to, co istotne ze względu na zbawienie, a jego celem była żywa wiara. Bóg w kerygmacie wzywał, a człowiek był zaproszony do osobistej odpowiedzi przez nawrócenie i akt wiary. Ta wiara rodziła się ze słuchania (Rz 10,17), ale także była rezultatem widzenia (por. m.in. J 20,8). Także współcześnie przepowiadanie dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie historycznej (odniesienie do „wczoraj”), ale przede wszystkim egzystencjalnej i eschatologicznej (ważne na „dziś i na jutro”), w rzeczywistości bowiem głoszony kerygmat jest spotkaniem z Jezusem Chrystusem, żywym Słowem i Obrazem Boga, „który był, jest i który przychodzi”⁷⁷.

⁷⁴ Tamże, s. 320.

⁷⁵ H. SCHÜNGEL-STRAUMENN, *Das Bildverbot – Ausdruck biblischer Gottes- und Weltefernung*, art. cyt., s. 512-513.

⁷⁶ Por R. CHAŁUPNIAK, *Kerygmat, Kerygma*, art. cyt., s. 320.

⁷⁷ Tamże, s. 321.

KS. WOJCIECH OSIAŁ

WSPÓLNOTY SŁUCHANIA SŁOWA BOŻEGO WE WŁOSZECH – PROPOZYCJA KATECHEZY BIBLIJNEJ W PARAFII¹

Benedykt XVI w adhortacji o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini* wyraża pragnienie, aby nastąpiła „nowa epoka większego umiłowania Pisma Świętego przez wszystkich członków ludu Bożego, tak aby dzięki ich modlitewnej i wytrwałej lekturze pogłębiała się więź z osobą Jezusa”². Ojciec Święty apeluje o „biblijną animację całego duszpasterstwa”, która ma polegać nie na zorganizowaniu jakiś paru biblijnych spotkań w parafii czy w diecezji, ale chodzi o zweryfikowanie, czy działalność we wspólnotach kościołów lokalnych ma rzeczywiście na celu osobiste spotkanie człowieka ze Słowem Bożym³. Jedną z możliwości prowadzenia człowieka do spotkania ze Słowem Bożym stwarza katecheza. Według słów *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* z 1997 roku katecheza powinna być „przepełniona i przeniknięta myślą, duchem i podstawami biblijnymi i ewangelicznymi przez stały kontakt z samymi tekstami”⁴.

Wspólnoty słuchania Słowa Bożego to ciekawa i godna naśladowania propozycja katechezy biblijnej we włoskich parafiach. Ich działanie stanowi konkretny przykład postulowanej „biblijnej animacji duszpasterstwa”, gdzie kościoły lokalne próbują docierać ze Słowem Bożym do współczesnego człowieka. Istnienie tych wspólnot wpisuje się w synodalny i papieski apel, aby duszpasterstwo sprzyjało „powstawaniu licznych małych wspólnot, «składających się z rodzin, zakorzenionych w parafiach albo związanych z różnymi ruchami kościelnymi

¹ Nazwa „Wspólnoty słuchania Słowa Bożego” to tłumaczenie włoskiego wyrażenia „Centri di ascolto della Parola di Dio”. Pewien kłopot sprawia przetłumaczenie na język polski włoskiego terminu „Centro”, które w kontekście czynności słuchania Słowa Bożego nie ma precyzyjnego polskiego odpowiednika. Dosłowne tłumaczenie terminu jako „centrum” czy „ośrodek” nie brzmi poprawnie, należy raczej tłumaczyć jako „wspólnota”, „krąg” czy „grupa”. Wydaje się, że w tym katechetycznym kontekście domowej lektury Pisma Świętego najlepszym tłumaczeniem będzie termin „wspólnota”. Adhortacja *Verbum Domini* używa takiego terminu, kiedy mówi o potrzebie tworzenia w parafiach licznych małych *wspólnot* składających się z rodzin. Zob. VD, nr 73.

² VD, nr 72.

³ Zob. VD, nr 73.

⁴ DOK, nr 127.

i nowymi wspólnotami»⁵. Wspólnoty słuchania Słowa Bożego w swojej naturze są bardzo podobne do Szkół Słowa Bożego powstałych w diecezji Mediolanu w latach osiemdziesiątych z inicjatywy kardynała C. M. Martiniego⁶, niemniej jednak nie można ich całkowicie z tymi szkołami utożsamiać, gdyż różnią się pewnymi cechami. Wspólnoty słuchania Słowa Bożego funkcjonują w wielu diecezjach Kościoła we Włoszech. Szczególnie są to diecezje w północnej Italii takie, jak: Brescia, Mediolan, Padwa, Trydent Turyn, Udine, Wenecja, Verona, Vicenza. Pierwsze takie wspólnoty zaczęły powstawać w latach osiemdziesiątych i rozwijają się po dzień dzisiejszy. Powstanie wspólnot słuchania Słowa Bożego to owoc dostrzegania ewangelizacyjnych wyzwań ostatnich dziesięcioleci. Należy dopowiedzieć, że na powstanie tych wspólnot miało również zaangażowanie kapłanów ze Stowarzyszenia „Fidei donum”, którzy wróciwszy z misji w Ameryce Łacińskiej przenieśli na ojczystą ziemię doświadczenia własnej pracy z tamtejszymi grupami słuchania Słowa Bożego.

Celem niniejszej refleksji jest ukazanie natury i funkcjonowania Wspólnot słuchania Słowa Bożego jako przykładu głoszenia Słowa Bożego na drodze katechezy biblijnej. Zostaną ukazane najważniejsze elementy i wymiary tej formy katechezy. W ich przedstawieniu opieram się na materiałach dotyczących Wspólnot słuchania Słowa Bożego w diecezji Brescia, Turyn, Udine i Vicenza⁷. W poszukiwaniu dróg odnowy duszpasterstwa o charakterze ewangelizacyjnym proponowana katecheza biblijna może stanowić dobry przykład dla innych czy też cenne źródło inspiracji dla podobnych działań.

1. Natura Wspólnot słuchania Słowa Bożego

Wspólnoty słuchania Słowa Bożego stanowią formę biblijnej katechezy dorosłych w parafii. Są to grupy osób, które spotykają się regularnie w określonym

⁵ VD, nr 73.

⁶ W polskiej literaturze katechetycznej szeroko na temat Szkół Słowa Bożego pisze J. Kochel, zob. J. KOCHEL, *Katechetyczna Szkoła Słowa Bożego*, w: *Aktywizacja w katechezie. Szansa czy zagrożenie?*, red. R. Chałupniak, J. Kostorz, W. Spyra, Opole 2002, s. 51-72; tenże, *Szkoła Słowa Bożego*, HW 10 (1999)3, s. 13-36.

⁷ Zob. DIOCESI DI BRESCIA, *Ufficio catechistico – “Centri di ascolto della Parola di Dio”*, w: http://www.diocesi.brescia.it/diocesi/uffici_servizi_di_curia/ufficio_catechistico/centri_ascolto/centri_ascolto.php (Dostęp z dnia 23.01.2012); DIOCESI DI VICENZA. UFFICIO PER L'EVANGELIZZAZIONE E LA CATECHESI, *Il Vangelo nelle case. Origine, finalità, metodo dei Centri di ascolto della parola di Dio*, red. A. Bollin, Leumann (Torino) 2009; L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti come ricoperta della fede: i centri di ascolto*, w: *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, red. E. Alberich, A. Binz, Leumann (Torino) 1995, s. 55-75.

czasie w wyznaczonych domach, aby ożywiać własną wiarę poprzez lekturę i medytację Słowa Bożego w ścisłym odniesieniu do życia. Wspólnoty zostają powoływane z inicjatywy parafii i są kierowane i kontrolowane przez parafię, co pozwala mówić o pewnego rodzaju parafialnym systemie Wspólnot słuchania Słowa Bożego. Spotkania odbywają się z udziałem animatora, którego zadaniem jest pomoc w prowadzeniu lektury Słowa Bożego. Wspólnoty słuchania Słowa Bożego nazywane są często Grupami Biblijnymi czy Grupami Ewangelii. Narodziny tych grup to nawiązanie do pierwszych doświadczeń Kościoła pierwotnego⁸. Naśladując Kościół pierwszych wieków członkowie Wspólnot słuchania Słowa Bożego gromadzą się w domach i w rodzinach, aby tam lepiej poznawać Chrystusa dzięki wsłuchiwaniu się w Słowo Boże. Inicjatywa tej katechezy biblijnej jest wyraźną kontynuacją doświadczeń pierwszego Kościoła w nowych uwarunkowaniach dzisiejszych czasów⁹.

Zasadniczym celem działania Wspólnot słuchania Słowa Bożego jest formacja wiernych poprzez słuchanie Słowa Bożego. Przedmiotem refleksji i modlitwy jest określony fragment Pisma Świętego wyznaczony wcześniej przez programy formacyjne. Tego rodzaju formacja wpisuje się w apel Episkopatu Włoskiego, aby według słów św. Pawła „Słowo Boże rozszerzało się i rozślawiło” (2 Tes 3, 1). W dokumencie biskupów włoskich podejmującym temat Słowa Bożego w misji Kościoła czytamy, że dzisiaj, kiedy jesteśmy zapraszani do silnego zaangażowania się w „nową ewangelizację”, należy pamiętać, że to sam Bóg przez Świętą Księgę ewangelizuje swój lud. Dlatego też konieczne jest, aby ci, którzy powinni być Sługami Słowa, podejmowali się zadania przybliżania Słowa Bożego współczesnemu człowiekowi. Muszą oni z coraz większą mocą i odwagą podejmować misję wprowadzania człowieka w bogactwo prawdy i życia, jakie są w Piśmie Świętym¹⁰.

Słuchanie Słowa Bożego dokonuje się w środowisku domowym. Taki wybór miejsca jest podyktowany różnymi względami. Z pewnością jest to nawiązanie do

⁸ Pierwsi chrześcijanie organizowali się w swoich domach w celu słuchania Słowa Bożego, modlitwy i celebracji Eucharystii. Świadectwem takiej postawy są wypowiedzi św. Pawła, który kończy niektóre swoje pisma przesyłając pozdrowienia tym, którzy gromadzą się w konkretnych rodzinach czy domach. Przykładowo w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze do mieszkańców Koryntu, że „pozdrawiają was serdecznie w Panu Akwila i Pryscylla razem ze zbierającym się w ich domu Kościołem” (1 Kor 16,19). Można też wskazać na inne jeszcze świadectwa Listów Pawłowych, zob. Rz 16,5; Kol 4,15; Flm 1,1-2.

⁹ Zob. DIOCESI DI VICENZA. UFFICIO PER L'EVANGELIZZAZIONE E LA CATECHESI, *Il Vangelo nelle case*, dz. cyt., s. 7.

¹⁰ Zob. COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE E LA CATECHESI DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, „*La Parola del Signore si diffonda e sia glorificata*” (2 Tes 3,1). *La Bibbia nella vita della Chiesa*. Nota pastorale, Bologna 1995, 4-5.

wspomnianej pierwotnej tradycji Kościoła. Nie można jednak nie widzieć i innych motywów natury katechetycznej i metodologicznej. Spotkania w domach pozwalają włączyć większą liczbę osób, które w wielu przypadkach nie dotarłyby same do parafii. W środowisku domu lepiej jest dostrzec bliskość Słowa Bożego, które przekracza niejako granice wyznaczonych świątyń i staje się bliższe środowisku życia człowieka. Spotkania odbywają się w domach, które stanowią podstawowe środowisko życia i w których ludzie przeżywają różnego rodzaju doświadczenia. W ten sposób Słowo Boże rozświetla niejako od wewnątrz wszystkie wydarzenia życia domowego. Ponadto spotkania w domach pomagają łatwiej stworzyć atmosferę rodzinną pozwalającą na dialog, konfrontację i poczucie wspólnoty¹¹.

Uczestnikami grupy są zasadniczo osoby ochrzczone i wierzące, które wyrażają wolę ożywienia i pogłębienia wiary na drodze katechezy. Głównym celem formacji jest reewangelizacja ludzi ochrzczonych¹². Stąd też grupy te nazywane są formami katechezy mającymi na celu powtórne odkrycie wiary¹³. W spotkaniach mogą jednak uczestniczyć również osoby, które praktykują wiarę i wyrażają wolę większego jej pogłębienia. Mogą uczęszczać także osoby, które nie wierzą i nigdy nie były ochrzczone. Tego rodzaju otwartość na wszystkich wskazuje na formację zarówno o charakterze katechetycznym, jak i czysto ewangelizacyjnym. Cechą łączącą wszystkich uczestników jest decyzja i wola odkrywania Boga we własnym życiu poprzez słuchanie Jego Słowa.

2. Wspólnoty słuchania Słowa Bożego formą nowej ewangelizacji

Na szczególne podkreślenie i pogłębienie zasługuje ewangelizacyjna funkcja tego rodzaju katechezy biblijnej. Wspólnoty słuchania Słowa Bożego mają za zadanie reewangelizację ludzi ochrzczonych, aby ożywić ich wiarę. Dzięki temu ewangelizacyjnemu charakterowi Wspólnoty słuchania Słowa Bożego wydają się być ciekawą propozycją w podejmowaniu apelu Kościoła o nową ewangelizację. Oczywiście nie jest to jedyna droga, ale z pewnością godna uwagi. Apel Kościoła o reewangelizację wybrzmiewa od lat i w ostatnim czasie staje się szczególnie słyszalny. W 2010 roku Benedykt XVI powołał do istnienia Papieską Radę do spraw Nowej Ewangelizacji¹⁴. Szczególnym znakiem tej ewangelizacyjnej troski

¹¹ Zob. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti come ricoperta della fede: i centri di ascolto*, dz. cyt., s. 64.

¹² Zob. tamże, s. 69.

¹³ Zob. tamże.

¹⁴ Zob. BENEDYKT XVI, *List Apostolski w formie motu proprio Ubicumque et semper powołujący do życia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji*, LR 32 (2011)1 (wyd. polskie), s. 11-13.

Kościół jest zbliżające się (październik 2012 r.) XIII Ogólne Zgromadzenie Synodu Biskupów, które będzie poświęcone nowej ewangelizacji. W dokumencie *Lineamenta* poprzedzającym Synod wyraźnie mówi się o pilnej potrzebie nowej ewangelizacji¹⁵.

Ścisłe ewangelizacyjne oddziaływanie Wspólnot słuchania Słowa Bożego dokonuje się na pierwszym etapie prowadzonej formacji. Polega ona na udzielaniu pomocy uczestnikom w otwieraniu się na sacrum, w dostarczaniu pierwszych informacji na temat Słowa Bożego i na pomaganiu w lekturze własnego życia w świetle Bożego Objawienia. Następnie w toku dalszej formacji ma miejsce katecheza, która wciąż na bazie Pisma Świętego podejmuje zadanie pomagania człowiekowi dojrzeć w wierze. Zostają pogłębiane najważniejsze treści orędzia wiary w ścisłym odniesieniu do doświadczeń życia, zachęca się uczestników do tego, aby ich wiara była zgodna z uczynkami, prowadzi się do ożywienia przynależności do wspólnoty Kościoła, w tym przypadku do parafii, i apeluje się o zaangażowanie misyjne na rzecz innych ludzi potrzebujących nawrócenia czy reewangelizacji.

Ewangelizacyjny charakter działań jest odpowiedzią na wyzwania płynące z obserwacji współczesnej sytuacji religijnej. Zauważa się, że dzisiaj Kościół powinien stać się bardziej misyjny, gdyż nie wolno zadowalać się jedną owieczką pozostającą w parafii i nie widzieć dziewięćdziesięciu dziewięciu, które się oddaliły. Jest to sytuacja wielu parafii, które świętują z jedną owieczką pozostawiając na boku pozostałe. Należy więc z tą jedną najwierniejszą owieczką udać się w drogę, aby szukać owieczek zagubionych¹⁶. Uznaje się, że należy zacząć od ewangelizacji w miejsce tradycyjnej katechezy. Katecheza zakłada wiarę, której niestety w wielu wypadkach bardzo często brakuje, dlatego też dużo właściwsze i pożądane są działania ewangelizacyjne mające na celu ożywienie wiary. Pomysł Wspólnot słuchania Słowa Bożego to próba wyjścia w kierunku dzisiejszego człowieka. Intencją działań jest poszukiwanie takiej formy katechezy dorosłych, która odrzuci założenie, że dorośli sami przyjdą do kościoła czy parafii na głos dzwonu. Próbuje się wyjść naprzeciw tym osobom i idzie się do ich domów i rodzin. Mottem przewodnim działań jest zanieśenie Pisma Świętego do domów. Cały projekt Wspólnot słuchania Słowa Bożego to propozycja dotarcia do wszystkich, szczególnie do osób najbardziej oddalonych od Boga.

Należy wreszcie podkreślić, że podejmowana reewangelizacja jest formą docierania przede wszystkim do ludzi dorosłych. Zachęca się, aby wraz z dorosłymi uczestniczyli również młodzi, rodzice z dziećmi, niemniej jednak główny nacisk kładzie się na formację dorosłych. Jest to ważne, gdyż katecheza dorosłych,

¹⁵ *Lineamenta*, n. 1. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html (Dostęp z dnia 27.01.2012).

¹⁶ Zob. L. SORAVITO, *Catechesi degli adulti come ricoperta della fede: i centri di ascolto*, dz. cyt., s. 67.

mimo że jest uważana za pierwszorzędną formę katechezy¹⁷, wciąż jest dzisiaj słabo rozwinięta. Jest to również realizacja założeń pastoralnych Kościoła włoskiego, aby nowa ewangelizacja w parafiach nie pomijała dorosłych ochrzczonych, którzy utracili sens wiary. Wyraźnie wskazuje się na konieczność podejmowania działań wobec dorosłych i rodzin¹⁸. Biskupi diecezji, w których funkcjonują Wspólnoty słuchania Słowa Bożego, mówią o potrzebie nowej ewangelizacji zaczynającej od ludzi dorosłych¹⁹.

3. Struktura spotkania i metoda lektury Pisma Świętego

Struktura spotkania w dużej mierze odzwierciedla etapy i założenia metody *Lectio divina*. Przyjęta metoda pracy z Pismem Świętym stanowi pewną modyfikację metody *Lectio divina*, gdyż dąży się do jak najlepszego dostosowania tej metody do dzisiejszych adresatów. W tym celu wykorzystuje się często wskazówki pochodzące z nauczania kardynała C. M. Martiniego, według których lektura Biblii dokonuje się w czterech etapach. Są one następujące:

- a) lektura tekstu z określeniem głównych bohaterów, ich działania, miejsca i czasu wydarzenia oraz motywów postępowania (*osservare*);
- b) wspólne poszukiwanie głównego przesłania wybranego fragmentu posługując się słowem-kluczem lub tytułem, który mógłby ten fragment streścić (*interpretare*);
- c) aplikacja do własnego życia tego, co dany tekst mówi każdemu z uczestników (*applicare*);
- d) modlitwa inspirowana czytany tekstem (*lodare*)²⁰.

¹⁷ Adhortacja apostołska *Catechesi tradendae* nazywa katechezę dorosłych „problemem wielkiej wagi”. Zob. CT, nr 43; zob. też: DOK 255; PDK, nr 126-130.

¹⁸ Zob. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*. Nota pastorale, 30 maggio 2004, Milano 2004, 9; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'iniziazione cristiana. 3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta*, 8 VI 2003, w: *L'iniziazione cristiana. Documenti e orientamenti della Conferenza Episcopale Italiana*, red. Ufficio Catechistico Nazionale, Leumann (Torino) 2004, s. 83-118.

¹⁹ Przykładem takiego nauczania jest emerytowany biskup Brescii Giulio Sanguineti, który uznaje za priorytet działań duszpasterskich nową ewangelizację mającą na uwadze szczególnie dorosłych. Zob. G. SANGUINETI, *Scelta pastorale „Gesù Cristo beri, oggi e sempre”*, 4 lipca 1999, w: http://www.diocesi.brescia.it/diocesi/uffici_servizi_di_curia/ufficio_catechistico/centri_ascolto/centri_ascolto.php (Dostęp z dnia 23.01.2012).

²⁰ Zob. DIOCESI DI VICENZA. UFFICIO PER L'EVANGELIZZAZIONE E LA CATECHESI, *Il Vangelo nelle case*, dz. cyt., s. 11-12.

Przedstawione etapy lektury Pisma Świętego wyznaczają zasadniczą strukturę spotkania w grupie. Szczegółowy program całości spotkania z wyznaczonym czasem na poszczególne etapy przebiega następująco:

- a) modlitewne przywołanie asystencji Ducha Świętego (3-5 min);
- b) lektura fragmentu Pisma Świętego (7-10 min);
- c) krótka refleksja i pogłębienie (10-15min) – ważny jest tutaj komentarz katechetyczny pozwalający zrozumieć znaczenie tekstu;
- d) dzielenie się Słowem Bożym (10 min);
- e) modlitwa (5-7min) – indywidualne i wspólnotowe dziękczynienie i uwielbienie Boga. Można wykorzystać teksty Psalmów.
- f) znak (3 min) – zewnętrzne wyrażenie wiary w usłyszane Słowo Boże (np. ucałowanie Biblii, rozdanie karteczki z werselem Słowa Bożego, zapalenie świeciątka przy obrazie Chrystusa);
- g) postanowienie (3 min) – podjęcie decyzji uczynienia jakiegoś gestu inspirowanego Słowem Bożym (np. nawiedzenie kościoła, pomoc bliźniemu);
- h) modlitwa końcowa (3 min)²¹.
- i) można, o ile uczestnicy wyrażają taką wolę, zakończyć spotkanie małym poczęstunkiem²².

Przyjęta struktura spotkania i metoda czytania Biblii stanowi próbę jak najprostszej lektury Pisma Świętego. Uwzględnia ona dwa podstawowe kierunki lektury tekstu biblijnego: znaczenie literackie i znaczenie duchowe. Jest to okazja do zapoznawania się ze Słowem Bożym poprzez odczytywanie Jego przesłania w odniesieniu do własnego życia i w zgodzie z Jego wymiarem duchowym naznaczonym inspiracją Ducha Świętego. Dzięki otwartości na Ducha Świętego człowiek odkrywa wymiar chrystologiczny Słowa Bożego, w którym odczytuje przesłanie dla własnego życia.

Tego rodzaju lektura Biblii inspirowana metodą *Lectio divina* ukazuje głęboką i poważną drogę formacji wiary na bazie Słowa Bożego. Jest to tym bardziej wartościowe, gdyż Kościół w dzisiejszych czasach przypomina o konieczności powrotu do tej formy modlitwy²³. Adhortacja *Verbum Domini* zauważa, że Synod Biskupów o Słowie Bożym w życiu i w misji Kościoła w 2008 roku spośród wszystkich modlitw najwięcej uwagi poświęcił właśnie *Lectio divina*²⁴. Ojcowie

²¹ Tamże, s. 29-30.

²² Zob. tamże, s. 32.

²³ Zob. J. KOCHTEL, *Lectio Divina a katecheza*, w: *Biblia w katechezie*, red. J. Kochel, J. Kistorz, Opole 2005, s. 35-41.

²⁴ Zob. VD, nr 87.

synodalni przypominali, że w wielu Kościołach rodzi się nowe zainteresowanie metodą *Lectio divina* i podejmuje się działania w celu dostosowania tej klasycznej formy modlitwy do wyzwań dzisiejszej sytuacji człowieka. W obradach Synodu powracają słowa Benedykta XVI, według którego praktyka *Lectio divina*, „jeśli będzie się ją skutecznie propagować, przyniesie w Kościele nową duchową wiosnę”²⁵.

4. Organizacja Wspólnot słuchania Słowa Bożego w parafii²⁶

System organizacji Wspólnot słuchania Słowa Bożego wymaga zwrócenia uwagi na pewne elementy strukturalne i funkcje poszczególnych osób. Przede wszystkim rzeczą o szczególnym znaczeniu jest znalezienie właściwego domu, w którym będą zbierać się uczestnicy spotkania. Wskazane jest, aby było to mieszkanie należące do jednego z uczestników. Nie są dobre sale i miejsca publiczne, gdyż nie sprzyjają modlitwie. Wyznaczony dom powinien być miejscem, w którym jest miła i przyjazna atmosfera. Najczęściej są to domy ludzi praktykujących, aczkolwiek zdarzają się domy ludzi pozostających dalej od Kościoła, którzy okazali dużą otwartość i gościnność. Zasadniczo w praktyce dom spotkania zostaje wskazany przez proboszcza, który najlepiej zna wiernych i tym samym może wskazać miejsca najbardziej odpowiednie.

Ważną rolę odgrywa figura świeckiego animatora. Jego zadaniem jest zapraszanie i wprowadzanie ludzi do wspólnoty i animowanie całego spotkania. Powinien on mieć właściwe przygotowanie, ale nie musi to być teolog, katecheta czy psycholog, gdyż celem spotkania jest przede wszystkim słuchanie tego, co Duch Święty podpowiada i wzywa do wprowadzania w życie. Jest ważne, aby animator był osobą zrównoważoną o silnej wierze, pełną miłości do Chrystusa i szczególnie umiejącą pozyskiwać zaufanie i otwartość ze strony innych. Funkcja animacji grupy wymaga od animatora, aby był to człowiek o bogatym życiu duchowym, który sam ma doświadczenie modlitwy osobistej. Animator powinien być wybrany z grupy osób związanych z życiem parafialnym, gdyż każda grupa słuchania Słowa Bożego musi funkcjonować w ścisłym związku z wydarzeniami w parafii (liturgia, katecheza, służba bliźniemu). Animator prowadzi

²⁵ XII ZWYCZAJNE ZGROMADZENIE OGÓLNE SYNODU BISKUPÓW, *Instrumentum laboris*, Watykan2008, 38, w: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrlabor-xii-assembly_pl.html, (Dostęp z dnia 27.01.2012).

²⁶ Aspekty organizacyjne Wspólnot słuchania Słowa Bożego zostają przedstawione w oparciu o wskazania i zasady opisane przez A. Bollin w: DIOCESI DI VICENZA. UFFICIO PER L'EVANGELIZZAZIONE E LA CATECHESI, *Il Vangelo nelle case*, dz. cyt., s. 17-36.

spotkanie we wszystkich jego częściach, ale momentem szczególnie ważnym jest jego komentarz biblijny i katechetyczny do danego tekstu. Animator powinien pomagać uczestnikom dialogować i dzielić się własnymi doświadczeniami i przemyśleniami. W dzieleniu się Słowem on sam pierwszy winien dawać przykład i świadectwo, aby potem móc innych zapraszać do podobnych wypowiedzi. Zapraszając innych musi to czynić z dużą delikatnością i bez przymusu. Winien być otwarty na wszelkie sugestie ze strony innych. Musi dać szansę wypowiedzenia się wszystkim bez przerywania i natychmiastowego poprawiania. W żaden sposób nie może nikogo poniżać czy krytykować, wręcz przeciwnie, musi być cierpliwy i dodawać odwagi do dzielenia się wiarą. Wszelkiego rodzaju upomnienia i pouczenia, szczególnie w kwestiach prawd wiary czy zasad funkcjonowania grupy, powinny być udzielane na osobności. Animator może powołać animatora-pomocnika, który będzie mu pomocą w prowadzeniu spotkania. Wszystkie tego rodzaju zasady animator poznaje podczas formacji w czasie kursów formacyjnych dla animatorów.

Zasadnicza formacja w grupie jest przypisana animatorowi, niemniej jednak nie można pominąć roli kapłana – proboszcza. Choć bezpośrednio nie uczestniczy on w spotkaniach grupy, to jednak odgrywa ważną rolę. Przede wszystkim jego zadaniem jest czuwanie nad całością funkcjonowania wspólnot i jakością prowadzonej w nich formacji. Jest on pierwszym odpowiedzialnym za podejmowane dzieło formacji biblijnej. Kapłan musi przygotowywać wraz z animatorami treść spotkań wykorzystując programy i pomoce diecezjalne. Jeśli nie ma takich pomocy, musi on wraz z animatorami opracować schemat każdego spotkania obejmujący modlitwę wstępną, wyznaczenie fragmentu Pisma Świętego, sformułowanie pytań do refleksji i ułożenie modlitwy końcowej. Powinien zostać przygotowany komentarz do wybranego fragmentu biblijnego. Ponadto zadaniem kapłana jest czuwanie nad formacją biblijną i duchową animatorów. Taka formacja jest często prowadzona na poziomie diecezjalnym. Kapłan musi troszczyć się o kontakt ze wszystkimi animatorami oraz o współpracę pomiędzy animatorami i parafią. Na początku każdego roku duszpasterskiego powinien zostać zorganizowany kurs podstawowy dla zaczynających animatorów. W niedzielę poprzedzającą założenie nowych grup proboszcz powinien ogłosić siedziby nowych grup i udzielić animatorom mandatu misyjnego. Kapłan powinien pomagać animatorom w wyborze nowych uczestników i z pewnością rzeczą cenną byłoby, aby co pewien czas sam nawiedzał poszczególne grupy.

Każda powstająca grupa musi mieć elastyczną strukturę, nie powinna być zbyt liczna i liczyć od 8 do 10 osób. Taka struktura grupy gwarantuje wszystkim uczestnikom możliwość wypowiedzi i stawiania pytań. W grupie powinna panować atmosfera jak najbardziej przyjazna i rodzinna, uczestnicy winni rezygnować

z posługiwania się tytułami związanymi z ich funkcjami społecznymi i publicznymi. Także animator powinien znaleźć swoje miejsce wśród grupy jak brat pośród braci. Szczególnie należy być otwartym i miłym dla osób nowo przybywających, aby dać im odczuć, że ich obecność jest mile postrzegana. Należy otoczyć troską tych, którzy są daleko od Kościoła czy też żyją w związkach niesakramentalnych. Grupa musi być możliwie najbardziej szeroko „otwarta” na wszystkich. Uczestnicy muszą mieć świadomość, że ich mała wspólnota jest Wieczernikiem po Zesłaniu Ducha Świętego, którego drzwi zostały szeroko otwarte na świat dla głoszenia orędzia zbawienia. Sami uczestnicy poza karmieniem się Słowem Bożym są wezwani do uczestnictwa w Eucharystii i w dziełach miłosierdzia, aby przyjęte Słowo prowadziło do zaangażowania się na rzecz potrzebujących. Ważna jest też troska o to, aby grupy pozostawały w ścisłym związku z całym duszpasterstwem w parafii i w diecezji. Musi być staranie się o komunie z całym Kościołem lokalnym.

Wreszcie Wspólnoty słuchania Słowa Bożego muszą działać według wcześniej ustalonych ram czasowych. W wielu parafiach tworzy się grupy w dwóch okresach w ciągu roku: w adwencie i Wielkim Poście. Grupy spotykają się wówczas jeden raz w tygodniu. Tak się postępuje szczególnie w początkowej fazie działania wspólnot. W innych przypadkach grupy spotykają się dodatkowo w okresie wielkanocnym. Należy uważać, aby nie wyznaczać zbyt dużej ilości spotkań, gdyż to może zniechęcić tych, którzy wahają się w decyzji przystąpienia do grupy. Pojedyncze spotkanie nie powinno przekraczać jednej godziny czy jednej godziny i kwadransa. Naruszenie tych ograniczeń czasowych mogłoby okazać się szkodliwe, gdyż po godzinie intensywnego słuchania i dialogu człowiek odczuwa zmęczenie, natomiast słuchanie Słowa Bożego nie powinno na pierwszym miejscu kojarzyć się ze zmęczeniem, ale ma być przede wszystkim momentem radości i pokoju. W wyznaczonych spotkaniach przedmiotem refleksji i modlitwy mogą być dowolne fragmenty Pisma Świętego, ale proponuje się, aby opracować pewien program formacyjny w odniesieniu do treści okresów liturgicznych.

Do wymienionych powyżej treści dotyczących organizacji Wspólnot słuchania Słowa Bożego można dołączyć kilka dodatkowych sugestii będących owocem dotychczasowych doświadczeń duszpasterskich. Dotyczą one zasadniczo posługi proboszcza i można je sformułować w następujących punktach:

- a) proboszcz powinien dołożyć starań, aby osobiście i ciekawie przekazywać jasne informacje na temat znaczenia i funkcjonowania Wspólnot słuchania Słowa Bożego w parafii. W zapraszaniu dobrze jest posłużyć się bezpośrednim świadectwem osób uczestniczących w tego rodzaju formacji;

- b) proboszcz, tak za sugestią innych jak i swoim rozeznanie, powinien zachęcić i poprosić wybrane domy i rodziny, aby udzieliły gościny dla spotkań;
- c) w poszukiwaniu chętnych należy zwracać się na pierwszym miejscu do dorosłych i odpowiednio ich motywować, aby ich wiara była żywa i pomagała im w życiu; rzeczą niezwykle ważną jest mówić ciekawie, z przekonaniem i z odniesieniem do problemów życia. Należy ukazywać prawdę, że Słowo Boże jest światłem dla problemów człowieka. Nie wolno jednak niczego narzucać, lecz tylko proponować;
- d) należy dołożyć starań, aby dobrze przygotować animatorów podczas kursów. Kursy powinny zostać zorganizowane przez instytucje diecezji i parafie. Formacja winna być każdego roku w formie 3-4 spotkań. Należy zapoznać animatorów z programem spotkań, formami pracy i treścią katechez biblijnych. Z czasem formacja może stawać się coraz bogatsza w wymiarze duchowym (rekolekcje), biblijnym (kursy biblijne), katechetycznym (warsztaty dydaktyczne);
- e) wreszcie nie wolno zniechęcać się, kiedy podejmowana inicjatywa zaczyna gasnąć, uczestnicy tracą zapał i odchodzą. Z wytrwałością należy starać się kontynuować dzieło. Osoby często wracają, kiedy widzą u innych owoce trwania w słuchaniu Słowa Bożego.

5. Przykład z praktyki – Wspólnoty słuchania Słowa Bożego w diecezji Brescia

Przywołanie konkretnego przykładu funkcjonowania Wspólnot słuchania Słowa Bożego ma na celu ukazanie funkcjonowanie tego modelu katechezy w praktyce parafialnej. Jako przykład zostanie przywołany system Wspólnot słuchania Słowa Bożego w diecezji Brescia. Informacje pochodzą z badań przeprowadzonych w latach 2007-2008. Badania zostały dokonane w formie kwestionariuszy rozesyłanych do 210 parafii spośród 473 parafii istniejących w diecezji. Zostało zebranych 187 wypełnionych arkuszy²⁷. Z otrzymanych informacji wynika, że Wspólnoty słuchania Słowa Bożego istnieją w 52% parafii, zostały założone z okazji misji parafialnych (49%), jako wynik kursów dla katechetów (26%), przy innych okazjach (25%). Uczestnikami spotkań są osoby poniżej 40 lat (10%), pomiędzy 40 a 60 lat (29%), pomiędzy 60 a 70 lat (29%), powyżej 70 lat (12%). Ludzi pozostających daleko od Boga i Kościoła jest 1,73%. Informacje o włączaniu się do grup zostają przekazane w formie ogłoszeń w kościele (90%), ulotek wrzucanych

²⁷ Zob. DIOCESI DI BRESCIA, *Ufficio catechistico* – “Centri di ascolto della Parola di Dio”, dz. cyt.

do skrzynek pocztowych (34%), indywidualnych zaproszeń (20%). Animatorami grup są przede wszystkim świeccy (69%), ale są też grupy kierowane przez kapłana, diakona czy osobę konsekrowaną (31%). Miejscem spotkań w większości są domy prywatne (77%), ale spotkania odbywają się też w środowisku parafii (23%).

Duszpasterze pozytywnie oceniają tę formę apostołatu biblijnego. Oceny bardzo pozytywne to 13%, pozytywne 65%, zadowolające 13%, inne odpowiedzi 8%. Wśród pozytywnych opinii stwierdza się, że taka forma pozwala dotrzeć do większej grupy osób niż tradycyjne formy katechezy, pomaga bardziej odkrywać wartość Słowa Bożego i jego związek z problemami życia, pozwala doświadczać wspólnoty Kościoła, angażuje osobiście i prowadzi do większego udziału w liturgii w parafii. Dostrzega się również pewne braki, wśród których stwierdza się, że ta forma nie ma siły, aby się rozrastać i nie obejmuje osób będących daleko od Boga, lecz bazuje głównie na osobach bliskich Kościołowi.

Postuluje się również pewne działania w celu ożywiania i rozwijania Wspólnot słuchania Słowa Bożego. Zauważa się, że konieczne jest wychowywanie wspólnot parafialnych do odkrywania potrzeby słuchania Słowa Bożego w domach. Wskazana jest właściwa informacja na temat wspólnot, która w sposób interesujący i bliski problemom życia człowieka ukaże wartość tej formy katechezy. Należy mocno akcentować świadomość misyjną i ewangelizacyjną uczestników grup, aby to oni docierali do osób dalekich od Boga i zapraszali ich do słuchania Słowa Bożego. Postuluje się tworzenie Wspólnot słuchania Słowa Bożego dla ludzi młodych. Chociaż ma się na uwadze reewangelizację, to jednak dobrze byłoby, aby tworzone grupy uwzględniały różny poziom religijności uczestników różnicując formację dla osób praktykujących i osób dalekich od Boga. Wreszcie postuluje się silniejsze włączenie grup w cały program formacyjny w parafii.

6. Próba oceny – aspekty godne uwagi i zapytania pod adresem praktyki

Wydaje się być rzeczą trudną dokonanie szczegółowej oceny tego modelu formacji biblijnej, gdyż rzeczywistość formacji we Wspólnotach słuchania Słowa Bożego jest bardzo bogata i wielowymiarowa. Nie mogąc poruszyć wszystkich wymaganych aspektów, przywołam jedynie niektóre zagadnienia, które moim zdaniem zasługują na zauważenie. Wiele spośród nich zasługuje na bardzo pozytywną ocenę, ale nie sposób nie dostrzec i tych kwestii, które wydają się być trudne w realizacji i rodzą zapytania.

Niewątpliwie na pozytywną ocenę zasługuje omówiony już wcześniej charakter ewangelizacyjny podejmowanych działań formacyjnych. To ukierunkowanie na ludzi będących „dalej” od Boga stanowi bardzo dużą wartość w kontekście przemian religijnych w naszych czasach. W tym aspekcie reewangelizacji należy podkreślić przypisywanie pierwszorzędnej roli Słowu Bożemu. W centrum całej formacji znajduje się doświadczenie Słowa Bożego każdego z uczestników grupy. Są to Wspólnoty słuchania Słowa Bożego, w których nawiązuje się niezwykle bliska więź pomiędzy życiem człowieka i Słowem Bożym. Słowo Boże zostaje połączone ze słowem człowieka wyrażającym jego potrzeby, lęki i poszukiwania. Człowiek odczytuje wszystkie swoje problemy i zapytania w świetle orędzia wiary. Jest to budowanie Kościoła opartego bardziej na relacji ze Słowem Bożym niż na przynależności do pewnych zewnętrznych struktur. Człowiek najpierw przyjmuje Słowo, staje się odpowiedzialnym za własną wiarę i dopiero wówczas odkrywa struktury Kościoła.

Bardzo wartościowym elementem jest wybór domów i rodzin na spotkania formacyjne. Gromadzenie się w domach ma duże znaczenie ewangelizacyjne, egzystencjalne i społeczne. Bez wątpienia środowisko domów pomaga w dotarciu do osób, które potrzebują ożywienia wiary. Atmosfera domu pomaga lepiej odczytywać Słowo Boże w odniesieniu do własnego życia. Słowo Boże jest czytane w domach, w których ludzie podejmują wyzwania życia, doświadczają problemów i szukają pomocy. Wydaje się rzeczą niemożliwą, aby w domu mówić o wierze bez relacji do życia. Ewangelia wraca w ten sposób na ulice i do domów, a wiara staje się czymś bliskim życiu.

Środowisko domu ułatwia doświadczać wspólnoty, która jest konieczna dla przekazu wiary. Wspólnota chrześcijańska jest warunkiem, miejscem i podmiotem katechezy²⁸ *Dyrektorium ogólne o katechizacji* stwierdza, że „pedagogia katechetyczna jest skuteczna w takiej mierze, w jakiej wspólnota chrześcijańska staje się konkretnym i wzorczym punktem odniesienia dla drogi wiary pojedynczych osób”²⁹. Dom jest okazją do budowania wspólnoty, gdyż w domu rozmowa staje się łatwiejsza i ludzie otwierają się na innych. W domu wszyscy mają coś do powiedzenia i wymiana myśli staje się bardziej spontaniczna. Udział członków grupy staje się bardziej aktywny i pełny. Wiele osób ma okazję wyzywać się anonimowości czy lęków. Bardzo często osoby dalekie od wiary szukają właśnie takiego miejsca otwartego na dialog i zrozumienie, w którym przede wszystkim nie będą czuć się osądzeni. Powstająca wspólnota pełni także funkcje wspierające w wierze ludzi słabych. Dzieląc się usłyszonym Słowem

²⁸ Zob. CT, nr 24, DOK, nr 158, 254, PDK, nr 119-122.

²⁹ DOK, nr 158.

Bożym uczestnicy nawzajem siebie umacniają i motywują w dobrych postanowieniach. Poprzez tego rodzaju żywe i autentyczne postawy człowiek wchodzi bardziej w relacje niż w struktury. Wszystko to sprawia, że ewangelizacja wyzwala się z przypisywanych jej często form instytucjonalnych. Człowiek zaczyna odkrywać wartość prawdziwej wspólnoty Kościoła.

Kolejną kwestią godną podkreślenia jest przyjęcie metody mobilizującej wszystkie osoby do aktywnego uczestnictwa. Stosowane metody ulegają niekiedy modyfikacjom, ale zawsze ich wspólną cechą jest dążenie do aktywizacji uczestników. Osoby spotykają się w domach nie dla wysłuchiwania konferencji, ale aby słuchać, mówić i dzielić się doświadczeniem wiary. Jest tutaj pewna forma katechezy, w której nie dominuje katecheta, ale wszyscy są katechetami dla siebie samych. Można mówić o pewnego rodzaju „deklerykalizacji” katechezy³⁰.

Wreszcie Wspólnoty słuchania Słowa Bożego stanowią cenną propozycję odnowienia życia parafii jako wspólnoty. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* stwierdza, że dla odnowy parafii konieczne jest „tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość. Wspólnoty te są prawdziwym wyrazem kościelnej komunii i ośrodkami ewangelizacji, działającymi w łączności ze swoimi pasterzami”³¹. Wspólnoty słuchania Słowa Bożego można odczytywać jako kierunek dla tego rodzaju poszukiwań duszpasterskich. W tych wspólnotach wierni mają szansę doświadczania komunii i aktywnego włączania się w misję ewangelizowania innych. Wspólnoty pomagają w procesie przechodzenia od duszpasterstwa opartego jedynie na posługach osób duchownych do duszpasterstwa bazującego bardziej na aktywności wiernych według ich powołania i charyzmatów. Centra można uznać za pewnego rodzaju pomosty pomiędzy poszczególnymi osobami a całą wspólnotą parafialną.

Pozytywną cechą tego modelu katechezy jest powierzenie funkcji przewodnictwa w grupie animatorom świeckim. Z pewnością jest to konieczność wynikająca z racji czysto praktycznych, gdyż niemożliwa jest obecność kapłanów w tak dużej ilości grup. Nie można jednak redukować funkcji animatora jedynie do wymiaru organizacyjnego. Mamy tutaj przede wszystkim proces włączania świeckich w proces ewangelizacji. Ponadto animator ma pewne zalety wynikające z jego statusu społecznego. Często posiada on dużą łatwość ukazywania związku pomiędzy orędem wiary a codziennym życiem. Wynika to z faktu, że lepiej zna problemy życia społecznego i rodzinnego, co w przypadku kapłana nie zawsze ma to miejsce.

³⁰ Zob. DIOCESI DI BRESCIA, *Ufficio catechistico – “Centri di ascolto della Parola di Dio”*.

³¹ ChL, nr 26.

Obok wielu aspektów pozytywnych rodzą się pewne zapytania. Pierwsze z nich dotyczy ewangelizacyjnego charakteru Wspólnot słuchania Słowa Bożego. Ich pierwszorzędnym zadaniem jest docieranie do osób wymagających ożywienia wiary. Okazuje się jednak, że w przypadku prawie czterdziestu lat funkcjonowania wspólnot w diecezji Brescii, osoby należące do wspólnot i wymagające ewangelizacji to zaledwie niecałe 2%. Oznacza to, że wspólnoty nie spełniają swojej podstawowej funkcji. Rodzi się pytanie o to, jak postępować, aby włączać do grup ludzi pozostających daleko od Boga. Oczywiście nie wolno negować niezwykle ważnej formacji biblijnej innych uczestników, ale pytanie o tych „zagnębionych” nie może pozostać pominięte. Wiele trudności dotyczy także znalezienia właściwej formuły zapraszania wszystkich osób do tych wspólnot. Wydaje się, że w środowisku naszych parafii powoływanie grup nie jest rzeczą łatwą. Dzisiejsi ludzie narzekają na brak czasu i zmęczenie, natomiast jeśli już szukają odpoczynku, to preferują inne formy odpoczywania. Jak więc zapraszać dzisiejszego człowieka, również tego wierzącego, aby włączył się do grupy? Jak motywować człowieka do pogłębienia wiary czy nawrócenia? Zlecenie animatorom zadania zapraszania innych jest pewnym rozwiązaniem, gdyż żyją oni pośród ludzi i mają moc przekonywania głównie poprzez świadectwo własnej wiary. Niestety, oni również napotykają tutaj trudności i pytają o drogę skutecznego przekonywania. Problem motywacji to również kwestia ożywienia ducha ewangelizacji w całej parafii. Dzisiejsi wierni, którzy praktykują niedzielną Mszę Świętą, wydają się być mało zainteresowani kwestią ewangelizacji. Wystarczają im często tradycyjne formy duszpasterstwa sakramentalnego. Nie szukają oni dodatkowych form pogłębienia Słowa Bożego i tym bardziej nie chcą angażować się w zachęcanie do tego innych.

Ważnym pytaniem jest kwestia uczestnictwa ludzi młodych. We wspólnotach uczestniczą głównie ludzie dorośli, większość to kobiety w starszym wieku. Początkowym założeniem było jednak, aby uczestniczyły całe rodziny i rodzice wraz z dziećmi. To rodzice są pierwszymi katechetami własnych dzieci. Rodzi się tutaj pytanie o obecność ludzi młodych. Skoro spotkania odbywają się w domach i w rodzinach, czy nie należałoby szukać takich rozwiązań, aby rodzice włączali własne dzieci? Jest to ważne pytanie o drogi motywowania ludzi młodych.

Trzecią ważną kwestią jest problem znalezienia animatorów świeckich. Może okazać się rzeczą trudną znalezienie osób, które będą wyrażać wolę bycia animatorem, będą odpowiednio przygotowane i wezmą na siebie ciężar prowadzenia spotkania. Wymaga to od tych osób czasu na własną formację i różnego rodzaju kwestie organizacyjne. Bardzo często ludzie nie chcą się decydować na tego rodzaju zobowiązania. Wielu ludzi może bać się i czuć się słabo przygotowanych do tej roli. Pewne trudności mogą dotyczyć również wyboru mieszkań na

spotkania. Spotykanie się wciąż w tym samym domu może po kilku spotkaniach stać się uciążliwie dla jego mieszkańców. Ponadto w wielu wypadkach i z różnych powodów ludzie preferują spotkania u innych osób niż pod własnym dachem.

Wydaje się wreszcie, że pewne trudności mogą dotyczyć wytrwałości w spotkaniach. Trudności mogą wynikać z różnych powodów. Może to być zwykła ludzka słabość i zmęczenie, ale mogą to być również przyczyny bardziej złożone, takie jak na przykład konieczność nawrócenia i przemiany własnego postępowania. Dla niektórych może to być sytuacja zbyt trudna i wymagająca. Pewne niebezpieczeństwo może wiązać się z sytuacją, w której grupa zredukuje się do osób bliskich sobie i zamknie się na innych. Powodem rozpadu grupy może być też wspomniane zmęczenie danej rodziny ciągłym organizowaniem spotkań we własnym domu.

Zakończenie

Katechetyczna formacja we Wspólnotach słuchania Słowa Bożego nie jest jedyną propozycją katechezy biblijnej ani też nie należy również uważać tego modelu formacji biblijnej za najlepsze rozwiązanie dla naszych czasów. Nie można jednak nie dostrzegać tutaj ogromnej szansy do wykorzystania w obszarze posługi Słowa Bożego w Kościele. Jest to ciekawa i pełna wielu zalet propozycja poznawania Słowa Bożego przez wszystkich ludzi, zarówno tych bliskich Boga jak i tych, którzy z różnych powodów, od Kościoła się oddalili. Trudno jest jednoznacznie orzec, w jakim stopniu to doświadczenie Kościoła włoskiego może przynieść owoce na gruncie polskim. Z pewnością jest to propozycja, której pomimo sygnalizowanych trudności, warto i trzeba się uważnie przyjrzeć. W czasach apelu o nową ewangelizację refleksja nad tego typem katechezy wydaje się być bardzo potrzebna. Być może modyfikując pewne założenia i wspólnie poszukując dróg rozwiązania sygnalizowanych trudności zrodzą się nowe pomysły na tworzenie Wspólnot słuchania Słowa Bożego w środowisku Kościoła w Polsce.

ELŻBIETA MŁYŃSKA

BIBLIA W KATECHEZIE DOROSŁYCH W UJĘCIU JACQUESA BERNARDA

Jacques Bernard, francuski kapłan, egzegeta¹ i twórca Instytutu Formacji Animatorów do Katechezy Dorosłych w Uniwersytecie Katolickim w Lille² oparł katechezę na założeniach biblijno-egzegetycznych. Jako dotychczasowy wykładowca egzegezy biblijnej nie zamierzał stworzyć koncepcji katechezy, ale gdy poszukiwania egzegetyczne spotkały się z refleksją teologiczną jego ucznia Jean-Marie Bearenta i twórczą pasją malarki, eremityki Françoise Bürtz, jak również grona muzyków pod kierunkiem Marcela Bardona wówczas powstało wielkie dzieło katechez³, które ma już ponad 40-letnią historię⁴. Biblijna katecheza dorosłych wg koncepcji Jacquesa Bernarda ma swoje bogate zaplecze naukowe⁵, bazę techniczną⁶,

¹ Urodzony w roku 1935, kapłan diecezji Cambrai, doktor teologii, doktor historii religii. Studiował egzegezę w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, teologię rabinacką i języki orientalne w Instytucie Katolickim w Paryżu, introdukcję do Talmudu na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie.

² Institut de Formation d'Animateurs de Catéchèse pour Adultes à l'aide de moyens audiovisuel spécifiques. (skrót: IFAC) Instytut od roku 2005 został przekształcony w Międzynarodowy Instytut Wiara, Sztuka i Katecheza, fr. l'Institut International, Foi, Art et Catéchèse (skrót: IiFAC).

³ E. MŁYŃSKA, *Katecheza dorosłych we Francji*, w: *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, red. K. Misiaszek, Warszawa 2002, s. 299-301. Taż, *Metoda biblijnej katechezy dorosłych*, w: *Katechizacja różnymi metodami*, red. M. Majewski, Kraków 1994, s. 57.

⁴ Por. E. MŁYŃSKA, *Jubileusz Instytutu Formacji Animatorów Katechezy Dorosłych we Francji*, *Kat* (2000) nr 9, s. 73, B. VERNIER, *Après les anniversaires...* „Mess'AJE. Bulletin de liaison francophone” (2011) nr 58, s. 2.

⁵ Większość publikowanych artykułów oraz skryptów zostało wydanych w formie powielaczowej i dostępne jest w archiwum Instytutu IiFAC w Uniwersytecie Katolickim w Lille. W roku 2009 wydane zostały dwa syntetycznie opracowane dzieła dotyczące katechezy dorosłych. Jedno z nich autorstwa samego twórcy *Les Seuils de la Foi. Les fondements bibliques* wydany został w kolekcji *Parole et Silence* w Paryżu, drugi natomiast został przygotowany przez zespół animatorów katechezy i przy współpracy Jacquesa Bernarda pod red. Catherine Le Peltier i nosi tytuł: *Les Seuils de la Foi. Entrer dans la foi avec la Bible. Jalons pour une catéchèse d'adultes*.

⁶ Początkowo bazę techniczną stanowiły teczki z materiałami do realizacji każdego progu oraz projektory do przeźroczy i montaż audiowizualne składające się z zestawów przeźroczy i kaset magnetofonowych. Aktualnie wykorzystuje się w katechezie video projektory i płyty CD. W wersji polskiej dostępna jest płyta CD z nagraniem montażu do I progu wiary. Zob. *Od religii do Biblii: Wjście. Pierwszy próg wiary*. Wydawca: Mess'AJE. IiFAC 2006.

jak i szeroko zakrojoną działalność katechetyczną na wszystkich kontynentach⁷. We Francji w roku 2008 w 27 grupach animowanych przez 37 animatorów spotykało się na formacji permanentnej ponad 450 osób⁸. W Polsce dłuższym doświadczeniem w zakresie praktyki katechetycznej może poszczycić się archidiecezja białostocka⁹.

Pierwszym adresatem rodzącej się podczas studiów w Jerozolimie koncepcji byli przyjaciele kapłana, następnie studenci Uniwersytetu Katolickiego w Lille¹⁰, a gdy wizja dojrzała, uczestnikami katechez stali się dorośli pragnący pogłębić, czy też odnowić swoją wiarę. Zasadniczo więc katecheza najpierw kierowana była do ochrzczonych z krajów frankofońskich, a następnie do katolików innych języków i kultur. Początki dzieła powstawały w klimacie społecznych przemian (por. DCG 1-5)¹¹, ale nade wszystko kształtowały się pod wpływem soborowej teologii. Sobór sformułował swoje przesłanie do świata w języku biblijnym i patrystycznym otwierając w ten sposób przed wiernymi skarbiec Słowa Bożego, który odąd stał się głównym źródłem katechezy i przepowiadania liturgicznego (por. KO 24)¹². W nauczaniu soborowym dostrzeżono potrzebę katechezy dorosłych (por. DB 14) i na jej zasadność wskazała Ogólna Instrukcja Katechetyczna z 1971 roku (p. 92). Pedagogika natomiast jako nauka humanistyczna, z której osiągnięć korzysta katecheza, zwróciła uwagę na konieczność dostosowania metod przekazu do dorosłego adresata¹³. Do rozwoju dzieła biblijnej katechezy dorosłych według koncepcji Jacquesa Bernarda najbardziej przyczyniły się jego studia w Uniwersytecie Hebrajskim, a także narzędzia hermeneutyczne wypracowane w obrębie Kościoła katolickiego, pozwalające egzegetom w nowy sposób interpretować Biblię¹⁴.

⁷ Por. E. MŁYŃSKA, *Jubileusz Instytutu...*, art. cyt., s. 73.

⁸ D. JACOB, *La catéchèse d'adultes. Quelques propositions significatives dans un paysage en pleine recomposition*, „Lumen Vitae” 63 (2008) nr 4, s. 445.

⁹ Autorka artykułu ukończyła IFAC w 1991 roku. W latach 1993-1997 prowadziła 4-letni cykl spotkań, z których sprawozdania umieszczała w: „Na drogach katechezy”. Miesięcznik Katechetyczny Kurii Metropolitalnej Białostockiej wydawany przez Wydział Katechetyczny tejże kurii. O katechezie w archidiecezji wspomina w: *W poszukiwaniu katechezy dorosłych*, „Więź” 12 (2003), s. 57. Instytut ukończyli również: ks. Jerzy Lachowicz, kapłan archidiecezji białostockiej i Leszek Kochanowski, świecki teolog.

¹⁰ J. BERNARD, *Francuskie doświadczenie katechezy dorosłych*, NDK 2 (1992), s. 8.

¹¹ G. ADLER, *L'agent pastoral, un sage pour notre temps*, „Catéchèse” (2001) nr 1 s. 98, D. VILLEPELE, *Catéchèse d'adultes et maturation de la foi*, „Lumen Vitae” (2008) nr 4, s. 387.

¹² Por. M. SIMON, *30 ans de catéchèse d'adultes. Une (re)lecture de quatre revues catéchétiques*, „Catéchèse” 18 (1978) nr 73, s. 494.

¹³ Zob. M. JABOT, *L'adulte en évolution constante: étape du milieu de vie*, „Catéchèse” (1999) nr 2, s. 15-19.

¹⁴ Por. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24-100.

Jacques Bernard zaproponował biblijną katechezę dorosłych we własnym ujęciu w 1970 roku¹⁵. W tym czasie we Francji nazwanej przez Godina wiele wcześniej krajem misyjnym¹⁶, w nową fazę rozwoju weszła katecheza katechumenalna, wzorowana na katechumenacie pierwszych wieków¹⁷. Czerpała ona treści z Biblii i liturgii, a jej celem było doprowadzenie katechumenów do wyznania wiary¹⁸. Właściwa katechumenatowi pedagogia inicjacji¹⁹ prowadziła przez pośrednictwo tekstów biblijnych do doświadczenia wiernej i życzliwej obecności Boga, której nie przestawał On ofiarować człowiekowi. Metodą katechumenatu było głoszenie podstawowego kerygmatu biblijnego w celu budzenia wiary, medytowania tajemnic Bożej miłości i prowadzenia do celebrowania liturgii. Przy zastosowaniu tej metody katechumen dochodził do odkrywania fundamentów swojej wiary na drodze dedukcji. Tymczasem Jacques Bernard zaproponował w katechezie drogę indukcji²⁰, dzięki której zamiast zgłębiać wcześniej usłyszane Słowo Boże, do poznania Bożego Objawienia dochodziło się poprzez stopniowe odkrywanie procesu wiary ludu izraelskiego. Dzieliąc się z dorosłymi odkryciem wielkich etapów wiary chciał, aby dorosły człowiek dostrzegł, jak biblijni ludzie nawiązywali dialog z Bogiem i jak Bóg wzbudzał w nich wiarę krok po kroku²¹.

Jacques Bernard nie wybierał adresata katechezy biblijnej, której fundamenty położył. To metoda, jaką przyjął do odczytania orędzia zbawczego w Biblii zdecydowała o tym, że właściwym odbiorcą proponowanej przez niego formacji wiary stał się człowiek dorosły. Świadom był jednak problemu infantylicyzacji wiary²², o czym m.in. decydowało dedukcyjne podejście do Biblii. Jego zdaniem nie wystarczyło zapoznać dorosłych z historiami biblijnymi, po to by wyciągać z nich wnioski do godnego chrześcijanina życia. Dorosłych należało raczej wprowadzić na drogi umożliwiające odkrycie w Biblii wielkich etapów rozwoju wiary, pozwalających poznać, jak doszło w historii Izraela do rozpoznania Jedynego Boga i nawiązania z Nim dialogu. Zwrócił on zatem uwagę na to, że do

¹⁵ E. MŁYŃSKA, *Jubileusz Instytutu...*, art. cyt., s. 73

¹⁶ Por. H. GODIN, Y. DANIEL, *La France, pays de mission*, Paris 1943.

¹⁷ M. F. DUTERTRE, *Qu'entendent les adultes de la catéchèse?*, „Catéchèse” 6 (1966), s. 315-323; P. THOMAS, *Pour une mémoire catéchuménale. Petite histoire du catéchuménat français*, Croissance de l'Eglise 1992 s. 49-82.

¹⁸ E. MŁYŃSKA, *Katecheza dorosłych...*, art. cyt., s. 280, 293-299.

¹⁹ Jej echo odnajdujemy w dokumencie katechetycznym Konferencji Biskupów Francji *Text national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris 2006.

²⁰ Por. J. MOLINARIO, *Vous avez dit adultes?*, „Catéchèse” (2001) nr 1, s. 33.

²¹ Ch. DUFOUR, W. J. BERNARD, *Les Seuils de la Foi. Les fondements bibliques*, Paris 2009, s. 9.

²² Tamże, s. 105; por. J. MOLINARIO, *Vous avez dit adultes?*, art. cyt., s. 30.

czytania Biblii potrzeba zaangażowania umysłu i serca, i trzeba je zaczynać najpierw od poznania historii, która ukształtowała wiarę Izraela i Kościoła.

Jakie miejsce zajmuje Biblia w proponowanej przez egzegetę katechezie, postaramy się dostrzec analizując bliżej trzy zagadnienia. Po pierwsze, przyjrzymy się z pomocą jakich narzędzi zabiera się on do studiowania Pisma Świętego. Po drugie, zapoznamy się z wielkimi etapami wiary, które nazywa progami i które wyznaczają układ treści katechezy. Po trzecie, zobaczymy w jaki sposób wykorzystywana jest w katechezie Biblia.

1. Drogi odkrywania procesu wiary Izraela i Kościoła

Francuski kapłan natknął się na dylematy w czytaniu i rozumieniu Biblii wówczas, gdy w swojej rodzimej diecezji Cambrai wykładał w seminarium duchownym egzegezę biblijną. Jej przedmiotem były poszczególne księgi Starego i Nowego Testamentu, pomiędzy którymi nie dostrzegał związku. Każda z ksiąg była sama w sobie całością wymagającą odrębnego komentarza. Zauważył wówczas, że to, o czym mówi do jednej grupy nie pozostaje w wyraźnym związku z tym, co wykłada w następnej grupie studentów. Zwrócił uwagę, że chronologia zdarzeń jaką zachowuje Biblia, nie pozostaje w zgodzie z chronologią redakcji tekstów, że porządek stwórczy ukazany w Biblii niekoniecznie jest właściwy dla wyświetlenia całego procesu wiary, w którym wzrastał i kształtował się naród wybrany²³. Tak więc powoli poprzez studia biblijne, asystowanie przy pracach Soboru Watykańskiego II, badania własne i wspólne z innymi specjalistami dochodził do przekonania, że dorosłym adresatom katechezy trzeba ukazać spójną drogę, po której kroczył naród wybrany i pierwotny Kościół, po to, by oni sami mogli się na tej drodze odnaleźć.

Twórca katechezy znając teologię rabinistyczną i języki orientalne, jak również historię religii pokazał, że do zrozumienia Biblii i właściwego jej odczytania, pomoc mogą odkrycia archeologiczne, starożytna literatura i historia. Nie są to drogi – jak stwierdza – od siebie niezależne, ale się nawzajem uzupełniają i wspierają. Dlatego też zabierając się do studiowania Biblii, która ma posłużyć do odkrycia kolejnych etapów wiary proponuje, aby zaczynać najpierw od przyczynków archeologicznych, pozwalających czytelnikowi wyobrazić sobie środowisko, w jakim Biblia żyła w pamięci ludu wybranego²⁴. Następnym zabiegiem winno być poznanie tego, jak doszło do zapisania przekazywanych przez

²³ J. BERNARD, *Francuskie doświadczenie...*, art. cyt., s. 8.

²⁴ Tenże, *Les fondements...*, dz. cyt., s. 29-55.

tradycję ustną wydarzeń²⁵. Trzecią sprawą interesującą egzegetę jest to, w jaki sposób spisane wydarzenia były odczytywane w tradycji judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu²⁶.

W podjęciu takiej lektury Biblii przychodzi z pomocą metoda historyczno-krytyczna pozwalająca m.in. zrozumieć, że Biblia jest zbiorem pism mających długą prehistorię, nieodłącznie związaną z historią Izraela i konsekwentnie historią Kościoła pierwotnego. Metoda skupiona na wewnętrznej spójności tekstów jednak nie wystarczała, aby owocnie interpretować Pismo Święte. Aby móc patrzeć na Biblię, jako zbiór tekstów powiązanych ze sobą Jacques Bernard odwołał się do metod opartych na Tradycji, a w sposób szczególny do żydowskich tradycji interpretacji tekstu²⁷.

Pierwszym problemem jaki próbuje rozwiązać jest kwestia historii w Biblii. Pyta on wprost: jakiej historii szuka czytelnik w Biblii?²⁸ Od tego bowiem, jak rozumie pojęcie historii w odniesieniu do Biblii zależy owocność czytania ksiąg Pisma Świętego. Francuski egzegeta starając się wyjść naprzeciw tej podstawowej potrzebie czytelnika, podejmuje temat z całą otwartością pokazując, że raz dzieje opisane w Biblii nazywa się historią świętą, innym razem szuka się w niej śladów historii powszechnej, a po Soborze Watykańskim II mówi się o historii zbawienia. Okazuje się, że dla zrozumienia Biblii rozróżnienie tych określeń ma istotne znaczenie. Pytanie to rodzi się wówczas, gdy czytelnik zaczyna mieć wątpliwości, czy opisy stworzenia świata nie są reportażami zdarzeń, albo sporo czasu poświęca, by dowieść historyczności wydarzeń opisanych w prehistorii biblijnej.

Okazuje się, że błędem jest odczytywanie historii biblijnej posługując się metodami historii powszechnej. Jest to bowiem dziedzina wiedzy humanistycznej, która z pomocą właściwych sobie metod próbuje interpretować dane zawarte w archiwach, dane archeologiczne, świadectwa²⁹. W ten sposób rekonstruuje fakty pozostające ze sobą w zależności przyczynowo-skutkowej. Nauka ta pozwala wspólnotom i osobom zrozumieć ich przeszłość, lepiej zderzyć się z teraźniejszością i przygotować się na przyszłość. Historia w takim znaczeniu zaczyna się od spisywania tradycji ustnej na temat prehistorii i prowadzi analizę śladów, które pozostawia przeszłość. Ze śladami tej historii spotykamy się owszem w Biblii, co potwierdzają odkrycia archeologiczne i zapisy literatury starożytnej.

²⁵ Tamże, s. 85-115.

²⁶ Tamże, s. 23.

²⁷ Por. *Interpretacja Biblii...*, dz.cyt., s. 28-33, 40-45.

²⁸ Por. J. BERNARD, *Les fondements...*, dz. cyt., 29-55.

²⁹ *Les Seuils de la Foi. Entrer dans la foi avec la Bible. Jalons pour une catéchèse d'adultes*, red. C. Le Peltier, Paris 2009, s. 21.

Nieporozumieniem jednak byłoby kwalifikowanie zapisanych w Biblii wydarzeń wyłącznie w tych kategoriach³⁰.

Wspominaliśmy już, że dla chrześcijanina Biblia najczęściej postrzegana jest przez pryzmat katechezy z dzieciństwa jako historia święta³¹. Toczy się ona według porządku biblijnego, w którym znajduje się najpierw opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka, potem o Adamie, potopie, Abrahamie, Mojżeszu, wyjściu z Egiptu, królu Dawidzie, niewoli, prorokach itd. Tak zapisana historia to sposób, w jaki naród biblijny po powrocie z niewoli babilońskiej ułożył scenariusz własnej historii w perspektywie teologicznej i w konkretnej epoce, aby potwierdzić swą duchową tożsamość. Chrześcijanie przejęli tę historię świętą, ale czytają ją przez pryzmat Jezusa Chrystusa, którego rozpoznają jako centrum i szczyt historii i której kontynuacją są dzieje Kościoła³². Widać zatem wyraźnie, że historia w znaczeniu powszechnym nie zawsze spotyka się z historią świętą, ponieważ ta druga została spisana według innych założeń i uzupełniona o dzieje opisane w Ewangeliach i listach. Historia święta nazywana jest również historią biblijną, bo jest rekonstrukcją zdarzeń takich, jakie po kolei zostały zapisane w Biblii.

W teologii posoborowej spotykamy się często z pojęciem historia zbawienia. Tę możemy odnaleźć pomiędzy historią świętą, a archeologią³³. Nie zawsze bowiem historia zbawienia próbuje rekonstruować wydarzenia historyczne, w których Bóg przyszedł, aby przynieść swoje zbawienie. Ona pokazuje bardziej akty wiary, jakie naród biblijny dokonał w toku swojej historii po to, by zostać wiernym swojemu Bogu. Te akty wiary zakorzenione są w wydarzeniach historycznych, które czasem można odnaleźć³⁴.

Historia wiary Izraela działa się w kontekście religijnym starożytnych cywilizacji. Jacques Bernard jako znawca historii religii przywiązuje wielką wagę do określenia wpływów tych wielkich religii na kształtowanie się wiary Izraela i pierwotnego Kościoła, a także na określenie jej tożsamości. U podstaw tych badań leży odkrycie fenomenu religijności człowieka³⁵, którego ślady odnajdujemy w różnych cywilizacjach dzięki archeologii. Biorąc pod uwagę, że wiara biblijna narodziła się w kręgu wielu kultur i religii, należy uwzględnić je w lekturze Biblii. W katechezie dorosłych, ma to nie tylko znaczenie poznawcze pozwalające zrozumieć historię wiary zapisaną w księgach Pisma Świętego, ale

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 22.

³² Tamże, s. 36. 103-104.

³³ Tamże, s. 23.

³⁴ Por. tamże, s. 103-105.

³⁵ Tamże, s. 59.

odnalezienie się czytelników Biblii w kontekście wielu kultur i religii dziś ze swoją religijną tożsamością.

Dorosły czytelnik Biblii zainteresowany jest najpierw wielkimi religiami Bliskiego Wschodu tj. Kanaanu, Egiptu i Mezopotamii, wśród których Izraelita szukał swojej religijnej identyczności. Jacques Bernard zwraca uwagę na to, że religie Bliskiego Wschodu zostały zaklasyfikowane jako religie naturalne³⁶. Były to religie naznaczone warunkami geograficznymi³⁷, w których człowiek czuł się zależny od sił przyrody i który odwoływał się do bóstw, by pozyskać ich przychylność i zapewnić sobie urodzaje. Religie naturalne szukały odpowiedzi na pytanie o początek świata i o sposób działania bogów w mitach. Przychylność swoich bóstw usiłowały pozyskać poprzez ofiary, tańce i rytury. Dorosły czytelnik Biblii znajduje w niej świadectwa wierzeń pogańskich, ślady języka mitycznego, ale też elementy zaczerpnięte z religii naturalnych. U proroków spotyka opisy kultu Baala, w opisie stworzenia rozpoznaje mityczne obrazy i język mające wyrazić pojawienie się na ziemi człowieka, w psalmach dostrzega hymn uwielbienia dla dzieł natury. A zatem wpływy wielkich cywilizacji w Biblii na proces wyrażania myśli przez autora natchnionego są ewidentne.

Naród biblijny inspirował się także religiami swoich okupantów, takich jak: Asyria, Babilon, Persja, Grecja i Rzym. Każda z nich wносиła nowe elementy religijności. I tak np. Babilończycy dają Biblii jej wymiar kosmiczny, spotkanie z Persami pozwala Izraelitom odkryć monoteizm swojej religii, w kontakcie z Grekami odkrywają mądrość stwarzającą świat, Rzymianie na swój sposób oddziałują na Biblię³⁸. Zabiegiem egzegetycznym jest pokazanie, że mimo różnych wpływów religii krajów sąsiadujących z narodem wybranym jego wiara pozostaje oryginalną wiarą w Jedyne Boga Jahwe. Mimo że Biblia przywołuje opowiadania mityczne, posługuje się językiem i obrazami swojej epoki, posługuje się mądrością Greków to wskazuje na obecność Bożą, którą człowiek w swojej historii odkrywa. Jej oryginalnością jest wezwanie Boga do przemiany życia, nie tylko w wymiarze kosmicznym, czy mądrościowym, ale nade wszystko w wymiarze etycznym³⁹. Charakterystycznym dla wiary Izraela było to, że Bóg który objawiał się człowiekowi przez historię nie próbował budować porządku statycznego, ale wchodził w relacje z człowiekiem i z nim podejmował wspólną drogę. Człowiek rozpoznając Boga w swojej historii starał się być wiernym swemu Jahwe, który go wyzwał i umacniał pośród niełatwych dziejów narodu.

³⁶ Tamże, s. 68-70.

³⁷ Tamże, s. 33.

³⁸ J. BERNARD, *Les fondaments...*, dz. cyt., s. 71-73.

³⁹ Tamże.

Francuski badacz dzieli religie na trzy grupy, a mianowicie na: religie naturalne, religie mądrościowe i religie prorockie⁴⁰. I chociaż każda z religii postrzega siebie jako objawioną, to jedne rozpoznają objawienie w kosmosie, inne w mądrości, inne z kolei w wydarzeniach historycznych. Religie związane z naturą otrzymują Boga w porządku kosmicznym. Ich troską jest życie w harmonii ze wszechświatem, a ich postawy religijne układają się według prawideł magii. Religie mądrościowe postrzegają bóstwo jako niedostępne i często obojętne. Dlatego ich wyznawcy próbują oczyścić się z wszelkich pragnień, aby doznać oświecenia. Metodą uwolnienia się od świata zewnętrznego jest ekstaza, asceza, medytacja. W religiach prorockich postępowanie wiernych jest zgoła inne.

Egzegeta zwraca uwagę na to, że każda z wymienionych wyżej grup religii reprezentuje właściwy swoim założeniom styl i w związku z tym można mówić o dominancie etycznej tych religii. Religie naturalne zalicza do religii typu „convocatio”, religie mądrościowe do religii typu „invocatio”, a religie profetyczne do religii typu „evocatio”⁴¹. W religiach typu „convocatio” wyznawcy próbują zmusić swoich bogów przez słowa, rytury, ofiary, by te zapewniły im pomyślność. Jest to zatem religia, w której człowiek podejmuje inicjatywę i próbuje przywołać Boga, by ten spełnił jego oczekiwania. Do największych pragnień wyznawców należało jednak zapewnić sobie płodność i urodzaje. Religie o dominancie etycznej „invocatio” to religie, które próbują wyzwolić człowieka od zła przez mądrość. Mądrość zwraca go do nadprzyrodzoności, a on sam stara się jej dorównać poprzez praktyki ascetyczne. Trzecia grupa religii typu „evocatio”, to te, w których inicjatywę w dialogu przejmują Bóg działający w historii. Wyznawcy tych religii rozpoznają Boga objawiającego się przez swoje słowa i czyny. Ich życie wiary polega na upamiętnianiu dzieł Boga i odwoływaniu się do nich.

Dzięki ustaleniu dominanty etycznej każdego z typów religii wyraźnie rysuje się oryginalność wiary biblijnej. Jest to istotne dla czytelnika Biblii, bo sam może dostrzegać w Biblii te elementy wiary, które są charakterystyczne dla wyznawców Boga Jahwe, a potem Chrystusa. Poznanie oryginalności wiary biblijnej pomaga również dorosłemu uczestnikowi katechezy biblijnej rozeznaczyć w religiach współczesnych tę właściwą.

Jacques Bernard prowadzi katechizowanego do odkrycia wiary biblijnej przez wyjaśnienie historycznego procesu tworzenia się tekstów biblijnych⁴². Interesują go badania dotyczące trzech religii o dominancie etycznej „evocatio” zwanych religiami profetyzmu historycznego, a mianowicie judaizmu, chrześcijaństwa

⁴⁰ Tamże, s. 73.

⁴¹ Tamże, s. 73-76.

⁴² *Interpretacja Biblii...*, dz. cyt., s. 30.

i islamu⁴³. Tradycja biblijna obejmująca całe wieki pozostawiła przekazy ustne, pisma. Leżą one u podstaw redakcji Biblii, którą czytamy dziś jako historię świętą. Proces spisania Biblii rozpoczął się dopiero w IX wieku przed Chrystusem, a zakończył w II wieku naszej ery. Nie dziwi zatem pytanie człowieka dorosłego o tradycję i jej związek ze słowem Bożym. Pismo Święte wyjaśnia, że „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał Bóg do Ojców przez proroków ...” (Hbr 1,1). Egzegeta uruchomił zatem cały proces myślowy, aby pokazać dorosłemu czytelnikowi, jak ukształtowała się Biblia jako Słowo Boże. Pokazał również, że w zależności od tradycji inaczej czytają i interpretują Biblię żydzi, chrześcijanie i muzułmanie. Te bowiem religie, zwane religiami profetyzmu historycznego posiadają kilka cech wspólnych. Wszystkie odnoszą się do wydarzenia założycielskiego, do proroka, świadka Słowa Bożego i do wspólnoty, która czuje się wezwana przez to słowo w swojej historii i która upamiętnia wydarzenie założycielskie.

Nie bez znaczenia dla dojrzałej lektury Biblii według Jacquesa Bernarda jest sposób postrzegania Bożego natchnienia. Jego zdaniem nie tylko trzeba mówić o natchnionym autorze i tekście biblijnym, ale uwzględnić należy również natchnienie wydarzenia, o którym pisze Biblia, natchnienie ludu uczestniczącego w historii zbawienia, natchnienie wydawcy i natchnienie lektury liturgicznej Biblii⁴⁴. Mówiąc o natchnieniu wydarzenia rozumie je jako tak wyjątkowe, że jego uczestnicy poczuli się nim bardzo dotknięci i dlatego nie potrafili o nim zapomnieć i nie mówić. Często ten ustny przekaz nie był w stanie wyrazić inaczej wagi wydarzenia, jak tylko w formie poezji czy swego rodzaju mistyki. Natchniony autor, to ten który próbuje opowiedzieć to, co sam otrzymał wiedząc, że to, co istotne jest poza słowami. Natchnionym był także naród, który żył wydarzeniami zbawczymi. To on przecież nosił w sobie pamięć tych zdarzeń. Natchnienie przypisuje również wydawcy, dla którego było rzeczą ważną, by dany tekst opublikować. W momencie gdy Kościół przygotowuje czytania liturgiczne dokonuje takiego wyboru tekstów, że zmusza do odczytania w nowy sposób historii zbawienia. Doborowi tekstów do liturgii też towarzyszy natchnienie.

Jacques Bernard daje czytelnikowi Biblii wszystkie te narzędzia, po to, by dzięki nim nie tylko odczytał spójną historię wiary biblijnej, ale także by rozumiał treść orędzia, które będzie czytał, zanim zacznie aktualizować je w życiu. Lektura Biblii z ich wykorzystaniem staje się przygodą poznawania historii wiary, w której Bóg nawiedza człowieka, a ten stara się być Mu wiernym.

⁴³ Por. J. BERNARD, *Les fondements...*, dz. cyt., s. 86-88.

⁴⁴ Tamże, s. 108-111.

2. Pedagogia czterech progów wiary wyznacznikiem układu treści katechezy

Oryginalnym osiągnięciem poszukiwań egzegetycznych Jacquesa Bernarda o znaczeniu katechetycznym było odkrycie w historii ludu biblijnego czterech progów wiary. Progiem wiary nazywa on taki etap w historii zbawienia, który charakteryzuje się załamaniem w ciągłości wiary, momentem szczytowym w wyrażaniu nowej spójności wiary i kodyfikacją pism w perspektywie przyszłego kryzysu⁴⁵. Do momentów szczytowych w kolejnych etapach zalicza on: doświadczenie wyzwolenia w pierwszym proggu, doświadczenie niewoli w drugim, doświadczenie Jezusa w trzecim i Kościoła w czwartym⁴⁶. Pedagogia czterech progów wiary dostrzeżona w Biblii ukazała proces rozwoju wiary Izraela i Kościoła, i jako taka stała się drogowskazem do ustalenia treści biblijnej katechezy dorosłych.

a) pierwszy próg wiary – wyjście

Już samo określenie „wyjście” wskazuje na dynamikę zdarzeń, które zadecydowały o budzeniu się świadomości narodu wybranego wezwanego do realizacji zbawczego planu Boga. Wyjściem w znaczeniu pierwotnym było dla Izraelitów uwalnianie się spod wpływów religii naturalnych, w kręgu których żyli. Oznaczało to zerwanie z mitami, rytami, ofiarami typowymi dla kultu sprawowanego w tych religiach. Oznaczało to odrzucenie samych bogów, którzy jak mówi psalmista „mają usta, ale nie mówią, mają oczy, ale nie widzą, mają uszy, ale nie słyszą i nie ma oddechu w ich ustach” (Ps 135). Nie było to łatwe i pokusa hołdowania bogom obcym była silna, bo lud seminomadów, który dał początek narodowi wybranemu miał pełną świadomość, że jest małym narodem, Siłą rzeczy zdany był na życie w zniewoleniu i poddany władzy możnych tego świata. Sytuacja narodu zaczęła się jednak zmieniać, gdy mimo niepokąźnych środków i oręża jakimi dysponował zaczął zwyciężać. Rosło jego zdumienie i zaczynał się proces odkrywania Boga Jahwe we własnej historii⁴⁷.

Wydarzeniami znaczącymi dla doświadczenia „wyjścia” są trzy biblijne obrazy zwycięstw Izraela, zupełnie nieoczekiwanych i zaskakujących. Najstarszym z nich jest opis zwycięstwa Izraelitów pod wodzą Debory i Baraka nad Sisera, przywódcą wojsk kananejskich umieszczony w księdze Sędziów (Sdz 4.5). Dla Izraelitów nieprawdopodobnym było to zwycięstwo, w sytuacji, gdy wróg posiadał rydwany, liczne wojska i rozległą równinę do walki. To jednak wzburzony

⁴⁵ J. BERNARD, *Exégèse I* (mps arch. IiFAC), s. 13.

⁴⁶ Tenże, *Les fondaments...*, dz. cyt, s. 24.

⁴⁷ *Entrer dans la foi...*, dz. cyt, s. 76.

potok Kiszon, szalejąca burza i gwiazdy na niebie walczyły po stronie Izraelitów. W ten oto sposób Bóg, różny od bogów kananejskich, okazał moc i dał się poznać niektórym pokoleniom izraelskim. Również niemożliwym było wyzwolenie Izraelitów z niewoli w Egipcie (Wj 14,15). I chociaż faraon miał do dyspozycji wojska i rydwany, to Bóg angażując się po stronie Izraela posłużył się w uwolnieniu narodu siłami natury. Trzecie ze spisanych doświadczeń wyzwolenia odnotowane zostało w księdze Jozuego (Joz 3.4). Tym razem Bóg przeprowadził naród przez Jordan i dał mu w posiadanie obiecaną ziemię. Każde ze wspomnianych wydarzeń zwraca uwagę na to, że Bóg interweniował w życie wybranego przez siebie narodu⁴⁸. Opiekujący się narodem Bóg zrywał pęta niewoli i wyprowadzał naród na wolność. Te wydarzenia w gruncie rzeczy służyły wyzwoleniu Izraela od bogów obcych. Kod tych wydarzeń był jednaki, a mianowicie: 1) Naród znajdował się w opresji; 2) W narodzie wyłaniał się szef, z którym się naród identyfikował; 3) Odbывała się walka, w której siły były nieproporcjonalne; 4) Bóg Jahwe interweniował po stronie najsłabszych i zwyciężali; 5) Zwrot dokonywał się przez wodę i woda stawała się znakiem zwycięstwa; 6) Zwycięstwo dawane było przez Jahwe słabszym, którzy według logiki ludzkiej powinni ponieść klęskę; 7) Naród śpiewał wdzięczność Bogu Jahwe za wyzwolenie⁴⁹.

Zwycięstwa, w których uczestniczył naród prowadziły go do osiedlenia w ziemi obiecanej. Przybywające tam pokolenia Izraela miały jednak zróżnicowaną historię, co powodowało, że powoli następowała integracja narodu. Ludy, które przyszły z pustyni musiały nauczyć się uprawy ziemi i zwyczajów, natomiast nie przyswajały sobie wiary Kananejczyków. One wiedziały, że swoją egzystencję zawdzięczały miłosiernemu Bogu, który go zbawił i ciągle zbawia, że powinny być wierne Bogu, który ochraniał ich, gdy byli na pustyni. Ilekroć bowiem próbowali się asymilować z narodem kananejskim na płaszczyźnie zwyczajów, a nie zachowywali ich wiary, byli odrzucani. W toku tej historii ukształtował się dekalog, któremu naród starał się być wiernym. Gwarantem wierności Bogu było zawarte z Mojżeszem przymierze na Synaju (Wj 20,1-17). To prawo towarzyszyło Izraelitom w trudzie zdobywania ziemi obiecanej i broniło ich przed całkowitą asymilacją z Kananejczykami. Wierność Bogu zadeklarowana została ponownie na świątecznym zebraniu w Sychem (Joz 24, 24), gdzie naród dokonał ponownego wyboru Boga Jahwe i odrzucił bóstwa swoich przodków. Wiara w Boga Jahwe była nierozdzielna z uznaniem grzechu i konieczności zmiany zwyczajów⁵⁰.

⁴⁸ E. MŁYŃSKA, *Biblija katecheza dorosłych 3. Doświadczenie wyzwolenia*, NDK (1993) nr 2, s. 3.

⁴⁹ Tamże, s. 79.

⁵⁰ *Entrer dans la foi...*, dz. cyt., s. 94-95; E. MŁYŃSKA, *Biblija katecheza dorosłych 4. Przymierze*, NDK (1993) nr 3, s. 7.

Pokolenia izraelskie, które od XI wieku osiedlały się w Kanaanie zapragnęły mieć króla, który by zabezpieczał interesy ich państwa. Za przyzwoleniem Boga naród wybrał na króla Saula, a gdy ten nie słuchał Jahwe Bóg polecił namaścić na króla Dawida (1 Sm 16,1-13). Wraz z królem zaczęła się stabilizacja państwa. W osobie króla Bóg dał poznać, że różni się on od innych, ziemskich królów. Jego powołaniem było czynić konkretne życie oryginalnym. Dotąd królowie byli na kształt swoich bogów doskonałymi. Dawid natomiast był człowiekiem grzesznym, czego nie skrywał. Inaczej niż w innych społecznościach król izraelski był grzesznym człowiekiem, który potrzebował Bożego miłosierdzia. W ten sposób wokół grzesznego króla budowała się spójność narodu, a nie jak w innych religiach wokół króla ubóstwionego. Dawid wierząc w Boże przebaczenie, stawał się obliczem narodu, który żył z Bożego miłosierdzia⁵¹.

Zarówno wyzwolenie, jak i zawarcie przymierza na Synaju, jak i powstanie królestwa stanowią jednocześnie tematy następujących po sobie katechez, a po nich omawia się takie zagadnienia jak: Stworzenie⁵², Grzech⁵³, Schizma⁵⁴. Jacques Bernard posługując się osiągnięciami nauk okołobiblijnych proponuje czytanie Biblii nie od Księgi Rodzaju i opisu stworzenia świata i człowieka, ale śledząc dzieje narodu wybranego wskazuje na doświadczenie wyjścia, które ten naród ukonstytuowało⁵⁵. Dopiero potem podejmuje temat stworzenia ze względu na fakt, że pierwszy tekst o stworzeniu człowieka (Rdz 2,4-25) spisany został w czasach królewskich. Egzegeta widzi w nim refleks historii narodu wybranego, mocno naznaczonej doświadczeniem wyzwolenia. To ten sam Bóg, który wyzwalał wielokrotnie Izraela ukształtował człowieka z ziemi, wyzwolił go do życia i umieścił w ziemi obiecanej, jaką był rajski Eden. Bóg uczynił poddanymi człowieka zwierzęta, partnerem mężczyzny wśród istot stworzonych niewiastę, a obojgu ludziom dał swoje prawo. Podobnie jest z grzechem. Biblista czyta opis upadku pierwszych ludzi (Rdz 3,1-24) przez pryzmat doświadczenia wyzwolenia. Grzech jest wyrażony słowami „Adam ukrył się”, tzn. przez niewierność zerwał Przymierze z Bogiem. Próg pierwszy kończy katecheza mówiąca o schizmie w królestwie Izraela, do której doprowadził król Salomon. Od czasu schizmy północna

⁵¹ *Entrer dans la foi...*, dz. cyt., s. 114-115; E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 5. Królestwo*, NDK (1993) nr 4, s. 7.

⁵² Por. E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 6. Stworzenie*, NDK (1993) nr 5, s. 7.

⁵³ Por. też, *Biblijna katecheza dorosłych 7. Grzech*, NDK (1993) nr 6, s. 7.

⁵⁴ Por. też, *Biblijna katecheza dorosłych 8. Schizma*, NDK (1993) nr 7, s. 7.

⁵⁵ Podobnie myśli F. Varillon, który powiedział, że „Biblię trzeba czytać zaczynając nie poprzez początek księgi, ale zaczynając od doświadczenia, które dało narodziny księdze, która jest księgą ludu Izraela”. Por. tenże, *Joia de croire, joia de vivre*, Paris 1981, s. 145.

część królestwa zostaje narażona na kultury bałwochwalcze Fenicji. W tej sytuacji pojawia się prorok Eliasz zapowiadając nowy etap dziejów Izraela.

Pierwszy próg wiary Izraela skoncentrowany wokół doświadczenia wyjścia prowadził Izraelitów od wiary w bóstwa religii naturalnych do wiary w Boga osobowego, który objawił się jako Bóg Przymierza. Zawarte z Bogiem Przymierze, wybudowana w Jerozolimie świątynia oraz instytucja króla mobilizowały ich do porzucania praktyk religijnych, którymi żyły ościenne narody i do pokładania ufności w Bogu Wyzwoliciele.

b) próg drugi – niewola

Doświadczenie wyzwolenia, jakie towarzyszyło narodowi izraelskiemu w jego początkach nie było jedynym i stałym. Już w roku 721 p.n.e. nastąpił upadek Królestwa Północnego, a potem inwazje stale nawiedzały kraj Izraelitów. W szczytowym momencie dziejów tego etapu historii Izraelici popadli w niewolę babilońską (lata 587-538). Poważne zagrożenie dla Izraela stanowiły również sąsiadujące z nim mocarstwa, takie jak: Asyria, Babilon, Persja, Macedonia, Rzym, Egipt, ale i wewnętrzne walki niszczyły kraj⁵⁶. Izrael broniąc się przed wyniszczeniem zawierał przymierza polityczne i akceptował warunki wielkich. Naród znajdujący się na powrót w ucisku stawiał pytanie o wiarę. W tym czasie Bóg kształtował ją przez proroków. To oni ostrzegali naród i wieścili nieszczęście, ale też przypominali Izraelowi o wiernej miłości Boga⁵⁷.

Wielekroć pośród kolejnych doświadczeń naród izraelski pytał o to, czy Bóg, który go wyzwolił o nim pamięta. Ten krzyk rozpaczycy prorocy kierowali do samego Boga. Ludowi natomiast pośród ciszy i ciemnej nocy pomagali zachować wiarę przez słowo. I w tej dramatycznej sytuacji powoli odsłaniała się nowa rzeczywistość. W przymierzu, które się zachwiało, Bóg objawiał zupełnie nowy aspekt siebie, a mianowicie pokazywał moc swojej odradzającej miłości. Mimo tak trudnych doświadczeń Izrael dokonał największego odkrycia swojej wiary. To właśnie w czasie niewoli Bóg dał się poznać Izraelowi jako Jedyny (Iz 41,21-24, 45,22). Więcej, odradzająca miłość Jahwe była wszechmocna, co oznaczało, że jest On Bogiem Jedynym, Stworzycielem wszechświata (Iz 40, 12-17). Rozpoznanie jedyności Boga, który kochał zmieniało spojrzenie wierzącego i jego relację do wszystkiego co stworzone. Miłość Boga Jedynego miała moc stwarzać i przemieniać człowieka przez słowo (40,6-8); przebaczenie (Iz 54, 7-8);

⁵⁶ E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 2.1. Pomiedzy wyzwoleniem a niewolą*, NDK (1994) nr 1, s. 8.

⁵⁷ *Entrer dans la foi...*, dz. cyt., s. 138-139.

powrót z niewoli (Iz 48,20-21). Odtąd Izrael wiedział, że całe życie jest do otrzymania w relacji miłości ze Stworzycielem⁵⁸.

Pobyt Izraelitów w niewoli zmienił ich sytuację pod wieloma względami. Przede wszystkim nie wszyscy byli w niewoli. Ci, którzy wrócili nie byli dobrze przyjęci w swoim kraju. Dlatego kolejny raz ich wiara monoteistyczna zaczynała się chwiać. Po wyjściu z niewoli babilońskiej naród zaczął się dzielić, tym razem na tych, którzy byli w niewoli i tych, którzy zostali w kraju, pomiędzy tych, którzy pochwalali rozdział z poganami i tych, którzy wierzyli w ich nawrócenie, pomiędzy tych, którzy organizowali judaizm i tych, którzy oczekiwali podobnie jak Izajasz zbawienia przychodzącego z nieba⁵⁹.

Dylematy wiary pojawiły się w narodzie ponownie, gdy kraj został podbity przez Aleksandra Wielkiego. Odtąd wpływy greckie postawiły nowe wyzwania wierze Izraelitów. Pytano o to, czy mądrość grecka tak pociągająca, była spójna z Torą, którą Bóg dał Izraelowi? Nie potrafili rozeznaczyć, czy należało ją odrzucić, czy też Tora mogła się nią ubogacić? Za wierność Torze Żydzi byli prześladowani. Męczennicy Izraela pokazali zatem drogę wiary w miłość Boga, miłość, która może wszystko odrodzić aż do ich wskrzeszenia. Spotkanie z mądrością grecką, ale też męczeństwo braci Machabejskich kształtowało w nowy sposób wiarę Izraela, kładąc podwaliny pod wiarę w zmartwychwstanie⁶⁰.

W katechezie drugiego progu tematy są odbiciem historii ludu izraelskiego czasu niewoli. Stąd ważną rolę w jej rozeznaniu odgrywa historia powszechna tego okresu. W treściach katechezy uwzględnia się główne przesłanie proroków przed niewolą, w czasie niewoli i po wygnaniu. Przed niewolą dochodzi do głosu przesłanie proroka Amosa i Ozeasa mówiących o miłości Boga do swego ludu, ale też tradycji elohistycznej (spisywanej w tym czasie), mówiącej o posłuszeństwie Abrahama Bogu⁶¹. Kolejna katecheza odczytuje orędzie Izajasza I i Micheasza, zapowiadające narodowi klęskę jako skutek jego grzechu⁶². Katecheza następna mówi o reformie religijnej króla Jozjasza (622 r.), która miała przypomnieć narodowi Jego przymierze zawarte z Bogiem. W tym samym czasie prorok Jeremiasz wspierał naród idący do niewoli, zachęcając go do ufności Bogu. Zapowiadał on także nowe przymierze (Jr 31, 31-33), które Bóg umieści w głębi ludzkich serc⁶³. Z okresu niewoli katecheza podejmuje nauczanie Ezechiela, który pokazał Boga,

⁵⁸ Tamże, s. 168-169.

⁵⁹ Tora kapłanów i pisma apokaliptyczne pozostawały ze sobą w opozycji. Por. tamże, s. 192, 200-201.

⁶⁰ *Entrer dans la foi...*, dz. cyt., s. 192-193.

⁶¹ E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 2.2. Amos – Abraham – Ozeasz*, NDK (1994) nr 2, s. 6.

⁶² *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 2.3. Izajasz – Micheasz*, NDK (1994) nr 3, s. 8.

⁶³ *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 2.4. Reforma religijna. Jeremiasz*, NDK (1994) nr 4, s. 6.

przekraczającego mury świątyni po to, by towarzyszyć ludowi znajdującemu się w niewoli. Ezechiel pouczał nadto wygnanych o osobistej odpowiedzialności za grzech i wobec nieskuteczności króla ukazywał rolę proroka⁶⁴. Na wygnaniu znaczącą rolę odegrał Deutoronomista⁶⁵ przypominając Izraelowi o wierności Prawu. Izajasz II natomiast pomógł deportowanym odkryć monoteizm i moc przemieniającą Boga⁶⁶. W dochowywaniu wierności Prawu istotną rolę odegrali kapłani⁶⁷. Po wygnaniu prorok Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz, Joel i Izajasz III budzili entuzjazm powracających z niewoli. Izajasz III zapowiadał triumf Jerozolimy, która miała być domem modlitwy dla wszystkich narodów⁶⁸. Wobec dominującego w judaizmie znaczenia Prawa, katecheza poświęca osobne miejsce Ezdraszowi, Nehemiaszowi, którzy je scalili⁶⁹. Końcowe katechezy obejmują temat mądrości⁷⁰ i judaizmu⁷¹.

Wobec doświadczenia niewoli naród izraelski budował swoją identyczność wokół kapłanów, świątyni i Tory. Osiągnięciem czasu, w którym doznawał cierpienia i ucisku było pogłębienie relacji z Bogiem Przymierza, którego rozpoznali jako Boga Jedynego. Odtąd wiara Izraelitów została wzbogacona o najważniejsze przekonanie, a mianowicie to, że Bóg Izraela jest Bogiem Jedynym, Bogiem Stworzycielem, Bogiem posiadającym moc przemiany ludzkich serc. Na gruncie nauczania zaznaczyły się przede wszystkim dwa wielkie nurty teologiczne: jeden judaistyczny, a drugi apokaliptyczny⁷².

c) próg trzeci – Jezus

W kontekście ukształtowanego judaizmu przyszedł Jezus z Nazaretu. I chociaż jedność narodu żydowskiego w kraju i w diasporze gwarantowana była przez Torę, świątynię i dzieła miłości, to spójność Izraela zagrożona była przez istnienie wielu ruchów politycznych i religijnych. Przywódcą jednego z nich był Jan Chrzciciel i choć był krewnym Jezusa, to Jezus dystansował się od niego, chcąc zwiastować coś nowego. W spojrzeniu historyka nic nie wydaje się wyróżniać

⁶⁴ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 2.5. Ezechiel*, NDK (1994) nr 5, s. 5.

⁶⁵ Tzw. „prorocy pierwsi”, którzy podczas niewoli uzupełnili kilkoma rozdziałami księgę Powtórzonego Prawa i dopracowali tzw. dzieło deutoronomistyczne. Por. E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 2.6. Prorocy na wygnaniu*, NDK (1994) nr 6, s. 6.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 2.7. Kapłani*, NDK (1994) nr 7-8, s. 10.

⁶⁸ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 2.8. Prorocy po wygnaniu*, NDK (1994) nr 9, s. 4.

⁶⁹ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 2.9. Ezdrasz – Nehemiasz*, NDK (1994) nr 10, s. 8.

⁷⁰ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 2.10 Mądrość*, NDK (1994) nr 11, s. 5.

⁷¹ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 2.7*, art. cyt., s. 10.

⁷² J. BERNARD, *Les fondements...*, dz. cyt., s. 275-277.

Jezusa od innych wielkich charyzmatyków epoki, takich jak Jan Chrzciciel, rabbi Gamaliel czy mistrz sprawiedliwości w Qumran. Mimo to Jezus z Nazaretu był kimś innym w odniesieniu do ludzi i narodów. Jego nauczanie i działalność były przez jednych krytykowane, a dla innych stały się źródłem dociekań. Toteż niektórzy Żydzi naśladowali Jezusa w sposób gorliwy, a inni Go odrzucili. Katecheza dorosłych dziś staje po stronie tych, którzy Jezusa naśladowali i studiując Ewangelie stara się Go poznać, by zrozumieć dlaczego jego przyjsie na ziemię nazaczyło historię świata⁷³.

Charakterystycznym dla nauczania Jezusa było głoszenie Królestwa Bożego. Nauczał z wielkim autorytetem, mówiąc: Królestwo Boże jest tu! Nauka Jezusa budziła w słuchaczach wiele pytań. Czy jest ona jedynie przeznaczona dla elity żydowskiej gorliwej, gotowej dać wszystko Bogu? Czy wypełni nadzieje mesjańskie narodu, zbawi uciśnionych? Czy pozwoli Izraelowi odzyskać swoją suwerenność? Czy to jest program społeczny, zmieniający międzyludzkie odniesienia czy też mądrość wyłącznie duchowa? Czy to utopia czy też rzeczywistość? Nauką Jezusa cieszyli się w szczególności ubodzy, mali, chorzy i grzesznicy, którzy przyjmowali ją i rozpoznawali w niej pocieszenie Boga dla swojego ludu. Inni przeciwnie, pełni zakłopotania podejrzewali Jezusa. Jego nauczanie sprzeciwiało się autorytetowi Mojżesza, ale też zmieniało stosunek do Tory i świątyni, co niosło ryzyko podzielenia narodu. Cuda, jakie czynił Jezus, również nie do końca przekonywały Żydów. Pytano wtedy, czy Tora nie wystarczy do mówienia o Bogu? Ale też zastanawiano się mówiąc: a może Bóg przez Jezusa dawał na nowo swoje Słowo i swoje przebaczenie, był zdolny uzdrawiać, podnosić, zbawiać, odradzać? Ci, co skłaniali się pójść za Jezusem zdolni byli odkrywać oryginalność nauczania i posługi Jezusa. Była to bowiem nauka o Królestwie Bożym ofiarowanym wszystkim ludziom⁷⁴.

Od chrztu w Jordanie, gdy niebo się otworzyło, Jezus nie przestał głosić wszystkim, że czas miłosierdzia nadszedł, że Bóg przywraca człowiekowi jego pierwotne piękno. Na różny sposób dawał znaki Królestwa, pokazując, że w Nim obecny jest Ojciec. Przez całe życie okazywał, że Królestwo to nie co innego, jak jedyna w swoim rodzaju bliskość Ojca. Jezus świadczył, że żaden grzech, żadna choroba nie jest przeszkodą dla Jego miłosierdzia. Mimo to nauka Jezusa została odrzucona, a On sam ukrzyżowany na krzyżu. Jego śmierć została objawiona całemu ludowi, jako uroczyste odrzucenie tego wszystkiego, co głosił. To jednak wątpliwości pozostały, czy Jezus nie był posłanym przez Boga, nie był nową

⁷³ *Entrer dans la foi...*, dz. cyt., s. 216-217.

⁷⁴ Tamże, s. 244-269.

Torą i nową świątynią i przebaczeniem Ojca? Czy to wszystko nie miało jakiegoś głębszego sensu?⁷⁵

Katecheza trzeciego progu rozpoczyna się od postawienia pytania: Kim dla współczesnych był Jezus z Nazaretu? Przyszedł On bowiem w kontekście dwóch nurtów teologicznych, z których jeden strzegł wiary starotestamentalnej w obrębie judaizmu, a drugi otwierał się na Izajaszową apokaliptykę. Żydzi oczekiwali Mesjasza, jedni spodziewali się powrotu Eliasza, drudzy zaś proroka jak Mojżesz. Były też inne hipotezy⁷⁶. Kolejny temat to pytanie o misję Jezusa jaką otrzymuje od Ojca podczas chrztu Jordanie⁷⁷. Następnie w centrum uwagi znajduje się nauczanie rozpoczęte błogosławieństwami, w którym pobrzmiewa nurt teologii apokaliptycznej. Dlatego nauka ta zaskakuje współczesnych swoją nowością⁷⁸. Z kolei uwadze katechizowanych poddaje się nauczanie Jezusa o Królestwie w przypowieściach. Do zauważenia pozostaje to, że Żydzi posługiwali się przypowieściami do wyjaśniania Prawa i praktyk religijnych, natomiast Jezus w przypowieściach objawiał prawdę o Bogu i Jego Królestwie⁷⁹. Temat cudów jest interesującym ze względu na to, że Żydzi zastanawiali się, w czyje imię On ich dokonuje. Jezus czyniąc cuda nie szukał własnej chwały, zakazywał świadkom cudów mówić o nich, odmawiał czynienia cudów na zawołanie⁸⁰. Następnie w katechezie pojawia się temat Nowego Prawa. Ma to ścisły związek z Prawem starotestamentalnym, tyle że Jezus wnosi nowy sposób realizacji tych przepisów⁸¹. Nowa Świątynia to zderzenie czczony w Starym Testamencie świątyni ze świątynią ludzkich serc i świątynią, którą jest Jezus⁸². Jako ostatni temat podejmowane jest zagadnienie męki Jezusa, na którą patrzono między innymi w kontekście pieśni Izajasza (53,1-12). W niej Sługa Jahwe wyda swe życie na ofiarę za grzechy, ale po udrcę duszy ujrzy światło i nim się nasyci⁸³.

Spotkanie z Jezusem naznaczyło wyraźnie kolejny próg wiary, jaki mieli do przebrnięcia Żydzi. Odtąd bowiem to On będzie Nową Torą i Nową Świątynią. On przyniesie przebaczenie od Ojca i zatroszczy się o ubogich w duchu. Zanim jednak nie zmartwychwstał, nie było to tak oczywiste.

⁷⁵ Tamże, s. 272.

⁷⁶ J. BERNARD, *Les fondements...*, dz. cyt., s. 309-324.

⁷⁷ *Entrer dans la Bible...*, dz. cyt., s. 231-236.

⁷⁸ E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 3.4. Błogosławieństwa*, NDK (1995) nr 5, s. 5.

⁷⁹ *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 3.5. Przypowieści*, NDK (1995) nr 6, s. 6.

⁸⁰ *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 3.6. Cuda*, NDK (1995) nr 7-8, s. 3.

⁸¹ *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 3.7. Nowe Prawo*, NDK (1995) nr 9, s. 5.

⁸² *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 3.8. Nowa Świątynia*, NDK (1995) nr 10, s. 6.

⁸³ *Taż*, *Biblijna katecheza dorosłych 3.10. Męka Jezusa*, NDK (1995) nr 12, s. 6.

d) próg czwarty – Kościół

Chrystus nie zakończył swojej misji na krzyżu, ale zmartwychwstał trzeciego dnia i ukazał się uczniom. Prawda o męce śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa nazywana kerygmą wyraża sedno wiary chrześcijańskiej. Natychmiast wieść o Zmartwychwstaniu przekazali Jego uczniowie. Kilka dni po tragicznych wydarzeniach ogłaszali Go jako zmartwychwstałego, żyjącego pośród umarłych. Wielka nadzieja Izajasza realizowała się na oczach uczniów. Oni rozpoznali moc zmartwychwstałego Pana w jego dziełach. Uczniowie jako najbliżsi znali całą Jego naukę. Tymczasem autorytety religijne zburzone były Jego nauczaniem. i ostatecznie one skazały Jezusa na śmierć. Jezus natomiast w sposób nieoczekiwany i zdumiewający pokazywał się żywym i przynosił im pokój! Uczniowie dotąd zawiedzeni odzyskiwali śmiałość i radość. Dlatego zaczęli głosić odważnie: Bóg wskrzesił Jezusa i my jesteśmy tego świadkami! Uczniowie nie tylko głosili słowo, ale i działali w Jego imieniu czyniąc cuda. Tak więc wraz z Jezusem należało przekroczyć nowy próg wiary⁸⁴.

Obecność Chrystusa zmartwychwstałego doświadczają pierwsze wspólnoty. Jezus zapewniał, że gdzie dwóch lub trzech gromadzi się w imię Jego, tam jest wśród nich (Por. Mt 18,20). Doświadczali nadal tej obecności, czyniąc pamięć swojego Pana i żyjąc jego Duchem i słowem. Po Wniebowstąpieniu do Ojca Jezus pozostał nadal obecny jak wcześniej, ale obecny inaczej. Obecność Jego pozostała w słowach, w gestach, w relacjach, w Jego Ciele, w tej przestrzeni, jaką jest Kościół. W Nim mimo wielu ograniczeń i grzechów to Chrystus przez Ducha Świętego mówił i wzywał, chrzczył i uświęcał, przebaczał i uzdrowiał, zaślubiał, konsekrował i posyłał. Nierozpoznany Chrystus chodził ludzkimi drogami w biednych, spragnionych, uwięzionych. On powróci w dniu Sądu, kiedy odsłoni się koniec czasu. Choć dziś widzimy Go niejasno jak w zwierciadle, to przy końcu czasów zobaczymy Go twarzą w twarz (1 Kor 13,12). Dziś obecny jest z nami poprzez znaki, t.j. sakramenty i towarzyszy swojemu ludowi jak zawsze. Droga progów wiary pozwala zakorzenić sakramenty w całej historii zbawienia i w niej zobaczyć ich głęboki sens. Sakramenty Kościoła pozwalają ludowi stawać się Ciałem Chrystusa i są umocnieniem ucznia spragnionego iść pokornie w Jego obecności⁸⁵.

Historia zbawienia trwa w Kościele. Dlatego jego członkowie są zaproszeni do pogłębiania swojej wiary poprzez identyfikowanie się z Chrystusem i Jego misją. Wiara Kościoła pierwotnego wezwana jest do rozumienia na nowy sposób

⁸⁴ *Entrer dan la foi...*, dz. cyt., s. 298-313.

⁸⁵ Tamże, s. 328-351.

powołania całej ludzkości, a nie tylko Izraela. Paweł Apostoł reprezentujący kulturę żydowską i grecką po swoim nawróceniu dobrze to rozumiał. W Liście do Rzymian 1-11 przedstawił syntezę zbawczego planu Boga. Droga przemierzona przez progi wiary pozwala odkryć, jak Bóg powoli objawiał się w historii i dawał poznawać swój zbawczy plan. Do człowieka należy odkrycie Bożego planu, wejście w komunie miłości z Bogiem i podjęcie misji wobec tych, którzy Go jeszcze nie poznali. Po Zmartwychwstaniu Kościół został zaproszony, by żyć nowością przyniesioną przez Chrystusa. Jezus posłał swoich uczniów, by głosili Ewangelię nie tylko Żydom, ale i poganom. Jezus ofiarując się na krzyżu przebaczył wszystkim⁸⁶.

Katecheza czwartego progu podejmuje najpierw temat oczekiwania uczniów po śmierci Jezusa, ponieważ obiecał im, że zmartwychwstanie⁸⁷. Zmartwychwstanie to doświadczenie spełnienia oczekiwań uczniów, a jednocześnie rodzące się w nich pytanie o to, jak żyć w jedności z boskim Oblubieńcem?⁸⁸ Zmartwychwstały Jezus pojawia się i znika, przenika mury, rozmawia, czyni gesty i w ten sposób buduje Królestwo duchowe⁸⁹. Na skutek Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego uczniowie zostali napełnieni Duchem Świętym, by byli obrazem Boga tak, jak był nim Chrystus⁹⁰. Temat poświęcony Kościołowi mówi o tym, że Kościół jest żywą i dynamiczną wspólnotą ludzi wezwanych po imieniu przez Boga, z Nim zjednoczonych, a tym samym harmonijnie żyjących ze sobą⁹¹. Dalej katecheza podejmuje temat sakramentów, jako znaków wyrażających obecność Boga w życiu wspólnoty Kościoła⁹². Osobno uwaga w katechezie została poświęcona znakowi umycia nóg w Wielki Czwartek, przez który Jezus Chrystus pokazał, że wielkość chrześcijanina polega na jego posłuszeństwie Bogu i służbie bliźnim. Nadto męczeństwo jest znakiem heroicznego zawierzenia Bogu⁹³. Cykl katechez czwartego progu wieńczy temat: Misja. Od Pięćdziesiątnicy bowiem należało głosić Ewangelię wszystkim narodom⁹⁴.

⁸⁶ Tamże, s. 354-382.

⁸⁷ E. MŁYŃSKA, *Biblijna katecheza dorosłych 4.1. Oczekiwanie*, NDK (1997) nr 1, s. 7.

⁸⁸ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.2. Pascha*, NDK (1997) nr 2, s. 9.

⁸⁹ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.3. Spotkania ze Zmartwychwstałym*, NDK (1997) nr 3, s. 10.

⁹⁰ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.4. Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnica*, NDK (1997) nr 4, s. 8.

⁹¹ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.5. Kościół*, NDK (1997), nr 5 s. 10.

⁹² Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.6. Chrzest. Pojednanie*, NDK (1997) nr 6, s. 7, taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.7. Eucharystia*, NDK (1997) nr 7-8, s. 10, *Biblijna katecheza dorosłych 4.8. Małżeństwo. Kapłaństwo*, art. cyt.

⁹³ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.9. Umycie nóg. Męczeństwo*, NDK (1997) nr 9, s. 11.

⁹⁴ Taż, *Biblijna katecheza dorosłych 4.10. Misja*, NDK (1997) nr 10, s. 10.

Czwarty próg wiary wskazujący na Kościół jako wspólnotę, przez którą Bóg w sposób szczególny zwraca się do wszystkich ludzi, nie zamyka procesu wiary. Spotkanie z Jezusem Zmartwychwstałym i dar Ducha Świętego otrzymany w sakramencie chrztu otwiera się na misję głoszenia obecności w świecie Boga osobowego, który zbawia.

3. Metody zastosowania Biblii w katechezie dorosłych

Biblia w katechezie dorosłych według koncepcji Jacquesa Bernarda zajmuje miejsce centralne i jako główne źródło treści katechezy określa także jej metodę. Przede wszystkim dzieło katechezy dorosłych otrzymało nazwę brzmieniowo podobną do francuskiego słowa „message” co oznacza orędzie. Wyrażone określeniem Mess’AJE zawiera w sobie kilka innych oznaczników takich jak: Messe – (Eucharystia), A (Association) – Stowarzyszenie, J (Jésus) – Jezus, E (Eglise) – Kościół⁹⁵. Z czasem oznacznikowi A (Association) nadano znaczenie (Alliance) – Przymierze. Ostatecznie zatem nazwa Mess’AJE oznaczać ma katechezę biblijną i podkreślać, że w Eucharystii (Messe) realizuje się Przymierze (Alliance) między Jezusem (Jésus) i Jego Kościołem (Eglise)⁹⁶.

Gdy chodzi o strukturę katechez, jakie odbywają się według koncepcji czterech progów wiary to składa się ona z pięciu elementów, a mianowicie: estetyka, Biblia, teologia, dzielenie się i modlitwa. Każdy z tych elementów obecnych w katechezie ma do spełnienia swoją rolę w przekazie tej samej Dobrej Nowiny⁹⁷.

O przyjętej metodzie katechezy zdecydowało spotkanie jej twórcy z artystami w Jerozolimie⁹⁸. Było to w czasie, gdy studiował wielkie etapy wiary przygotowując swoją tezę w Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Dominikanie poprosili go o pomoc w katechezie artystów, którzy przyjechali do Jerozolimy pogłębić swoje doświadczenie nawrócenia. Oni sami dali im wcześniej katechezę dogmatyczną. Spotykając się z nimi systematycznie przez sześć miesięcy w wymiarze sześciu godzin tygodniowo, wyjaśniał im progi wiary. Bardzo szybko – jak mówi w swoim świadectwie – zorientował się, że jego odkrycie progów wiary pozostawało w mocnym związku z tym, czym katechizowani w swoim doświadczeniu nawrócenia. Oni też przeżyli wyzwolenie, jako mocne przeżycie spotkania

⁹⁵ J. BERNARD, *Editorial. Bulletin de liaison*, 1978 nr 1 b.s. (mps arch. l’IFAC).

⁹⁶ Wyjaśnienie to znajduje się w przypisie dokumentu zatytułowanego „Mess’AJE. Un parcours de formation pour adultes au service des diocèses”, który zamieszczony został w biuletynie Mess’AJE 1994 nr 34 b.s. (arch. liFAC).

⁹⁷ D. JACOB, *L’adulte en evolution constante: etape du milieu de vie*, art. cyt., s. 446.

⁹⁸ J. BERNARD, *Francuskie doświadczenie...*, dz. cyt., s. 8.

z Bogiem, który wkroczył w ich życie. Podczas gdy dotąd byli przekonani, że to oni posiadają prawdę o życiu, znając jego sferę duchową wyrażoną w sztuce i w filozofii. Część artystów przeżywała w swoim życiu czas niewoli. I ta właśnie nieobecność Boga w ich życiu, którą odczuwali, doprowadziła ich do spotkania z Jezusem. Do Ziemi Świętej przyjechali, aby jeszcze lepiej przeżyć spotkanie z Nim. Przyjechali także po to, by odnaleźć swoje miejsce w Kościele. Dzięki swoim talentom i przy współudziale eremity, który do nich dołączył z pouczeń, które otrzymali w zakresie Biblii i teologii potrafili tworzyć wspaniałe syntezy i wyrażać je na swój sposób. Ich poszukiwaniom własnego miejsca w historii wiary ukazanej w Biblii, towarzyszyło dzielenie się doświadczeniem duchowym i modlitwą, które szybko stały się tak ważne, jak teologiczne pouczenia⁹⁹.

Zainspirowani przez te swoiste rekolekcje artyści zaczęli malować obrazy, które korespondowały z tekstami wykładów Jacquesa Bernarda, inni komponowali muzykę, artysta telewizyjny opracował scenariusz. Zaczęły więc powstawać montaż, w których wykorzystano fotografie przysłanych obrazów, jak również zdjęcia zrobione przez fotografa artystę w Jerozolimie. Muzyka i materiał wizualny były wyrazem nawrócenia tych ludzi. Swój wkład w ich powstanie miał sam Jacques Bernard pisząc poezję do każdego z progów. W ten sposób do poszczególnych progów powstały montaż multimedialne, które stanowią zwykle punkt wyjścia w spotkaniach formacyjnych prowadzonych metodą Mess'AJU.

Opracowane montaż mają pomóc uczestnikom katechezy biblijnej w odbyciu własnej drogi wiary. Jacques Bernard we wspomnianym świadectwie wspomina: „to bogactwo wyrazu artystycznego pomagało nam kontemplować i kontemplacja tych właśnie obrazów pozwalała w sposób głęboki odkrywać to, co jest w nas. Rozmawialiśmy potem o tym w grupie, dzieliliśmy się naszymi odkryciami, a to z kolei domagało się jakiegoś wyjaśnienia egzegetycznego. To biblijne wprowadzenie miało charakter przekazania Objawienia Bożego i jako tako spełniało oczekiwania słuchaczy. Przy okazji stwierdziliśmy ciekawą rzecz, że obraz, muzyka, słowo poetyckie nie pozwalało wykładowi biblijnemu być czystą grą intelektualną. Sztuka pomaga odkrywać w Biblii jej wymiar ikoniczny i liturgiczny. Dopiero teraz można mówić o jakimś wyjaśnieniu dogmatycznym, które uwzględnia historię Kościoła, tradycję Kościoła – często pomijaną. Czwartym elementem tej katechezy jest dzielenie się. Każdy może zauważyć w swoim doświadczeniu osobistym, co Duch Święty pozwala mu przeżyć z tego misterium we wspólnocie z braćmi. Podzielenie się pozwala także każdemu na wypowiedzenie własnymi słowami tego, co w różny sposób już zostało powiedziane. I ponowny powrót do obrazów bardziej ekspresywnych kieruje do modlitwy¹⁰⁰.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 8-9.

Warto podkreślić, że modlitwa w katechezie prowadzonej metodą Mess'AJE nie stanowi jedynie jej ram, ale jest formą dania odpowiedzi Bogu na wezwanie, jakie On kieruje do uczestników podczas spotkania. Pod wpływem przeżyć i doświadczeń na katechezie rodzi się potrzeba wyrażenia stanu duszy poprzez psalmy, hymny zaczerpnięte z Biblii i liturgii. To one pozwalają uczestnikom wejść w osobistą relację z Bogiem, który wyzwala człowieka z mitów, który kocha człowieka i towarzyszy mu, i pozwala odnosić zwycięstwa. Uczestnicy, też odkrywają Boga obecnego w trudnych doświadczeniach życiowych i na modlitwie proszą o moc do ich przetrwania. Spotykając się z Jezusem, pragną słuchać Jego wskazań i za nimi iść w swojej codzienności. Z kolei przeżywając czwarty próg wiary, proszą Ducha Świętego o światło i moc do dawania świadectwa swojej wiary.

Oryginalna metoda katechezy biblijnej domaga się odpowiedniej formacji animatorów. Same narzędzia nie wystarczają, by się nimi owocnie posługiwać na spotkaniach z dorosłymi. Metoda katechezy Mess'AJU wymaga przede wszystkim poznania biblijnych i teologicznych założeń pedagogii czterech progów wiary. Ta bowiem pedagogia ma swoje odzwierciedlenie we wszystkich elementach katechezy. Z tej racji w strukturach Uniwersytetu Katolickiego w Lille utworzony został Instytut Formacji Animatorów do Katechezy Dorosłych¹⁰¹, który dostarcza słuchaczom odpowiedniej wiedzy z zakresu Biblii, teologii, katechetyki, historii i liturgii, a także uczy animowania spotkań katechetycznych. Zgodnie z biblijną intuicją zalecane jest, by spotkania prowadzone były przez dwóch animatorów, którzy nawzajem się uzupełniają.

Zakończenie

Montaż katechezy pierwszego progu zaczyna się słowami autorstwa Jacquesa Bernarda:¹⁰²

.....Dawno... dawno temu...
 Ale to nie jest bajka,
 to prawdziwa historia,
 tak piękna, pouczająca i krzepiąca,
 że poprzez wieki złożono ją w KSIĘGĘ.
 To jest nasza historia
 i mówi nam o Tobie, BOŻE.

¹⁰¹ Por. przypis 2.

¹⁰² Tekst z libretta montażu I progu tłumaczony przez autorkę artykułu. Por. przypis 6.

Te słowa poezji spod pióra twórcy biblijnej katechezy dorosłych wskazują na wiele istotnych spraw dotyczących Biblii. Po pierwsze nie jest to księga mitów, ale prawdziwa historia. To wyjątkowa Historia, która toczyła się w określonych granicach czasowych i była doświadczeniem wybranego przez Boga ludu. Nic więc dziwnego, że francuski kapłan posługując się narzędziami egzegetycznymi, próbuje jak najlepiej ją odczytać. W myśl nauczania Kościoła człowiek dorosły ma prawo poznawać Boga zarówno na drodze wiary, jak i rozumu (Por. *Fides et ratio*). Historia wiary Izraela została złożoną w księgę nie bez przesady nazywaną biblioteką¹⁰³, skoro teksty w niej zamieszczone pisane były przez ponad dziesięć wieków. Niezwykle cennym spostrzeżeniem autora tych słów jest stwierdzenie, że jest to nasza historia, w którą wkroczył Bóg. W ten sposób już na początku katechezy jej uczestnik zaproszony zostaje, by na kartach Biblii szukać swojej historii wiary.

Na końcu sekwencji słyszymy:

A więc „Historia” – nasza historia,
Twoja Historia? Jaka ona była?

Słowa te zapraszają ponownie katechizowanego do tego, by wejść na drogę odkrywania procesu rozwoju wiary narodu biblijnego i odnalezienia siebie z własnym doświadczeniem wiary na kolejnych jego etapach. Biblia zatem w katechezie w ujęciu Jacquesa Bernarda ma pomóc dorosłym w rozpoznaniu ich własnej historii wiary i odnowieniu relacji z Bogiem, z którym zawiązali Przymierze w sakramencie chrztu świętego. Katecheza Mess’AJU w zależności od aktualnej sytuacji i uwarunkowań katechizowanego spełnia różne funkcje. Metoda jaką zastosowano do jej realizacji pozwala Słowo Boże poznawać, medytować, celebrować i urzeczywistniać w życiu (por. DOK 95). Proponowana w katechezie pedagogia czterech progów wiary daje możliwość tak wierzącym, jak też wątpiącym i na nowo poszukującym Boga odnaleźć w Biblii swoją drogę wiary.

¹⁰³ J. BERNARD, *Les fondaments...*, dz. cyt., s. 107.





KATECHEZA





KS. PAWEŁ GÓRALCZYK

ROZBRAT MIĘDZY WIARĄ A AKTYWNOŚCIĄ ŚWIECKĄ

Proces wypierania wiary i religii z aktywności ludzkiej potwierdza się dzisiaj na różnych płaszczyznach. Zanikanie praktyk religijnych – zwłaszcza w Europie Zachodniej – jest nader widoczne. Zanika także wpływ kleru na życie i postępowanie chrześcijan. Z tego punktu widzenia żądania laikatu, żeby wspólnie mógł ponosić odpowiedzialność za losy Kościoła, zarysowuje się jako pewien bardzo cenny proces, którego jednak koniec jest jeszcze nieznany¹. Znamienne jest również zanikanie kontroli wyznaniowej nad życiem społecznym. Partie polityczne lub związki zawodowe o szyldzie „chrześcijańskim” nadużywają tego szyldu, nie licząc się już wcale z doniosłością imperatywów wyznaniowych w dziedzinie politycznej, społecznej i ekonomicznej. Ten wyznaniowy ich charakter wydaje się zbędny: sprawiedliwość to sprawiedliwość, nie musi więc być ona wymogiem określonego wyznania, żeby być autentyczna i ludzką.

Widoczne jest następnie zanikanie sfery „sacrum” jako ram życia w sferze „profanum”: wykonywany zawód zastępuje powołanie. Życie codzienne nie jest już wszczepione w sieć znaczeń, wziętych z „tamtego” świata lub wskazujących na interwencję rzeczywistości innej niż rzeczywistość, która daje się dostrzec w doświadczeniu codziennym. Jeszcze drastycznie widoczne jest dzisiaj zanikanie wartości normatywnych na rzecz wolności myśli i działania². Jeszcze do niedawna chrześcijaństwo nas Zachodzie było pewnym układem wartości. Praktycznie biorąc, wyzbycie się przez niego tych wartości czy też skryte zdominowanie ich

¹ Za najważniejszy dokument w tym zakresie należy uznać adhortację *Christifideles laici*, będącą wiernym i konsekwentnym wyrazem dorobku Synodu Biskupów z 1987 roku, który pozostając w ścisłej relacji do Soboru Watykańskiego II podjął zagadnienie powołania i posłannictwa świeckich w Kościele i w świecie, osadzając go w szerszym kontekście tajemnicy Kościoła i obecnego stanu świata. Dokument ten jest wyrazem świadomości owocności posoborowej odnowy w życiu i działalności chrześcijańskiego laikatu, ze zwróceniem uwagi na dwa możliwe zagrożenia: swoistego pseudosupernaturalizmu (wycofanie się Kościoła ze świata, z życia zawodowego, społecznego, gospodarczego, kulturalnego i politycznego) oraz błędu naturalizmu, prowadzącego do niedopuszczalnego oddzielenia wiary od życia (por. ChL, 2).

² Por. Z. SAREŁO, *Postmodernistyczny styl myślenia i działania*, w: *Postmodernizm*, red. Z. Sareło, Pallottinum 1995, s. 9-27.

przez inne wartości traktowane jako absolutne charakteryzuje sytuację, jeśli chodzi o uświadomienie sobie przez człowieka nowożytnego problemu jego postawy – oraz tego, co prawe.

W świecie sakralnym człowiek przeżywa całą rzeczywistość ludzkiego życia poprzez odniesienie do Boga, Transcendencji, nadprzyrodzoności i wieczności. Życie rodzinne, praca, życie polityczne, kulturalne, wiedza i nauka – wszystko to jest przepojone boską obecnością, która wyznacza bezpośrednią zasadę norm życiowych; pierwiastek boski znajduje swój wyraz w kształcie widzialnym, tj. w twórczości ludzkiej i określonych zachowaniach³. W tym rozumieniu wytwory ludzkiej działalności duchowej i materialnej, rzecz, a także osoba, zostają oddane na własność bóstwa – i od tego momentu stają się uświęcone, to znaczy „sacra”. Otrzymują one szczególną wartość ze względu na fakt „należenia” do bóstwa czyli Boga: nie podlegają transakcji kupna – sprzedaży, muszą być traktowane w szczególny sposób.

Sfera „profanum” stoi w ostrym przeciwieństwie do „sacrum”. „Profanum” to wszystko, co nie jest bóstwu oddane, co nie jest skierowane na wieczność, nieprzemijalność, co nie posiada religijnej wartości, nieprzemijalność, co nie posiada religijnej wartości – co jest przeto świeckie. Ową podwójną rzeczywistość można też ujmować subiektywnie, to znaczy jako ludzkie postawy. Z tego punktu widzenia „sacrum” to ta całościowa postawa wobec rzeczywistości, która wychodzi od uznawania istnienia czegoś radykalnie innego, co pozostaje w relacji do tej rzeczywistości, modyfikuje ją i na nią wpływa. Natomiast profanum oznacza taką postawę, która usiłuje ująć rzeczywistość bez codziennego doświadczenia czegoś radykalnie „innego”. Sekularyzacja oznaczać tu zatem będzie ludzką postawę rezygnacji z interpretacji świata z ujmowania go w odniesieniu do czegoś „radykalnie innego”. W twórczości kulturalnej będzie to rezygnacja z poszukiwania pierwiastka boskiego, wiecznego, nieśmiertelnego – pomagającego odbiorcy wytworu w nawiązaniu kontaktu z bóstwem, Transcendencją⁴.

³ Sprawy religijne w sferze prywatnej skazane są na powolną śmierć. Stoimy więc w obliczu zmniejszającego się wpływu religii na postrzeganie codziennego życia. W ten sposób w ostatecznym rozrachunku prywatyzację spraw religijnych należałoby jednak interpretować jako zasadniczy aspekt sekularyzacji. Por. I. VERHACK, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, Kolekcja Communio, t. 19, s. 81nn.

⁴ Ogólnie mówiąc, życie codzienne, społeczne, polityczne, gospodarcze, działalność kulturalna, naukowa, techniczna, autonomizują się w tym sensie, że stwarzają własne normy, zespoły wartości, systemy legitymizacji i odrębne symbole. Wszystkie te sfery ludzkiej egzystencji emancypują się niejako spod wpływów religii. Por. J. MAJKA, *Proces sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijaństwo w świecie” 58 (1977), s. 6.

1. Dowartościowanie racjonalności świeckiej

Sekularyzacja jest sposobem, w jaki człowiek uwalnia się najpierw spod kontroli religii, a następnie spod kontroli metafizyki, jaką oba te czynniki sprawują nad jego rozumem i jego sposobem wypowiedzania się. Z chwilą kiedy w grę zaczyna wchodzić „logos” naukowości, i to na płaszczyźnie uogólnień matematyki stosowanej, świat ukazujący się w sferze wrażeń zaczyna znikać jako twór bez znaczenia. Wiedza i poznanie zostają zarekwirowane przez tę aktywność, która świat stawia do naszej dyspozycji i ostatecznie pozwala zaspokoić elementarne potrzeby człowieka⁵.

Świat bowiem stał się dla człowieka przydatny, kiedy zaczęto go uważać już nie za rzeczywistość, którą należy kontemplować czy przeżywać w bezpośredniej z nią styczności, ale którą trzeba zawiązać. Pod płaszczykiem racjonalności naukowej świat stał się dla człowieka polem eksploatacji, trzeba więc świat zmusić do oddania tego, co sobie przywłaszcza. Eksploatuje się zasoby wodne, żeby uzyskać z nich energię, a lasy, ażeby uzyskać papier. Opanowuje się odległość doskonaląc środki komunikacji. Wykorzystując sieć praw, które racjonalnie organizują kosmos, sprowadza się ten kosmos do roli narzędzia. Człowiek zdaje sobie zresztą sprawę, że ten nowy sposób związania się z kosmosem jest bez porównania bardziej korzystny niż dawny: zapobiega się chorobom, naprawia się warunki życiowe, daje się pracę wszystkim, można korzystać z wypoczynku⁶.

To przejście do racjonalności naukowej zaszło w świecie noszącym znamię chrystianizmu. W następstwie głębokiej swej inspiracji (Bóg nie jest z tego świata) chrześcijaństwo jest niewątpliwie pewnym przeobstwieniem wszechświata i społeczności. Chrystianizm był nie tylko inspiracją. Stał się on systemem o silnym zabarwieniu społecznym, a jako system wykazywał tendencję do pozyskania dla siebie bezkrytycznej umysłowości człowieka starożytności. Społeczność Europy, jaka powoli zrodziła się na gruzach imperium rzymskiego, była w swych

⁵ Podstawowym rysem postmodernistycznego stylu myślenia i życia jest negatywna ocena kompetencji rozumu. Wszystkie pozostałe jego cechy jawią się jako pochodne antyracjonalności lub jako jej wyraz w konkretnych działaniach życia. Zanegowanie zdolności rozumu ludzkiego jest podstawą uprawomocnienia wielości prawd i zasad moralnych czy też odrzucenie obiektywnego sensu rzeczywistości.

⁶ Wytworzył się swoisty kult osiągnięć naukowych, które świadczą rzekomo o wielkości ludzi nie tylko jako odrębnych jednostek, ale też jako przedstawicieli ludzkości. Ludzkość poprzez prace uczonych potrafi odkrywać coraz to nowe prawa i ciągle doskonalić sposób eksploatawania natury. W tym sensie kult nauki zajmuje główne miejsce w ramach odrębnej pogańskiej religii ludzkości, religii, której ulegają wszystkie rozwinięte społeczeństwa. Por. H. JONAS, *Technika, etyka a sztuka biogenetyczna. Refleksja nad nową rolą twórczą człowieka*, Com IV (1984) nr 6, s. 74.

dążeniach integralnie chrześcijańska i starała się żyć na ziemi według wskazań Ewangelii i stać się w ten sposób widzialnym Królestwem Bożym.

Ta organizacja społeczności, jakiej wzór dało Królestwo przepowiadane przez Ewangelię, spowodowała pewien zwrot w sposobie myślenia: zasadniczo był on teologiczny, bo ostateczną rację wszechrzeczy widział nie w samych wszechczasach, ale w zamyśle ustanowienia Królestwa Bożego. Podporządkowanie rozumu metodom eksperymentalnym i matematycznym doprowadziło stopniowo do takich wyników naukowych, a zarazem technicznych, że czysto logiczne rozumowanie scholastyki traci swe znaczenie, sama zaś filozofia za punkt wyjścia przyjmuje doświadczenie naukowe.

Następstwa rozpanoszenia się racjonalności poważne też są na płaszczyźnie działalności wytwórczej. Narzucono na człowieka sieć praw, już to wszechświata, już to określonej społeczności. Człowiek musi się do nich przystosować. Jedyną dopuszczalną twórczością, jeśli nie jest się badaczem naukowym, jest udział w zdobyczach cywilizacji stawiającej na produkcję, bądź w roli robotnika, bądź w roli spożywcy⁷.

Człowiek nowożytny przekształca materię z myślą o pewnym wytworze, w zależności od którego będzie próbował spowodować sztuczne nieraz zapotrzebowanie, ażeby towar znalazł zbyt. Człowiek, pochwycony przez ów cykl: produkcja – spożycie, nie ma już możliwości wyrażenia siebie samego. Jego własne „ja” jest zdławione. Robotnik, wprzęgnięty w kierat pracy niczym zwierzę czy maszyna, nabiera sił tylko w chwilach wypoczynku. Nawet jego przyszłość jest przedmiotem planowania. Jakakolwiek spontaniczność znika, wolność jednostki miota się spętana przez nacisk opinii publicznej. Jej niebywała „erotyzacja” siłą rzeczy nie sprzyja tak upragnionemu wyzwoleniu. Uprawiana miłość jest wyzutym z człowieczeństwa zwykłym popędem; to następstwo zniknięcia świata poezji, który w zdrowym i autentycznym związku pary ludzkiej jest niezbędny⁸.

⁷ Kiedy uznajemy, że siły ekonomiczne mają nieuchronną władzę nad tymi podstawowymi dynamizmami, na których buduje się społeczeństwo, niemożliwe staje się przyjęcie ewentualności powstawania nowych podmiotów społecznych i alternatywnych faktycznie inicjatyw. Co więcej, ruchy tego rodzaju będą nam się jawiły jako rozlegulowujące system i wymagające dlatego korekty, a refleksja krytyczna pojawi się w ulicze bez wyjścia pesymizmu i społecznego paraliżu. Por R. G. LOPEZ, *Kryzys kulturowy i uzasadniona nadzieja*, Kolekcja Kommunio 2006, t. 17, s. 26.

⁸ Znamienna jest w tym kontekście myśl J. Pasierba: „... spłaszczonemu światu kultury horyzontalnej chrześcijaństwo przypomina i przywraca wielką skalę losu ludzkiego, dramatu człowieka, problem dobra i zła, ocalenia czy zatracenia duszy (...) proponuje antykonsumpcyjny, bezinteresowny stosunek do życia, do piękna, przypomina prawa osoby ludzkie, konieczność respektowania ich w pełni” *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 81.

Trzy główne czynniki wydają się znamienne dla umysłowości współczesnej: docenianie bezpośredniości, nieufność wobec wszelkich ideologii i duch walki o poprawę konkretnych warunków bytowania ludzki. Docenianie bezpośredniości: dla formacji polegającej na symbolach, rzeczywistość rozgrywa się na dwóch płaszczyznach, po tej stronie i po tamtej; dla formacji zeświecczonej sens immanentny jest po tej stronie, przeciwnie niż dla formacji poprzedniej. Gest przestaje być symboliczny: ma on sens sam w sobie. Nie skierowuje on ku jakiejś transcendencji o zwrocie pionowym, ale ku transcendencji o zwrocie poziomym, ku pewnemu „wspólnemu zadaniu”.

Nieufność wobec ideologii: ideologia to abstrakcyjna synteza, której nie stać na ogarnięcie całej złożonej rzeczywistości, a która chce być jej substytutem. Poglądy filozoficzne i religijne uchodzą za ideologie, za abstrakcyjne i aprioryczne syntezy lub za próby usprawiedliwienia pozycji klasy panującej. Osądza się je jako sprzeniewierzenie się doświadczeniu. Jeśli życie ma w ogóle jakiś sens, to nie należy go szukać w mniej lub więcej tendencyjnych poglądach, ale we wnikięciu w istotę działania człowieka. Żywi się więc nieufność wobec moralności, która nie wywodzi się z konkretnego doświadczenia, lecz powołuje się na swe zasady. O ile istnieje w ogóle jakaś moralność, jest to moralność sytuacyjna⁹.

Ta nieufność wobec ideologii skłania do nowego spojrzenia na walkę o poprawę konkretnych warunków bytowania człowieka: społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych. Ideologia wiąże się z upominaniem, a umysłowość nowożytna – z działaniem. Wszystkie prawa człowieka spisane są pieczołowicie w konstytucjach i „kartach wolności”, ale w rzeczywistości nierówność ekonomiczna i kulturowa jest tak wielka, że prawa te są abstrakcją. Nie wystarczy głosić wolności, jeśli w rzeczywistości nie można z niej korzystać. Człowiek to nie tylko świat wewnętrzny, to również jakieś powiązanie świata wewnętrznego z zewnętrznym. Jego wolność jest wolnością w społeczności – albo w ogóle jest fikcją.

Czynniki te charakteryzują typ człowieka o umysłowości pozytywnej, który dopracowuje się swych osądów, za punkt wyjścia przyjmując efektywne osiągnięcia, a nie szlachetne intencje¹⁰. Przymioty tak niegdyś cenione, jak bierna uległość, usposobienie kontemplacyjne i duch rezygnacji zanikają: na względy zasługuje tylko zaangażowanie. Być człowiekiem nowożytnym – to rozegrać swe przeznaczenie w świecie o jednym tylko wymiarze, a rozegrać swe przeznaczenie – to samemu uważać się za nie odpowiedzialnym, a nie wyglądać jakiejś

⁹ Por. Z. BAUMANN, *Dwa szkice o moralności nowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 73n.

¹⁰ Por. J. KULISZ, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 159nn.

„tamtej strony”, która może nawet istnieć, ale nie ma żadnego wpływu na ziemski padół i na urzeczywistnienie zamierzeń, jakich jedynym panem jest człowiek żyjący w społeczności.

2. Zerwanie z Tradycją

Sekularyzacja jest zjawiskiem cywilizacyjnym. Dosięga ona psychiki jednostki i zbiorowości. Ma wpływ na sposób, w jaki jednostka i grupa wiąże się z Kościołem. Sekularyzacja nie jest zjawiskiem statycznym: proces jej nie dobiegł jeszcze końca. Świat jest na drodze do sekularyzacji, nie jest jeszcze zeświecczony. Zjawisko to niesie więc z sobą wszystko, co niepewne i nacechowane udręką tkwi w przejściu od jednego sposobu bytowania do drugiego; jest ono bowiem zerwaniem z pewnym stanem utrwalonym od stuleci. Będąc zerwaniem, jest ono również pewną zmianą; człowiek nie umie jeszcze rozróżnić się w nowych wartościach, jakie mu się ukazują. Tymczasem wartości te wpływają już skrycie na jego osądy i na jego religijną postawę. Sekularyzacja przynosi zerwanie z tradycją, przeobraża przekazaną sobie religię i stwarza nowy system wartości.

Sekularyzacja nie jest wyłącznie tworzeniem nowych struktur; jest ona przede wszystkim negacją, a mianowicie negacją społeczności sakralnej i zorganizowanej w duchu chrześcijańskim. Człowiek wkracza w nową cywilizację z mniej lub więcej uświadomionym sobie poczuciem konieczności odrzucenia ideałów społeczności dawnej¹¹. W społeczności dawnej dominowała tradycja o silnym zabarwieniu religijnym. Nowa społeczność natomiast charakteryzuje się ścisłym powiązaniem z płaszczyzną, na której pojęcie tradycji już nie występuje, a której własne wartości religijne jeszcze się nie przejawiały. Kościół sprawia wrażenie strażnika wielkości uznawanych w epoce minionej, które można utożsamiać z życiem i ideałami dziadków lub rodziców. Jeśli chodzi o przyszłość, Kościół nie ma nic do powiedzenia.

¹¹ Pod nazwą sekularyzacji można by więc rozumieć stopniową erozję i upadek nadprzyrodzonych wierzeń i nadziei na zbawienie w porządku nadprzyrodzonym. W konsekwencji nadzieje człowieka współczesnego mogły się ograniczyć do wewnątrzziemskich i empirycznych oczekiwań dotyczących życia „tu i teraz” i nie mają już innych celów nad szczęście w życiu na tym świecie, bez szczególnego zatroskania o to, co nadejdzie później. Chociaż wizja ta może wyjaśniać odejście od Kościołów, pozostaje niewystarczająca, a nawet bywa negowana przez tych, którzy uważają, że nasze czasy charakteryzuje „duchowy niepokój” i narastająca troska o „cele ostateczne”. Por. K. BOWEN, *Christians in a secular world. The Canadian Experience*, Montreal–Kingston 2005, s. 18.

Kościół jest strażnikiem przeszłości, bo właściwym mu sposobem ujmowania rzeczywistości jest autorytatywność oznajmień. Ten sposób ujęcia przeciwny jest każdemu nurtowi kultury nowożytnej. Stawiając na ścisłość myślenia, kultura nowożytna żąda też ścisłych argumentów; ceniąc krytycyzm wie, że autorytet nie oznacza wcale racji: wskazuje na to historia, nawet jeśli chodzi o Kościół. W następstwie tego Kościół w sprawach, które winni roztrząsać wszyscy, bo dotyczą też wszystkich, uciekając się do argumentów opartych na autorytecie, traci kredyt zaufania, jaki miałyby się prawo przyznać mu na przyszłość. Jego sposób rozkrzewiania wiary, jego sposób rozumowania oraz nieustanne wzywianie do posłuszeństwa, traktowane jako rozwiązanie nabrzmiałych problemów – wszystko to sprawia wrażenie zniewagi wobec tego, co dla społeczności nowożytnej przedstawia największą wartość. Sprzyja on narastaniu niebezpieczeństwa nieodłącznego od współczesnych społeczności, nastawionych tylko na konsumpcję i wystawionych na działanie wytężonej propagandy: niebezpieczeństwa niedowładności samodzielnego osądu i zaniku zmysłu krytycznego¹².

Postawa naukowa, jaką kształtuje kultura nowożytna, oraz postawa polityczna, o jaką upomina się demokracja, napotyka ją ze strony Kościoła na zacięty opór, który wyjaśnia zarazem i niepokój i zawód, jakiego wielu ludzi młodych i dorosłych doznaje za jego sprawą. Kościół nie przyzwyczaił się jeszcze do faktu istnienia opinii publicznej i do demokracji. Jego działalność duszpasterska sprawia więc wrażenie przestarzałej.

Sekularyzacja jest pewnym przejściem: od społeczności wiejskiej do społeczności miejskiej. Przejście to ma często tragiczne dla jednostki następstwa psychologiczne: pozbawiona ideałów i struktur właściwych niewielkiej liczebnie społeczności wspólnot wiejskich, jednostka ta w wymiarze ludzkim i religijnym wyrwana jest z korzeniami ze swej gleby¹³. Uległszy frustracji, nie wie ona, jakiej wartości ma się uczepić i jaką rozwijać. Nie znajduje już w Kościele rozwiązania dręczącego ją problemu: Kościół bowiem bądź to uwikłany jest w ustrój społeczny wiejski i ukazuje jednostce wspólnotę, do jakiej społecznie jednostka ta już nie należy, bądź to ewoluuje ku innemu typowi obecności w świecie, i ani nie podsuwa jednostce wartości, jakich by potrzebowała do odzyskania równowagi religijnej i psychicznej, bo sam nie umie takich wartości

¹² Jedynym ideałem życiowym staje się wówczas dobrobyt materialny, który trzeba osiągnąć za wszelką cenę i bezwarunkowo. Odrzuca się zatem wszystko to, co wiąże się z ofiarą, oraz rezygnuje z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi. Prymat „być” nad „mieć” zostaje przysłonięty troską o rzeczy, co powoduje, że wartość osoby oraz relacji międzyludzkich rozumie się i przeżywa nie według logiki daru i bezinteresowności, lecz według egoistycznej logiki posiadania. Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Pastores dabo vobis*, nr 8.

¹³ Por. A. TOFFLER, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 547.

wytworzyć, ani nie obiecuje jednostce wspólnoty, jakiej ta czuje się pozbawiona wskutek bezimiennego charakteru społeczności wielkomiejskiej.

Słyszcy się częstokroć, że przejście od społeczności o strukturze określonej do społeczności bezimiennej ma dla Kościoła ten skutek, iż powoduje upadek praktyk religijnych¹⁴. Istotnie, ponieważ nacisk społeczny nie odgrywa już roli, człowiek odstępuje od rytmu niewielkiej liczebnie społeczności, która rytm ten czyniła jego rytmem i włącza się w rytm bardziej osobisty, albo też, jeśli nie ma rozwiniętej osobowości, zatracą zupełnie rytm życia religijnego, co nie oznacza koniecznie, że stracił on wiarę. Nie dostrzega już związku między Kościołem, który jest jeszcze dla niego wyrazem nostalgii za wsią i światem dzieciństwa, a stosunkiem swym do Boga w świecie, w którym Bóg nie jest już obecny w taki sam sposób, w jaki był obecny w społeczności liczebnie niewielkiej.

Upadek praktyk religijnych jest więc oznaką pewnego niedomagania, które sięga głębiej: oznaką dostrzeżenia – w sposób mniej lub więcej uświadomiony – zasadniczego rozbratu między tym, co zafiarowuje Kościół, a potrzebami, jakie rodzi życie. Następstwa tego są poważne: poprzez swe związanie się świeckie z niewielkimi społecznościami, Kościół nieświadomie ukazuje jako wzorce te społeczności, które rozkruszają się na oczach wszystkich.

Reakcja Kościoła na te zjawiska oznacza niebezpieczeństwo nie mniej poważne. Duszpasterze świadomi są zamętu spowodowanego w umysłach przez bezimienność nowożytnej społeczności¹⁵. Chcąc więc zająć stanowisko wobec frustracji, jaka nierozłącznie towarzyszy przejściu do nowej formacji społecznej, ryzykują to, że wynoszą w pochwałach formę społeczności, która już się przeżyła, a nie zabiegają o to, żeby nadać nowy styl obecności Kościoła w świecie.

¹⁴ „Kryzys systemu wartości, zwłaszcza jeśli idzie o wartości takie, które by miały organizować powszednie życie ludzi – zauważa B. Suchodolski – jest nie tylko zjawiskiem specyficznie polskim, ale kryzysem ogólnoswiatowym, chociaż nam najbardziej on dolega (...). Ilekroć zatem mówimy o cywilizacji globalnej, to próbujemy ją interpretować na podstawie planu tzw. nowego ładu gospodarczego. Jednak dość powoli posuwamy się na tej drodze, jeśli w ogóle się posuwamy. Myślę, że jedną z przyczyn tej powolności jest okoliczność, iż nowego ładu gospodarczego nie da się zaprowadzić bez nowego ładu kulturalnego i moralnego. Jaki natomiast powinien być ten nowy ład kulturalny i moralny – tego właśnie nie potrafimy określić”. *Etos człowieka. Rozmowa z członkiem rzeczywistym Polskiej Akademii Nauk prof. Bogdanem Suchodolskim*, „Człowiek i Światopogląd” (1982) nr 8, s. 131.

¹⁵ W tym kontekście powie Jan Paweł II: „Jeśli przeto ten czas, czas naszego pokolenia, czas zbliżającego się do końca drugiego tysiąclecia naszej chrześcijańskiej ery, jawi się nam jako czas wielkiego postępu, to równocześnie też jako czas wielorakiego zagrożenia człowieka, o którym Kościół musi mówić do wszystkich ludzi dobrej woli, o którym musi z nimi wciąż rozmawiać. Sytuacja bowiem człowieka w świecie współczesnym wydaje się daleka od obiektywnych wymagań porządku moralnego, daleka od wymagań sprawiedliwości, a tym bardziej miłości społecznej. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

Po prostu instytucja Kościoła nie dopomaga przy zmianie stylu życia o ideałach odpowiadających zbiorowości – na taki styl życia, przy którym odpowiedzialność jednostki za swój los zajmuje pierwsze miejsce na wszystkich płaszczyznach: areligijnej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej.

3. Wyrastanie nowych wartości

Zjawisko sekularyzacji wysuwa wartości konkretne. Przy pewnej ociążałości myślowej człowieka wartości te mogą być punktem zaczepienia dla wiary, ale mogą one być również punktem wyjścia dla żądań zwróconych przeciw sposobowi, w jaki wiarę się przeżywa i wyraża w Kościele. Człowiek nowożytny nie lubi kluczenia, kiedy może zmierzać prostu ku jakiemuś upatrzonemu celowi. Będzie on więc lubił wypoczynek dla samego wypoczynku, a nie z racji ciężącego na nim obowiązku zachowania swego zdrowia. Jeśli miłuje swego bliźniego, to miłuje go dlatego, że jest on bliźnim, a nie przez wzgląd na Boga.

Moralność, która nie jest rzeczywiście zakorzeniona w spotkaniu z innym człowiekiem, będzie mu się wydawała abstrakcyjna¹⁶. Nie będzie on rozumiał, dlaczego zakazuje mu się stosowania środków antykoncepcyjnych, skoro stosowanie ich nie przynosi ujmę intersubiektywności, jaką oznacza miłość. Rozprawianie o moralności naturalnej będzie mu się wydawało zbaczaniem w dziedzinę praw biologii, gdy tymczasem należy tu się trzymać zwykłych norm ludzkiego współżycia. Tak samo nie kończące się pytania o uzasadnione prawnie czy nieuzasadnione sposoby dokonywania przewrotu, kiedy jakiś lud żyje w nędzy, bez wahania uzna on już za antyrewolucyjną obsesję. Będzie on uważał, że afirmacja zasad uczciwych, ale nie wyrażających się w bezpośrednim i konkretnym osądzie, jest postacią religijnej obłudy. Sumienie ludzi samo siebie, wierząc w usprawiedliwienie osiągnięte przez odniesienie się do jakiegoś nieba idei czy uczuć, a nie przez zajęcie stanowiska wobec obiektywnej rzeczywistości¹⁷.

Świat religii jest światem symboli oderwanych od życia: uczestniczenie w Ofierze Eucharystycznej nie wszczepia się w konkretne i bezpośrednie braterstwo. W odniesieniu do małżeństwa powoływania się na symbol Przymierza

¹⁶ Myślenie postmodernistyczne odrzuca trwale systemy wartości oraz wynikające z nich formy zachowania się w świecie. Odrzuca też filozofię czasów nowożytnych, głosząc wolność, która oznacza brak wszelkich nakazów i zakazów. Granicą wolności jest tylko wolność drugiego człowieka, który prawdziwie jest wolny poza złem i dobrem. Postmodernizm głosi indywidualizm oraz tolerancję wobec odmiennych form ludzkiego postępowania, otwierając się jednocześnie na wszystko, co odmienne. Por. A. BRONK, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” (1996) nr 1-2, s. 83nn.

¹⁷ Por. J. CROSBY, *Dialektyka podmiotowości i transcendencji w osobie ludzkiej*, „Ethos” 1 (1988) nr 2/3, s. 57.

Boga z ludźmi prawdopodobnie nie wnosi niczego do miłości między ludźmi. Można zatem pytać: jaki związek zachodzi między życiem rzeczywistym a aktywnością religijną, zwłaszcza kiedy przyjmuje ona formę liturgiczną? Czy spotkanie się z innym człowiekiem jest bardziej owocne dlatego, że dostąpiono go w liturgii niedzielnej? Czy kompetencja w społeczności większa jest w przypadku tego, kto poświęca się również aktywności religijnej? Czy niezbędne jest związanie się z widzialnym Kościołem, żeby walczyć o większą sprawiedliwość w świecie? Można by wyliczyć całą listę związków, jakie łączą jednego człowieka z drugim: związki przyjacielskie, miłosne, rodzinne, polityczne, społeczne, opiekuńcze, zawodowe i świata pracy, koleżeńskie z ławy szkolnej i uniwersyteckiej, żeby zdać sobie sprawę, że obchodzenie konkretnych przez symbolikę religii, jakie znajduje swe odbicie w społeczności Kościoła, wielu ocenia jako zbędne, a nawet szkodliwe.

Zanik ideologii dosięga również religii. Chrześcijaństwo nie jest, oczywiście, ideologią w sensie jakiejś abstrakcyjnej syntezy, z uporem przeciwstawiającej się temu, co rzeczywiste, a wykluczającej możliwość jakiegokolwiek kontestacji. Może ono jednak sprawiać wrażenie jakiejś ideologii o tyle, że przez zbyt systematyczny i dogmatyczny swój charakter usiłuje ukształtować świat na swój obraz nie wsłuchując się w ten świat¹⁸.

Chrześcijaństwo może więc sprawiać wrażenie jakiejś ideologii lub co najmniej jakiegoś systemu¹⁹. Podstawowej przyczyny tego przeświadczenia upatrywać należy w rozbracie między dogmatami a życiem. Dogmaty, o jakich poucza się w katechezie, pełnią funkcję pewnej nadbudowy: i tak dogmat o Trójcy Świętej, podobnie jak większość dogmatów chrystologicznych ma niewielki, lub wcale, związek z postawą religijną. Próba demityzacji wywodzi się z właściwego dla wielu

¹⁸ W swym nauczaniu Kościół przedstawia podstawowe wartości, uniwersalne kryteria i ogólne wskazania, które pomagają w podejmowaniu zasadnych decyzji i kształtowaniu właściwych działań. Jego nauczanie nie stanowi abstrakcyjnego, zamkniętego, raz na zawsze określonego systemu, lecz wykazuje wiele cech otwartości oraz dynamizmu i pozwala w sposób wciąż aktualny reagować na nieustanne przemiany w sferze życia gospodarczego, społecznego, politycznego, technicznego i kulturalnego. Orędzie Ewangelii i analiza empiryczna rzeczywistości czynią Kościół otwartym na wyzwania sytuacji i wyłaniających się z nich problemów do rozwiązania. Por. J. MARIANSKI, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992, s. 42-43.

¹⁹ Kościół – mówił Jan Paweł II w Nuncjaturze Apostolskiej na spotkaniu 8 czerwca 1991 roku z członkami korpusu dyplomatycznego w Warszawie – nie może zrezygnować z głoszenia prawdy o integralnym charakterze podstawowych ludzkich wartości, których selektywne traktowanie podkopać może fundamenty porządku społecznego. Także państwa pluralistyczne nie mogą zrezygnować z norm etycznych w swoim prawodawstwie i w życiu publicznym, zwłaszcza tam, gdzie ochrony domaga się dobro podstawowe, jakim jest życie człowieka od momentu jego poczęcia po naturalną śmierć”. „Słowo Powszechne” 45 (1991) nr 134, s. 5.

chrześcijan przeświadczenia, że dogmaty to wytwory ideologii, nie mające żadnego związku z rzeczywistością nie tylko ludzką, ale i Bożą. Żeby uznać Boga, bezużytecznie jest przepelniać umysł mnóstwem nie sprawdzonych i nie dających się sprawdzić oznajmień, których sens sami nawet kapłani nie zawsze znają.

Nieufność, z jaką potraktowano dogmat, nie oszczędza i moralności, jako że wzoruje się ona na metodzie dogmatycznej²⁰. Liczne spory i dyskusje w związku z ograniczeniem liczby urodzeń wskazują na niezdolność chrześcijan do odwołania się do norm, w których dostrzegają oni tylko ich charakter autorytatywny, a nie charakter mający znaczenie żywotne dla zachowania się człowieka. Zanik ideologii pociąga za sobą nie tylko zanik wiary w Boga, ale również rozsypanie się nadbudowy dogmatycznej i prawnej. Czystym złudzeniem byłby pogląd, że znajdzie się rozwiązanie, gdy abstrakcyjne rusztowanie dogmatyczne zastąpi się Biblią. Symbole z Pisma Świętego i historia biblijna wydają się umysłowości wielu współczesnych równie dziwaczne jak sformułowania dogmatyczne.

Uświadomienie polityczne stanowi również istotny czynnik dla zeświecczonej umysłowości. Uznanie tego faktu, że dobra wola czy szlachetność nie wystarczą dla rozwiązania problemów międzynarodowych, jest dzisiaj dla chrześcijan oczywiste. Dopuszcza się również przyjęcie rozróżnienia między moralnością a polityką. Konflikty społeczne wymagają innych metod niż metody stale ukazywane przez moralności i religie. Stwierdzenie to skłania do zadania sobie pytania o ważność przemiany dokonującej się w sercu, jeśli ta przemiana nie doprowadza do określonych opcji politycznych. Wymaga się zatem od Kościołów, żeby poniechały swej neutralności „politycznej”²¹: wielu wskazuje na nią jako na nieświadome popieranie ustalonego ustroju. Zbiorowe przeobrażenie społeczności wymaga należytego naświetlenia problemu, znajomości rzeczy i trafnej decyzji.

4. Wyraźne przejawy sekularyzacji

W świecie współczesnym stwierdzić można zanikanie sfery „sacrum”, przy równoczesnym opowiedzeniu się za dojrzałością w dziedzinach: nauki, kultury,

²⁰ We współczesnych warunkach religia nie jest jedyną propozycją moralną. Musi ona konkurować z innymi systemami znaczeń oraz interpretacji życia, musi walczyć o społeczne uznanie swoich racji. Pomiedzy sekularyzmem, akcentującym absolutną autonomię człowieka i świata, a permisywizmem nie istnieją wyłącznie związki bezpośrednie. Pośrednie powiązania narzucają się natomiast jako oczywiste. Desakralizacja, która jest następstwem sekularyzacji, może niekiedy przetrząść się w dehumanizację. Wartości moralne oderwane od swoich nadprzyrodzonych podstaw mogą degenerować się i przekształcać w tendencje relatywistyczne. Por. J. MARIANŃSKI, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, dz. cyt., s. 194.

polityki i moralności. O dokonywanych przez ludzkość wyborach nie decydują już pobudki leżące poza obrębem tego, co zawarte jest w doświadczeniu. Stwierdzający fakt, że sfera sacrum zanika, przedstawiają listę symptomów tego znikania. Symptomy najłatwiejsze do wykrycia wywodzą się z zakresu praktyk religijnych. Dlatego właśnie tyle rozpraw ukazało się w tym przedmiocie. Praktyki religijne nie dotyczą tylko uczestniczenia we Mszy Świętej niedzielnej. Zastąpienie ślubu kościelnego przez ślub cywilny oraz uznanie prawa do rozwodu świadczą zatem o pewnej ewolucji w sposobie myślenia, o której nie świadczyłaby jeszcze zmiana w praktykach religijnych związanych z niedzielą. Zanikanie sfery sacrum przejawia się w poniechaniu praktyk religijnych oraz w wyrzeczeniu się celów, uznanych za religijne we właściwym tego słowa znaczeniu²¹.

W odniesieniu do nauki proces sekularyzacji dotyka przede wszystkim obrazu świata, który jest traktowany jako poznawalny. W zrjonalizowanej nauce przyjmuje się założenie metodologiczne, zgodnie z którym sam rozum ludzki jest w stanie poznać tajemnice tego świata i nie należy wprowadzać do badań hipotezy Boga, jeśli badane zjawisko można wyjaśnić innymi przyczynami, lub też interpretować je tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Podejście to zakłada tzw. świecki obraz świata. Samo w sobie nie wyklucza jednak istnienia Boga. Tak rozumiany świat jest oddany człowiekowi do dyspozycji; człowiek nad nim panuje, może go użytkować, zmieniać i przekształcać wedle własnej woli i potrzeb. Żadna z rzeczy stworzonych nie jest w takim stopniu i sensie święta, aby nie mogła podlegać człowiekowi, służyć jego potrzebom.

Gdy natomiast chodzi o działalność społeczną i polityczną, to sekularyzacja oznacza tu zeświecczenie państwa i jego funkcji, podporządkowanie jego działalności racjonalizacji doczesnej, pozbawienie jej religijnej legitymizacji. Z tym łączy się rozdział Kościoła od państwa, eliminowanie elementów religijnych z różnych dziedzin życia społecznego, w wyniku czego społeczności naturalne tracą funkcje religijne, a instytucje religijne, spełniające funkcje świeckie, wyzbywają się ich w sposób dogłębny. Jednocześnie ma tu miejsce usuwanie elementów religijnych – nazw, haseł, symboli – z życia codziennego, które nabiera przez to czysto świeckiego charakteru.

²¹ W dziedzinie praw publicznych religia jest coraz bardziej rugowana, a świeckość narzuca tu doktryna państwa. Idzie to w parze z faktem, że odwoływanie się do religijnego punktu widzenia w wielkich kwestiach politycznych, ekonomicznych, pedagogicznych, a nawet moralnych naszych czasów, powszechnie uważa się za niewłaściwe. Bardzo ważny aspekt sekularyzacji polega właśnie na tym wierzeniu w wyższość interpretacji naukowej i na założeniu, że tylko poznanie nabyte w sposób ścisły i empiryczny jest naprawdę odpowiednie w odniesieniu do problematyki ludzkiego życia. Por. I. VERHACK, *Kościół wobec sekularyzacji świadomości religijnej*, Kolekcja Communio 2006, t. 17, s. 81.

W odniesieniu natomiast do ogólnie pojętej sfery kultury sekularyzacja oznacza rezygnację z poszukiwania pierwiastka boskiego, wiecznego, nieśmiertelnego w twórczości kulturalnej, pomagającego odbiorcy kultury w nawiązaniu kontaktów z sacrum. Idzie tu głównie o kulturę duchową – ona bowiem w przeszłości miała przede wszystkim charakter sakralny, tzn. pozostawała w jakimś związku z religią²². Co więcej religia stanowiła część składową kultury jako swoisty przejaw życia człowieka, obok wiedzy, sztuki, techniki, urządzeń społecznych. Dzisiaj natomiast twórczość kulturalna człowieka we wszystkich swych dziedzinach (nauki, filozofii, moralności, instytucji społecznych, literatury, sztuki) kieruje człowieka do wymiaru „profanum”, a więc na to wszystko, co nie jest Bogu oddane, co nie jest skierowane na wieczność, co nie posiada religijnej wartości, co nie jest święte – co jest przede wszystkim świeckie. Tu czynnik sacrum zupełnie ustępuje miejsca czynnikowi profanum.

Postawa rezygnacji z pierwiastka boskiego wynika z takiej koncepcji świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który wydaje się zbyteczny a nawet przeszkadza. Przyjmuje ona wówczas postać sekularyzmu. W istocie swej postawa ta usiłuje podkreślać potęgę poznawczą umysłu ludzkiego, pomijającego w interpretacji świata pierwiastek nadprzyrodzony, a nawet wprost zmierzającego do jego zaprzeczenia. Tak rozumiany sekularyzm staje się zatem swego rodzaju ideologią, obrazem świata bez Boga, programem życia ludzkiego skierowanego na doczesność – na to, co jest profanum²³. W swym programie sekularyzm znamionuje się nastawieniem na oddzielenie człowieka od wartości transcendentnych, które w swej istocie zostają podważone, a w twórczości kulturalnej zakłada z góry rezygnację z poszukiwania sacrum. Wszelkie związane z tym zabiegi uważa za bezsensowne, pomniejszające szanse twórczości służącej człowiekowi i jego racjonalnym potrzebom.

Sekularyzację jako proces społeczny należy przeciwstawić laicyzacji, która jest działaniem zaplanowanym i zorganizowanym, wyrastającym z ducha sekularyzmu. Działanie to zmierza do likwidacji religii w życiu społecznym, gospodarczym i kulturalnym; wyłączenia jej ze świadomości jednostkowej i społecznej. Laicyzacja dokonuje się głównie poprzez zmianę treści i legitymizacji norm regulujących zachowania w powyższych sferach życia człowieka. Drogą prowadzącą do tego jest: laicyzacja ustawodawstwa, prywatyzacja religii, formowanie materialistycznego poglądu na świat, człowieka, społeczeństwo, historię, ekonomię, a wreszcie ateizowanie świadomości przez szczególne traktowanie zjawisk religijnych, to znaczy ujmowanie ich w kategoriach historycznych.

²² Por. F. ADAMSKI, *Sekularyzacja kultury*, Kolekcja Communio 1987, t. 2, s. 290.

²³ Por. EN, nr 55.

KS. CYPRIAN ROGOWSKI

INTEGRACYJNA PEDAGOGIKA RELIGII WOBEC NOWYCH WYZWAŃ

1. Wprowadzenie w problematykę i stosowaną terminologię

Na samym początku pragnę zaznaczyć, że w niniejszym opracowaniu nie chodzi o wyczerpujące rozważanie i dogłębne analizy wokół tematu zawartego w tytule. Obszar badań dotyczący tej problematyki wymaga niewątpliwie o wiele szerszego spojrzenia. Niemniej, autor ma nadzieję, że dywagacje tu zawarte zainspirują do konstruktywnych analiz przedstawicieli podmiotów wychowawczych, którzy zajmują się edukacją osób z niepełnosprawnością.

Kościół już od starożytności zawsze wzywał do solidarnej troski o drugiego człowieka i tę misję łączył z wezwaniem do rozwoju doskonałości osobowej, będącej istotą powołania chrześcijańskiego. Czasy współczesne, uwarunkowania społeczno-polityczne i gospodarcze, w tym też odnowa Kościoła w duchu soborowym, zainspirowały potrzebę nowych form apostołstwa społecznego. Głos idei solidarności propagowany przez ruchy wolnościowe, przede wszystkim ze strony środowisk pozakościelnych zaczął korelować z miłością i solidarnością, rozumianą w świetle wiary chrześcijańskiej¹. Jak stwierdza papież Jan Paweł II: „wynaturzone mechanizmy i struktury grzechu (...) mogą zostać przezwyciężone jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej solidarności, do której Kościół zachęca i którą niestrudzenie popiera”². W encyklikach papieskich pojęcie *solidarność* określane jest między innymi jako podlegająca ocenie etycznej „postawa społeczna”, „dopominanie się o dobro słabszych”³. Solidarne współdziałanie ludzi, według nauczania Kościoła, powinno inicjować i rozwijać te dzieła, które dotyczą rzeczywistych wartości ludzkich⁴. Chodzi o dzieła podejmowane

¹ Por. B. DROŹDŹ, *Wspieranie dzieł promujących międzyludzką solidarność*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 551-562.

² SRS, nr 40.

³ SRS, nr 50. Cyt. za: P. WORONIECKI, *Solidarność*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 727-732.

⁴ S. WIELGUS, *Postmodernizm*, „Keryks” 7 (2008), s. 35-56; R. HAJDUK, *Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach*, „Keryks” 7 (2008), s. 305-326. Autor zaznacza, że „za przykładem Chrystusa terapeutyczne duszpasterstwo bierze

indywidualnie bądź zespołowo, przez instytucje kościelne i państwowe, również w obszarze edukacji religijnej osób niepełnosprawnych, czy potrzebujących resocjalizacji. W okresie systemu totalitarnego obszar ten pod względem edukacyjnym i infrastruktury był szczególnie zaniedbany. Dlatego też pytania dotyczące tej grupy osób i wyzwania z tym związane są niezwykle ważne, zwłaszcza w kontekście ekologicznym i technik medycznych. Istotna kwestia w tej materii, to także integracja pedagogiczna jako pytanie dotyczące rozumienia człowieka i sposobu jego definiowania. *Pedagogice integracyjnej* zagraża ciągle to, iż może ona stać się nową formą *pedagogiki specjalnej*. Relewantne są tu pytania zwłaszcza dla etyki, która powinna podjąć te wyzwania i szukać rozwiązań. *Tolerancja i integracja* powinny społeczeństwa humanizować. Procesy integracyjne w wymiarze antropologicznym ulegają często zniekształceniom, szczególnie wtedy, gdy obraz człowieka poddawany zostaje od strony naukowo-technicznej i ustawnego rozwoju medycyny interesom dynamiki ekonomicznej. W tym kontekście pojawia się również problem od strony teologicznej, stanowiący nowe wyzwanie dla Kościoła. Nie bez znaczenia są tu też nowe zadania dla integracyjnej pedagogiki religii, jak również komunikatywnej dydaktyki religii, w tym też ortodydaktyki i jej zasad w nauczaniu religii⁵.

2. Od czego zależy owocność i skuteczność integracyjnej pedagogiki religii?

O owocności i skuteczności integracyjnej pedagogiki religii decyduje przede wszystkim przestrzeganie najważniejszych zasad ortodydaktyki, która zajmuje się ustalaniem celów, prawideł i przebiegu nauczania osób niepełnosprawnych (upośledzonych). Do jej zadań należy adaptacja procesu nauczania do indywidualnych możliwości i potrzeb psychofizycznych jednostek odchylonych od normy.

Nauczający religii w szkołach specjalnych, czy ośrodkach wychowawczych powinni pamiętać, iż istnieje określony kanon kryteriów, który obowiązuje ich niemalże bezwzględnie, zwłaszcza w wymiarze praktycznym. Chodzi tu o zasadę bezwarunkowej akceptacji; pierwszeństwa wychowania przed nauczaniem; ścisłej współpracy ze środowiskiem (rodziną, wychowawcami); indywidualnego,

pod opiekę tych, którzy sami obronić się nie mogą przed niesprawiedliwością i odrzuceniem przez ludzi”, s. 323.

⁵ Por. Ch. BIZER, R. DEGEN, R. ENGLERT, H. KOHLER-SPIEGEL, N. METTE, F. RICKERS, F. SCHWEITZER (red.), *Menschen Bilder im Umbruch – Didaktische Impulse*, JRP 20 (2004), Neukirchen 2004.

życzliwego, pozytywnego podejścia („każdy jest inny, każdy kochany”); zróżnicowania treści i metod nauczania; aktywizacji wychowanków.

Aby sprostać tym wszystkim wyzwaniom, integracyjna pedagogika religii nie może w swych rozważaniach pozostawać obojętna na osiągnięcia różnych nauk pomocniczych (medycznych, psychologicznych, społecznych i prawnych), bowiem to właśnie one mogą być bardzo często motorem postępu. Podstawowym odniesieniem pozostaje jednak zawsze pedagogika specjalna.

3. Edukacja religijna osób niepełnosprawnych z perspektywy integracyjnej pedagogiki religii

Dokumenty Soboru Watykańskiego II ciągle inspirują Kościół do działalności religijno-edukacyjnej w różnych jego obszarach. Istotne są tu zwłaszcza impulsy wynikające z Konstytucji Duszpasterskiej *Gaudium et spes* nawiązujące do wspomnianej już solidarności Kościoła ze światem⁶.

Projekty dotyczące tej materii, uwzględniają kontekst zmian ustrojowych i wyzwań cywilizacyjnych XXI wieku oraz kierują uwagę na właściwe kształtowanie świadomości społecznej w tym obszarze.

Na Zachodzie szkolna lekcja religii dla osób niepełnosprawnych ma swoją długoletnią tradycję. Opracowano wiele podręczników i różnego rodzaju pomocy metodycznych. Szkoła i Kościół nie mogą nie dostrzegać tego, jakże wrażliwego, problemu w kontekście społecznym. Wielką wagę do godności człowieka, do jego cielesności, jak i duchowości, przywiązywał w swoim nauczaniu błogosławiony Jan Paweł II. Na szkole i Kościele ciąży odpowiedzialność za tę grupę osób, które potrzebują szczególnej opieki, zwłaszcza w wymiarze rozwoju intelektualnego i duchowego. W obecnej „cywilizacji powszechnego stresu”⁷, naukowcy coraz częściej dostrzegają potrzebę wskazywania na rozwój duchowości integracyjnej⁸, mającej na celu jedność psychosomatyczną człowieka, nie wyłączając z tego obszaru osób niepełnosprawnych. Odrębnym zagadnieniem jest tu oczywiście kwestia zdolności percepcyjnych tych osób⁹.

⁶ KDK, nr 1.

⁷ Określenie autora.

⁸ Por. D. WAGNER, *Fortbildung der Religionslehrer/Innen und Katechet/Innen als Teil der Erwachsenen Katechese – Spirituelle Anstöße*, w: *Katecheza dorosłych w teorii i w praktyce. Impulsy – wyzwania – perspektywy*, red. C. Rogowski, Lublin–Olsztyn 2001, s. 69-70.

⁹ C. ROGOWSKI, *Wymiar społeczno-eklezyjalny edukacji osób z niepełnosprawnością*, w: *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, red. Cz. Kosakowski, C. Rogowski, Olsztyn 2005, s. 15-22.

3.1. Aspekt teologiczny

Myśl teologiczna, zawarta w tekstach soborowych czerpie z teologii nadziei i koresponduje z obszarem edukacji osób niepełnosprawnych rozumianej wielowymiarowo. W tym kontekście trzeba jeszcze raz podkreślić, że obszar ten był ciągle niedostrzegany w wymiarze życia społecznego, a nawet zaniebdywany. Natomiast wobec nowych wyzwań, jakie niosą ze sobą spektakularne przeobrażenia w polskim społeczeństwie, problematyka edukacji osób z niepełnosprawnością powinna być traktowana jako bardzo ważny element życia społecznego¹⁰.

Przed społecznością europejską, Rada Unii Europejskiej postawiła następujące cele jako priorytetowe:

- obrona przed dyskryminacją,
- promowanie równych szans w życiu społecznym,
- prawo do równości i dostępności do edukacji,
- współpraca niepełnosprawnych z rządami, organizacjami społecznymi, prywatnymi i wolontariuszami¹¹.

Warto tu zaznaczyć, że inicjatywy te zainspirowały w dużym stopniu nowe impulsy w tej materii. Telewizja, radio i prasa coraz częściej podejmują problematykę osób niepełnosprawnych, a to powoduje, że sprawy ważne docierają do szerokiej opinii publicznej. Zauważa się też coraz więcej programów i fachowych pism dla osób niepełnosprawnych. Doświadczenia z życia osób niepełnosprawnych inspirują także dziennikarzy, a środki masowego przekazu zmieniają stopniowo świadomość społeczeństwa i coraz częściej występują w roli rzecznika, czy instrumentu nacisku.

3.2. Uwarunkowania prawno-instytucjonalne

Nawiązując do myśli Rady Unii Europejskiej, a zwłaszcza do jej priorytetowych celów, które wyżej przytoczono, można łatwo zauważyć, jak ważny jest kontekst nie tylko społeczny, ale i prawno-instytucjonalny edukacji osób

¹⁰ L. KULD, *Compassion – soziale Verantwortung lernen. Eine Initiative katholischer Privatschulen in Europa*, w: *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, dz. cyt., s. 43-48. Autor nawiązuje do projektu społecznego uczenia się solidarności z tymi, którzy zdani są na pomoc innych. Praktyka ta jest obowiązkowa w katolickich szkołach w Niemczech, których uczniowie w roku szkolnym poświęcają 2 lub 3 tygodnie na prace w instytucjach społecznych. Uczy ona *bycia człowiekiem dla innych* (s. 48).

¹¹ Por. www.integracja.org/labeo/app/cms/3t/2213 (z 7 VIII 2004).

niepełnosprawnych, ich równe szanse w życiu społecznym¹². Wynika to przede wszystkim z zasad prawa naturalnego. Każdy człowiek ma prawo do rozwoju, aż do osiągnięcia pełnej dojrzałości¹³. Do tego powinna się przyczyniać nie tylko rodzina, ale również społeczeństwo, zwłaszcza zaś jego struktury polityczne, czyli państwo. Zasadniczą rolę w tej mierze spełniają jednak pedagodzy, nauczyciele religii/katecheci oraz duszpasterze. Duszpasterstwo osób niepełnosprawnych to specjalny obszar pastoralnej działalności Kościoła, stanowiący zasadniczo część duszpasterstwa chorych, osób potrzebujących opieki.

W każdym czasie swojego istnienia Kościół starał się otaczać takich ludzi szczególną troską, zakładał dla nich instytucje opiekuńcze, a nawet bractwa, które miały zadania nie tylko religijno-moralne, ale także bytowe. Nieraz musiał się przy tym przeciwstawiać panującym w danym okresie pojęciom etycznym oraz istniejącym warunkom gospodarczym, kulturalnym i technicznym¹⁴. Kościół, uznając w pełni osobową godność człowieka, był pionierem w dziedzinie edukacji osób niepełnosprawnych.

3.3. Aspekty doktrynalne nauczania Kościoła

Podstawowym źródłem jest nauka Chrystusa zawarta w Ewangelii. Chrystus odnosił się ze szczególną miłością do wszystkich cierpiących:¹⁵ uzdrawiał, dawał im radość życia i przywracał do życia w społeczeństwie. Starał się budzić w nich wiarę w swoje bóstwo i zbawcze posłannictwo¹⁶. Wiele miejsca problematyce cierpienia poświęca Katechizm Kościoła Katolickiego, zwłaszcza w części pierwszej, w „Wyznaniu wiary. Jezus Chrystus umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion” – „Misterium Paschalne Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa znajduje się w centrum Dobrej Nowiny, którą Apostołowie, a za nimi Kościół, powinni głosić światu. Zbawczy zamysł Boga wypełnił się «raz jeden» (Hbr 9,26) przez odkupieńczą śmierć Jego Syna Jezusa Chrystusa”¹⁷.

¹² Por. B. RÖDEL, *Bildung als Aufgabe der Sozialen Arbeit? – Bemerkungen zu den vergessenen Zusammenhängen*, Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit. 3 (2004), s. 57-62. Również bardzo istotne refleksje od strony fenomenu społecznego i kulturowego poruszanej materii: T. MELEGHY, *Soziologie als Sozial-, Moral- und Kulturwissenschaft*, Berlin 2001, s. 374-652.

¹³ Por. G. FEUSER, *Erkennen und handeln – Integration – eine conditio sine qua non humaner menschlicher Existenz*, „Behindertenpädagogik” 2 (2004), s. 115-135.

¹⁴ L. BOPP, *Der blinde Mensch in der Sorge und Sendung der Kirche*, Freiburg n.B 1958, s. 15.

¹⁵ Łk 5,31

¹⁶ Por. Mk 7,32; Mt 11,5; Mk 9,25; Mt 20,30-34; Mt 21,14; Mk 8,22-26; Mk 10,46-52; Łk 18,35-43; Łk 4,18; Łk 7,21-22; J 5,3.

¹⁷ KKK, nr 571.

Posłannictwo Chrystusowe płynące z Ewangelii daje wyraźnie do zrozumienia, że nie ma życia bezwartościowego¹⁸. Każdy człowiek ma prawo do życia, co implikuje niezaprzeczalny obowiązek jego obrony¹⁹. Wszelkiego rodzaju dyskryminacja osób niepełnosprawnych jest niezgodna z duchem nauki Chrystusowej.

Spośród dokumentów Kościoła na szczególną uwagę zasługuje adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI²⁰, która oprócz tego, że należy do najważniejszych dokumentów katechetycznych Kościoła, w sposób bardzo klarowny przedstawia pojęcie ewangelizacji rozumiane jako całokształt działalności Kościoła²¹. W dokumencie tym papież Paweł VI mówi o zaangażowaniu na rzecz apostołstwa poprzez dawanie świadectwa. Przykładem mogą tu być osoby opiekujące się ludźmi niepełnosprawnymi²². Są to nie tylko duszpasterze i nauczyciele, ale także rodzice, pracownicy instytucji charytatywnych, lekarze, pedagodzy. W ich gestii leżą odpowiedzialne decyzje, które bez osobistego odniesienia do chrześcijańskich treści mogą oddziaływać negatywnie. Chrześcijanie zobowiązani są dawać świadectwo swoim codziennym życiem, jako jednostki lub wspólnoty, okazując sobie wzajemne zrozumienie. Świadectwo życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego winno zajmować pierwsze miejsce wśród środków ewangelizacji.

Oprócz ogólnokościelnych dokumentów soborowych i nauczania papieży istnieją przepisy, instrukcje i zalecenia synodalne, które ujmują działalność duszpasterską w ramy prawne i zachęcają do jej rozwijania. I tak np. dla Kościoła katolickiego w Niemczech głównym inicjatorem posoborowej refleksji dotyczącej duszpasterstwa specjalnego był Synod Diecezji Niemieckich (1975 r.). Dokumenty końcowe tego synodu zawierają katechetyczne wskazania dla działalności duszpasterskiej²³, przepisy dotyczące nauczania religii w szkole i permanentnego kształcenia²⁴,

¹⁸ Zob. rozważania w obszarze pedagogiki specjalnej, w których autor szeroko reflektuje zagadnienia związane z problematyką edukacji osób niepełnosprawnych i objęcia ich szczególną troską: H. HANSELMANN, *Einführung in die Heilpädagogik*, Zürich 1970.

¹⁹ *Oreędzie Papieża i Synodu Biskupów o prawach człowieka*, „Tygodnik Powszechny” (1974) nr 47 (7348), z dn. 24.11.

²⁰ EN.

²¹ H. RZEPKOWSKI, *Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii Nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute*, Sankt Augustin 1976.

²² C. ROGOWSKI, *Młodzież i ewangelizacja w środowisku katolickim i protestanckim w Niemczech*, w: *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*, red. W. Nowak, Olsztyn 2000, s. 89-111.

²³ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Arbeitspapier: Das katechetische Wirken der Kirche*, Freiburg 1977 s. 37-97.

²⁴ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Beschluss: Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich*, w: L. Bertsch i in., *Gemeinsame Synode*, s. 518-548;

dokumenty na temat przekazu wiary²⁵, opracowania pomocnicze odnoszące się do cnót chrześcijańskich²⁶ oraz przepisy regulujące sprawowanie nabożeństw²⁷.

Każde spotkanie osób niepełnosprawnych, w którym jest miejsce na refleksję o Bogu, krótką modlitwę oraz na wspólną wymianę myśli, czy również na pomoc charytatywną, może być początkiem drogi wiary w Kościele i z Kościołem²⁸.

W kontekście omawianej problematyki z perspektywy polskiej dołączenie do Wspólnoty Europejskiej oznacza najpierw wdrażanie standardów i jednocześnie ustawiczną pracę różnych instytucji wychowawczych nad zmianą świadomości całego społeczeństwa oraz usuwanie wszelkich barier w kontaktach międzyludzkich²⁹. Warto tu przytoczyć dwie bardzo wymowne sentencje: *Bariery czy granice egzystują tylko w ludzkich umysłach* oraz *Miłość, respekt i czas to trzy istotne elementy pedagogiki respektu*³⁰.

3.4. Aktualność problematyki

Odwołując się jeszcze raz do nauki Soboru Watykańskiego II, wypada zaznaczyć, że do posłannictwa Kościoła należy wskazywanie dróg zbawienia wszystkim ludziom bez wyjątku. Analiza problematyki edukacji osób niepełnosprawnych

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Beschluss: Der Religionsunterricht in der Schule*, w: L. Bertsch i in., *Gemeinsame Synode*, s. 123-152; Na temat możliwości nauczania religii w szkołach specjalnych w Niemczech por. Ch. DOHMEN-FUNKE, *Möglichkeiten des Religionsunterrichts an Sonderschulen in Deutschland*, w: *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, dz. cyt., s. 49-55.

²⁵ Diözesan-Synode Rottenburg-Stuttgart, *Beschluss: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation der Diözesan-Synode Rottenburg-Stuttgart 1985/86*.

²⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Beschluss: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, w: L. Bertsch i in., *Gemeinsame Synode*, s. 71-111.

²⁷ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, *Beschluss: Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral*, w: L. Bertsch i in., *Gemeinsame Synode*, s. 238-275.

²⁸ Por. rozważania dotyczące założeń pedagogicznych, pedagogiczno-religijnych i teologicznych poruszanej materii: S. LEIMGRUBER, *Schulischer Religionsunterricht mit behinderten Kindern*, RpB 39 (1997), s. 141-149 (szczególnie s. 144-146).

²⁹ Por. J. MOOSECKER, „Selbstbestimmung“ in anthropologischem und pädagogischem Blickwinkel: Welches relationale Verhältnis zeigt sich zu einer „Ethik der Anerkennung“?, „Sonderpädagogik“ 2 (2004), s. 107-116; por. także E. SPIEGEL, *Phänomen, Theologie und Didaktik der Solidarität*, w: *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, dz. cyt., s. 23-29. Autor mówi: „Bóg jest obecny w naszej solidarności – jeśli szukamy drugiego człowieka, to jednocześnie przyjmujemy Boga”, s. 29.

³⁰ Projekt muzyczny Rieder Jazzband Together, w: *Behinderte in Familie. Schule und Gesellschaft* 3/4 (2002), s. 9 oraz W. SCHNEIDER, *Verhaltensstörungen gibt es nicht*, „Behinderte“ 3/4 (2004), s. 34-43.

pozwała stwierdzić, że Kościół w Polsce ma dobrze zorganizowaną posługę i duszpasterstwo na rzecz osób niewidomych i niesłyszących. Szczególnej jednak opieki duszpasterskiej potrzebują osoby z niepełnosprawnością intelektualną, które nie zawsze są objęte stosowną troską.

Nasuwają się tu następujące pytania: Jaka jest aktualnie kondycja Kościoła w zakresie edukacji religijnej osób z niepełnosprawnością intelektualną? Czy Kościół w Polsce spełnia swoją misję i realizuje prawo osób z niepełnosprawnością intelektualną do pełnego uczestnictwa w życiu liturgicznym i sakramentalnym? Z jakiego dorobku korzysta i na jakim doświadczeniu się opiera? Nie ulega wątpliwości, że odpowiedzi na te pytania mogą być produktywne i przysłużyć się do dalszego rozwoju teorii i praktyki edukacyjno-religijnej tej grupy osób³¹.

Perspektywa polityki edukacyjnej Unii Europejskiej napawa optymizmem, że dalsza transformacja w Polsce doprowadzi do konstruktywnych rozwiązań na rzecz rozwoju edukacji osób niepełnosprawnych, w tym też osób z niepełnosprawnością intelektualną.

Nie ulega wątpliwości, że wiele trudności, na które napotykają nauczyciele religii czy katecheci, wynika z zaszłości ustrojowej, co sprawia, że budowanie infrastruktury edukacyjno-religijnej, zwłaszcza pod kątem osób z niepełnosprawnością intelektualną, jest wyzwaniem priorytetowym. W ten proces powinny się włączyć, jeszcze intensywniej niż dotychczas, takie podmioty, jak: państwo, szkoła, organizacje pozarządowe, a także Kościół ze wszystkimi projektami społecznymi.

W polskim prawodawstwie znajdują się dwa dokumenty dotyczące edukacji osób niepełnosprawnych. W pierwszym czytamy: „System oświaty zapewnia w szczególności: (...) Możliwość pobierania nauki we wszystkich typach szkół przez dzieci i młodzież niepełnosprawną oraz niedostosowaną społecznie, zgodnie z indywidualnymi potrzebami rozwojowymi i edukacyjnymi oraz z predyspozycjami”³². W drugim zaś: „Dla dzieci i młodzieży upośledzonych umysłowo bez względu na stopień upośledzenia organizuje się naukę i zajęcia rewalidacyjno-wychowawcze, w szczególności w przedszkolach, szkołach, placówkach opiekuńczo-wychowawczych, ośrodkach rehabilitacyjno-wychowawczych, w domach pomocy społecznej i zakładach opieki zdrowotnej, a także w domach rodzinnych”³³.

W dokumentach i przepisach prawodawstwa polskiego nie ma jednak odrębnych odniesień do nauczania religii osób niepełnosprawnych. Odnoszą się do nich te same przepisy, które dotyczą wszystkich uczniów.

³¹ B. ROZEN, *Edukacja religijna osób z niepełnosprawnością intelektualną. Studium pedagogicznoreligijne*, Olsztyn 2008.

³² Ustawa o systemie oświaty z dn. 9.09.1991r., (Dz. U. z 1996 Nr 67, poz. 329 – tekst ujednolicony), art. 1, par. 5.

³³ Ustawa o ochronie zdrowia psychicznego z dn. 18.08.1994 (Dz. U. Nr 111, poz. 535), art. 7, par. 1.

4. Ku nowemu profilowi integracyjnej pedagogiki religii

W rozwoju pedagogiki religii na przełomie wieków XX i XXI można wskazać na podejmowanie w badaniach naukowych bardzo istotnych problemów – nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale również i empirycznym. Zwłaszcza tych ostatnich jest ciągle za mało i dlatego empiryczna pedagogika religii stoi przed nowymi wyzwaniem.

Bardzo ważne kwestie, jakie podejmują znawcy omawianej materii, również w ramach integracyjnej pedagogiki religii, to między innymi: nauczyciel religii jako znawca zasad hermeneutyki; nauczanie religii a język; dydaktyka symboli; wychowawczy wymiar symbolu; kształcenie estetyczne; aspekty socjo-teologiczne relacyjnej pedagogiki religii; trudności przekazu religijnego, których znaczenie zostanie krótko naświetlone.

4.1. Nauczyciel religii jako znawca zasad hermeneutyki

Patrząc od strony metodologicznej, przekaz treści teologicznych łączy się ściśle z osobą nauczyciela religii, przede wszystkim jego kompetencją teologiczną i dydaktyczną, o czym częściowo była już mowa. Jego zadanie i rola wymaga wiele cierpliwości w bardzo trudnej pracy hermeneutycznej. Można powiedzieć wprost, że powinien on być dobrym znawcą zasad hermeneutyki, w tym też hermeneutyki egzystencjalnej. Wymaga to naturalnie z jego strony zaangażowania i dużego wysiłku intelektualnego w przygotowaniu każdej jednostki lekcyjnej. Tłumaczenie języka teologii na język, jaki powinien być stosowany w ramach szkolnej lekcji religii jest zadaniem niezwykle trudnym i odpowiedzialnym. Przy każdej jednak interpretacji tekstów biblijnych powinien on pamiętać o ich kompletnym sensie znaczeniowym, zgodnie z intencjami autora natchnionego i przekazać je w nowej formie tak, aby zachowując w pełni istotne przesłanie, były one zrozumiałe dla słuchacza i czytelnika. Jeśli w ten sposób nauczyciel religii podejdzie do przekazu treści, to tym samym zdoła osiągnąć zamierzony cel, jakim jest jego służebna rola względem uczniów i teologii jako takiej. Ważny jest tu proces tzw. elementaryzacji³⁴, która nie polega li tylko na uproszczeniu myśli teologicznej zawartej w tekstach biblijnych, ale zakłada też wiele samodzielnych i kreatywnych czynności nauczyciela religii³⁵. Może to być przykładowo poszukiwanie

³⁴ Por. K. E. NIPKOW, *Das Problem der Elementarisierung der Inhalte des Religionsunterrichts*, w: *Lehrplanarbeit im Prozeß. Religionspädagogische Lehrplanreform*, red. G. Biemer, D. Knab, Freiburg/Br. 1982, s. 73-95. (Cytuję za: U. HEMEL, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1986, s. 140).

³⁵ Por. U. KROPAČ, *Biblisches Lernen*, w: *Religionsdidaktik, Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, red. G. Hilger, S. Leimgruber, H. G. Ziebertz, München 2001, s. 391-393.

odpowiedniej formy języka w tym celu, aby przekaz treści religijnych w ramach konkretnej jednostki lekcyjnej był zrozumiały dla adresatów³⁶.

4.2. Nauczanie religii a język

Przekazując treści teologiczne na lekcjach religii, powinno się zwracać szczególną uwagę na uwarunkowania społeczne, w jakim kontekście historycznym teksty te powstały i jak należy je czytać i interpretować obecnie.

Powyższe ujęcie, jak słusznie zaznacza H. Zirker, wskazuje na wzajemny stosunek podawanego tekstu i uwarunkowań jego recepcji³⁷. Ma to niewątpliwie istotne znaczenie dla dydaktyki religii wtedy, gdy zainteresowania pedagogiki religii ogniskują się wokół trzech zasadniczych potrzeb. Są nimi: refleksyjne podejście do językowej postaci wiary, usunięcie wszelkich przeszkód dotyczących sfery komunikatywności i rozszerzenie kompetencji religijnego porozumiewania się³⁸.

W nauczaniu religii ważny jest zarówno wymiar antropologiczny, jak i teologiczny języka. Słowo jest istotnym narzędziem prorockiej działalności i z jednej strony ma charakter boski, ponieważ pochodzi od samego Boga i zostało włożone przez Niego w usta proroków, z drugiej zaś ma charakter ludzki, gdyż zostało przyjęte i oznajmione przez proroka. Cała historia zbawienia świadczy o stwórczym charakterze Słowa Bożego³⁹. Istotne znaczenie w nauczaniu religii ma też wymiar ludzki słowa, ponieważ ma ono swoją siłę w mocy konkretnej osoby (nauczyciela religii/katechety), która w ten sposób wyraża i uzewnętrznia siebie, co nie pozostaje bez znaczenia dla interakcji nauczyciel-uczeń.

4.3. Dydaktyka symboli

Analizując przypowieści Jezusa, akcentuje się w nich charakter językowy jako przenośni (metafor), odzwierciedlających w Jego życiu i działalności nadejście Królestwa Bożego. Spostrzega się w nich właśnie proces zdarzeń i zjawisk

³⁶ K. E. NIPKOW, *Elementarisierung*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, red. G. Bitter, R. Englert, G. Miller, K. E. Nipkow, München 2002, s. 451-456.

³⁷ Por. H. ZIRKER, *Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung*, Düsseldorf 1979; zob. też: F. NIEHL, *Sprache/Hermeneutik*, w: *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, t. II, red. G. Bitter, G. Miller, München 1986, s. 450-459.

³⁸ H. ZIRKER, *Sprachwissenschaft*, w: *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, dz. cyt., s. 595-599.

³⁹ G. WITASZEK, *Słowo (wymiar antropologiczny i teologiczny)*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 712-714.

rozumianych jako symbole, które mają pomagać w rozpoznawaniu Królestwa Bożego, pogłębianiu świadomości i kształtowaniu odpowiedzialnej postawy chrześcijańskiej. W związku z tak analizowanym zagadnieniem pedagogika religii stawia sobie jako główne zadanie przekład wiary objawionej i pojmowanej kerygmaticznie w splot symboli wiary, które mogą być sensownie interpretowane z równoczesnym odnoszeniem ich do doświadczeń życiowych człowieka. H. Zwergel, jeden z niemieckich pedagogów religii kładzie akcent przede wszystkim na egzystencjalny charakter symboli⁴⁰. Stosowanie symboli w nauczaniu religii nie jest bowiem celem samym w sobie, lecz służy wykładni egzystencji i przyczynia się do autentycznego życia⁴¹. W ten sposób dydaktyka symboli otrzymuje jednocześnie egzystencjalne zakotwiczenie w kluczowych problemach – tak poszczególnych społeczeństw, jak i całej społeczności ludzkiej, w aspekcie teraźniejszości i przyszłości⁴². Należy pamiętać, że konsekwencją rozumienia symbolu w wymiarze egzystencjalnym jest jego wymiar wychowawczy. Nie można zatem zrezygnować z niego w działalności edukacyjno-religijnej wszystkich podmiotów wychowawczych. Jeśli przyjmie się, że z pojęciem *wychowania do symbolu* wiąże się niejednokrotnie ukryta wyobraźnia, dwojaki sens itd., jak również skojarzenia związane z przekazem chrześcijańskich symboli, to w tym kontekście można mówić niejako o *estetycznym kształceniu religijnym*⁴³.

4.4. Kształcenie estetyczne

Korelacyjna dydaktyka symboli, łączy się ściśle z kształceniem estetycznym. W ujęciu niemieckiego filozofa, Alexandra Baumgartena, zagadnienia piękna i sztuki stanowią tylko część zakresu estetyki, a poznanie poprzez sztukę zajmuje pozycję pośrednią między percepcją a apercpcją, tj. poznaniem rozumowym, będącym przedmiotem logiki, czyli gnozeologii wyższej. Poglądy estetyczne Baumgartena rozwinął w sposób systematyczny jego uczeń G. F. Meier.

⁴⁰ H. A. ZWERGEL, *Paul Ricoeur: Hermeneutik der Symbole und die Frage nach dem Subjekt. Ein Nachvollzug in religionspädagogischer Absicht*, RpB 23 (1989), s. 17-37.

⁴¹ Tamże, s. 37.

⁴² Por. tamże, s. 35 n.; zob. też: O. BETZ, *Symbol und Alltagserfahrung*, RpB 23 (1989), s. 38-48; G. STACHEL, *Präsentative Symbole – Symbole, die „sich zeigen“* (Susanne K. Langer), RpB 23 (1989), s. 49-69; U. HEMEL, *Ist eine religionspädagogische Theorie des Symbols möglich? Zum Verhältnis von Symboldidaktik und religionspädagogischer Theoriebildung*, RpB 25 (1990), s. 145-176.

⁴³ C. ROGOWSKI, *Symbol i implikacje pedagogicznoreligijne*, w: *Czynem i prawdą. Księga pamiątkowa na siedemdziesiąte piąte urodziny Księdza Arcybiskupa Warmińskiego Edmunda Piszczka*, red. C. Rogowski i in., Olsztyn 2004, s. 377-384.

W polskiej literaturze filozoficznej przedmiot estetyki w sposób najbardziej precyzyjny został określony przez Marię Gołaszewską, która opisuje estetykę jako naukę zajmującą się tzw. *sytuacją estetyczną*. W ramy sytuacji estetycznej wchodzi artysta (twórca), proces twórczy, dzieło sztuki, odbiorca, proces percepcji sztuki oraz wartości estetyczne. Do zadań estetyki filozoficznej należy opisanie relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi elementami *sytuacji estetycznej*⁴⁴.

Nas interesuje jednak przede wszystkim kontekst pedagogiczno-religijny tego pojęcia. E. Feifel zwraca szczególną uwagę na zasady dydaktyki, kategorie poznania i estetyki, które są wiążące dla teologii praktycznej, ponieważ kryją w sobie aspekty działania⁴⁵.

Kształcenie estetyczne jest w pewnym sensie bramą do „wewnętrznego świata” i umożliwia religijne postrzeganie, również pod względem zmysłowego doświadczenia rzeczywistości. Prowadzi to do głębszego rozumienia pytań dotyczących wiary i jej sensu, a także pobudza do podejmowania nowych wyzwań. W dosłownym sensie *kształcenie estetyczne* oznacza zdolność postrzegania rzeczywistości za pomocą zmysłów i ukierunkowane jest na pogłębianie, ale i na rozwijanie umiejętności krytycznego postrzegania.⁴⁶

Patrząc na kształcenie estetyczne pod kątem wieloaspektowym, istotną rolę w sensie hermeneutycznym odgrywają tu trzy pojęcia: *poznawanie*, *estetyka* i *praktyka*. Ta ostatnia jest czymś więcej niż li tylko zastosowaniem w praktyce tego, co zostało poznane. Praktyka stanowi bazę dla rozumienia fenomenu religii i jest punktem wyjścia dla religijnego procesu nauczania w ogóle. Wobec powyższego powstaje też pytanie: czym jest praktyka dla procesu poznawczego i estetyki i w jakim celu praktyce potrzebne są te dwa pozostałe wymiary religijnego nauczania? Praktyka żywej wiary stanowi konieczną bazę dla procesu poznawczego w takim celu, aby religię uczynić zrozumiałą, ponieważ nauczanie religijne potrzebuje konkretnego miejsca. Natomiast dla estetyki praktyka pełni służebną rolę poprzez różne formy wyrazu, co umożliwia przejście od postrzegania zewnętrznego do przeżywania wewnętrznego⁴⁷. Nauczanie religijne nie pozostaje więc bez skutków. Nasuwa się też pytanie: w jakim celu praktyka potrzebuje estetyki i sfery poznawczej? Patrząc od strony struktury postrzegania zmysłowego, jawi się ono jako warunek *sine qua non*, bowiem przybliża człowiekowi obrazy

⁴⁴ M. GOŁASZEWSKA, *Zarys estetyki*, Warszawa 1983.

⁴⁵ E. FEIFEL i in. (red.), *Handbuch der Religionspädagogik*, t. I – III, Zürich–Einsiedeln–Köln 1973-1975.

⁴⁶ G. HILGER, *Ästhetisches Lernen*, w: *Religionsdidaktik...*, dz. cyt., s. 305-318.

⁴⁷ J. SZYMOŁON, *Analiza porównawcza przeżyć estetycznych i religijnych*, „Keryks” 4 (2005) 2, s. 127-143.

nieznane. Zatem nauczanie religijne nie dzieje się bez udziału zmysłów. Natomiast sfera praktyczna przeżywanych doświadczeń wymaga refleksji podmiotowej, co oznacza, że religijne nauczanie odbywa się na płaszczyźnie rozumowej⁴⁸.

W powyższym kontekście ważne jest nawiązywanie w nauczaniu religii do doświadczenia estetycznego, ponieważ ma ono na celu działanie kreatywne, ćwiczenie się w krytycznym i wolnym odbiorze, rozpoznanie estetyki jako *locus theologicus*. W kwestii odnoszącej się do estetyki i pedagogiki religii szczególne znaczenie ma aspekt uwrażliwiania na przyjmowanie Objawienia Bożego⁴⁹.

Dotykając problematyki różnych form przekazu wiary, warto podkreślić, iż świadome postrzeganie estetycznego wymiaru rzeczywistości wpływa na jakość indywidualnego i społecznego życia. Refleksja teologiczna i pedagogiczna tego problemu sprowadza się m.in. do pytania: jakie miejsce powinna zajmować sztuka w szkole i Kościele.

Jeśli mówi się o dziełach sztuki z teologicznego punktu widzenia, to refleksje te łączą się niemal automatycznie z problematyką samego obrazu i sposobów jego odczytywania⁵⁰. Z perspektywy pedagogiki religii interpretacja dzieł sztuki zakłada procesy w kierunku rozwoju wiary o charakterze estetycznym, religijnym i wychowawczym⁵¹.

Inne zagadnienie to aspekt pedagogiczny wynikający z relacji zachodzących między sztuką a religią⁵². Doświadczenia estetyczne mają fundamentalne znaczenie w przebiegu procesów wychowawczych i kształceniowych. Chociaż wszelkie pytania dotyczące zagadnień estetycznych nie prowadzą do ostatecznych

⁴⁸ Por. H. MENDLL, *Woher, wie und wohin? Praxis – Dreh- und Angelpunkt von Ästhetik und Kognition*, RpB 62 (2009), s. 27-33 (tu s. 33).

⁴⁹ Por. K. J. WAWRZYNÓW, *Teologiczno-komunikacyjne i estetyczne kompetencje katechety/nauczyciela religii wyrazem otwartej na przyszłość kultury nauczania i uczenia się*, „Keryks” XII (2011), s. 254-257. Autorka podkreśla, że zorientowana estetycznie edukacja religijna jest kulturą uczenia się, która – nawiązując do estetyki biblijnej – urzeczywistnia się w procesie dydaktycznym, uwzględniającym trzy klasyczne wymiary doświadczenia estetycznego: Aisthesis, Poiesis i Katharsis.

⁵⁰ Zob. H. SCHWILLUS, „Religion ausstellen” – *Religion, Christentum und Kirche im Gefüge musealer Kommunikation in der kulturellen Öffentlichkeit*, „Keryks” XII (2011), s. 214-217. Autor dzieli się wynikami przeprowadzonych analiz w ramach projektu, którego celem jest stworzenie podstaw teoretycznych, fachowa pomoc i rozwój różnych koncepcji podejścia do religii w sferze publicznej komunikacji, jakimi są *muzeum* oraz *wystawa*. Twierdzi on, że z jednej strony religia spotyka się z dużym zainteresowaniem w sferze pozakościelnej, z drugiej jednak oferty typowo kościelne mają małą siłę przebicia w publicznym obszarze kultury. Stąd też rozwój i analiza inscenizacji odnoszących się do religii, wiary i Kościoła w aspekcie kulturowym, stanowią główny temat tego projektu badawczego.

⁵¹ Por. M. L. GOECKE-SEISCHAB, *Kreatives Arbeiten mit Werken grafischer Kunst*, KatBl 126 (2001), s. 31-36.

⁵² J. KRÓLIKOWSKI, *Sztuka i religia. Uwagi metodologiczne*, „Keryks” 4 (2005) 2, s. 43-62.

odpowiedzi, to przyczyniają się jednak do nowych pytań, do procesu, który ma wielkie znaczenie kulturowe, zarówno od strony pedagogicznej, jak również interdyscyplinarnej.

5. Aspekty socjo-teologiczne relacyjnej pedagogiki religii

Analizując aktualne projekty badawcze z zakresu pedagogiki religii, warto zwrócić uwagę na interesujący projekt jednego z czołowych pedagogów religii obszaru języka niemieckiego – E. Spiegela. Jego projekt może mieć zastosowanie także w integracyjnej pedagogice religii. Ukazuje on w sposób socjo-teologiczny i społeczno-praktyczny rangę pytania o Boga refleksyjnego na tle wspomnianej już wyżej dydaktyki symboli⁵³. Pedagogika religii, zarówno pod kątem szkolnej lekcji religii, jak i katechezy rozumianej w sensie ścisłym, stawia pytanie o Boga w ramach założeń dydaktyki symbolicznej, czy też dydaktyki korelacyjnej. Według niego pytanie o Boga dotyczy w głównej mierze relacji międzyludzkich, jak również wielowarstwowej korelacji doświadczeń aktualnych i przedstawianych w Biblii. W pojęciu *teologii relacji* można wskazać na początek dydaktyki symbolicznej i korelacyjnej (jako korelatywnej dydaktyki symbolu). Autor podkreśla, że to właśnie relacje międzyludzkie, aktualne, jak i opisane w Biblii, stanowią najlepszy przykład wzajemnych związków, które w oparciu o założenia dydaktyki symbolicznej, mogą być analizowane w głębszym wymiarze. Takiej opcji sprzyja też sam fakt, że relacje międzyludzkie mają wymiar egzystencjalny. Również i zagadnienia poruszane w Biblii mają swoje osadzenie w większym stopniu w symbolice podmiotowej, niż przedmiotowej⁵⁴.

Wydaje się, że projekt badawczy Spiegela ma szansę zaowocować dalszym rozwojem dydaktyki symbolicznej, ponieważ tak ukierunkowana dydaktyka korelacyjna może stawiać pytanie o Boga w sposób bardziej jednoznaczny. Trzeba też podkreślić, że i socjo-praktyczny sens tego pytania może mieć szczególne znaczenie w problematyce dotyczącej aspektów pokojowo-politycznych. Tematyka wychowania do pokoju, poruszana na lekcjach religii wymaga, szerokiej konsekwencji: w wymiarze wertykalnym, co znaczy, że powinna być realizowana przez wszystkie lata nauki, i horyzontalnym, tzn. realizowana w szkołach w ramach wszystkich przedmiotów, czyli w wymiarze interdyscyplinarnym⁵⁵.

⁵³ Por. E. SPIEGEL, *Soziotheologische Grundlagen und didaktische Konsequenzen einer Religionspädagogik der Beziehung*, „Keryks” XII (2011), s. 226-229.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. E. SPIEGEL, *Wychowanie do pokoju*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt. 854-857.

Wychowanie do pokoju powinno zakładać nie tylko przekaz wiedzy, ale zmieścić do urzeczywistniania codziennego życia wolnego od przemocy⁵⁶. Chodzi więc o wprowadzanie zasad, strategii i metod działania wolnego od przemocy (w duchu nauki Chrystusowej, przez Gandhiego aż do Martina Luthera Kinga czy doświadczeń związanych z ruchem „Solidarności” w Polsce). Kształcenie w zakresie wychowania do pokoju jest nie tylko głównym zadaniem pedagogów, ale także wszystkich odpowiedzialnych w Kościele i państwie. Zasadnicza postawa etyczna w duchu chrześcijańskim i wiedza praktyczna (działanie wolne od przemocy) wzajemnie się warunkują i umacniają⁵⁷. Nie ulega wątpliwości, że przygotowywanie konkretnych materiałów dydaktycznych dla pedagogów w obszarze wychowania do pokoju jest szczególnym wyzwaniem.

6. Trudności przekazu religijnego

Trudności związane z różnymi formami religijnego przekazu, nie mogą stanowić bariery absolutnej. Przy zastosowaniu różnych środków czy metod można je przewyciężyć. W szkolnym nauczaniu religii, również w ramach integracyjnej pedagogiki religii, trudności te związane są najczęściej z przekazem treści i mają one na ogół podłoże teologiczne i pedagogicznoreligijne⁵⁸.

⁵⁶ Zob. A. NIERMANN, *Spiegelneuronen – sozialetische Dimensionen*, „Keryks” XII (2011), s.172-175. Autorka w swoim projekcie badawczym ukazuje zasięg oddziaływania neurologicznego zjawiska w sferze interakcji międzyludzkich. Jak podkreśla, fascynujące są o wymiarze społeczno-praktycznym konsekwencje działania neuronów lustrzanych, które mogą być wykorzystane w problematyce wychowania do pokoju. W ramach pedagogiki religii, projekt ten jest próbą stworzenia prototypu takiej koncepcji.

⁵⁷ Por. następujące publikacje na temat zagadnień związanych z wychowaniem do pokoju: S. BETTING, *Die Kultur des Friedens im Religionsunterricht*, Essen 2005; W. EYKMAN, *Friedensverkündigung und Friedenserziehung*, Würzburg 1991; B. HÄRING, *Die Heilkraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf 1986; Th. NAUERTH (red.), *Handbuch christlicher Friedenstheologie*, Berlin 2004 (Digitale Bibliothek); G. SHARP, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston 1973; E. SPIEGEL, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, wyd. 2, Kassel 1987; tenże, *Friedenserziehung heute. Terminologische Differenzierungen – didaktische Problematisierung – soziotheologische Orientierung – praktische Konsequenzen*, w: *Frieden als Gabe und Augabe. Beiträge zur theologischen Friedensforschung*, red. N. Ammermann, B. Ego, H. Merkel, Göttingen – Osnabrück 2005; tenże, *Religiosität/Religion und Bildung – eine soziotheologische Orientierung aus bildungstheoretischem Interesse*, w: *Zukunft Bildung: Wirtschaft – Ästhetik – Religion*, red. G. Wilhelms, Münster 2005, s. 33-55; tenże, *Bez przemocy przeciw przemocy. Impulsy pedagogii pokoju*, „Keryks” 2 (2003) 2, s. 163-177.

⁵⁸ K. BOEHME, *Erhebliche Gefährdungen. Der Religionsunterricht und seine Probleme*, „Herder Korrespondenz” 64 (2010) 9, s. 460-464. Autorka podejmuje problemy szkolnej lekcji religii i wskazuje, że dla większości dzieci i młodzieży w Niemczech sprawia ona trudności, które wynikają

- Z doświadczenia wynika, że problemy związane z przekazem treści dotyczą w pierwszym rzędzie trudności merytorycznych⁵⁹. Jeśli zdarza się, że w praktyce szkolnego nauczania religii, uczniowie mają trudności z przyjmowaniem niektórych religijnych treści, niezależnie od osoby nauczyciela religii, to znaczy, że poważnej przyczyny należy upatrywać w niedostatecznym zrozumieniu zagadnień teologicznych. Trudności te można rozwiązać przykładowo przez pogłębione studium teologiczne w ramach dokształcania nauczycieli religii w określonym zagadnieniu⁶⁰. Mogą jednak też pozostawać poza zasięgiem ludzkiego rozumu jako nierozwiązywalne. Przykładem może tu być zagadnienie z teodycei, dotyczące usprawiedliwienia wobec niezliczonego cierpienia i niesprawiedliwości w świecie⁶¹.
- Inny problem związany z religijnym przekazem, to pojawiające się dość często trudności językowe. Według Hemela mogą być trzy przyczyny takiego stanu rzeczy: niewystarczające opanowanie języka religijnego; niewystarczające opanowanie języka uczniów; brak odpowiednich zdolności do zrozumiałego przekazu⁶².
- Bardzo istotny aspekt dotyczący trudności religijnego przekazu, to różnica między przeżywanymi doświadczeniami pod względem czasowym. Ta różnica czasowa ludzkich i religijnych doświadczeń odnosi się do zrozumiałej komunikacji między nauczycielem religii/katechetą i uczniami⁶³. Podczas lekcji nauczyciel religii nie może i nie powinien wyłączać swojego egzystencjalnego zaangażowania. Winien się jednak liczyć z tym, że jego doświadczenia religijne niekoniecznie muszą się pokrywać z doświadczeniami życiowymi

z braku łączności z Kościołem i kryzysu wiary w ogóle. Lekcja religii staje się wtedy przedmiotem nie wzbudzającym większego zainteresowania.

⁵⁹ B. GRÜMME, *Alteritätstheoretische Erfahrung: ein Ausweg aus korrelationsdidaktischen Schwierigkeiten?*, „Keryks” 2 (2004), s. 258-259. Autor, omawiając zagadnienia związane z trudnościami przekazu religijnego, przy zastosowaniu dydaktyki korelacyjnej, wprowadza swoje pojęcie doświadczenia opartego na teorii inności. Próbuje opracować takie pojęcie doświadczenia, które w równym stopniu zorientowane jest zarówno na podmiot, jak i treść orędzia biblijnego.

⁶⁰ D. WAGNER, *Permanentne kształcenie katechetów – aspekty duchowe problematyki*, w: *Katecheza dorosłych w teorii i praktyce...*, dz. cyt., s. 75-91.

⁶¹ C. ROGOWSKI, *Problematyka cierpienia w refleksji pedagogicznoreligijnej*, w: *Servo Veritatis*, red. S. Koperek, S. Szczur, Kraków 2003, s. 661-677. Autor zwraca m. in. uwagę na zadania pedagogicznoreligijne i pastoralne wobec cierpienia. Skupia się też wokół tzw. doświadczeń ekstremalnych.

⁶² U. HEMEL, *Religionspädagogik...*, dz. cyt., s. 160.

⁶³ R. CZEKALSKI, *Komunikacja w katechezie (model katechezy komunikacyjnej)*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 326-328. Autor zaznacza, że każdy akt przekazu treści religijnych „nie może zostać zredukowany jedynie do wymiaru socjotechniki i umiejętności korzystania z komunikacyjnych środków wyrazu, które – choć przydatne – nie zastąpią przekazu zasadniczych prawd wiary chrześcijańskiej” (por. s. 327).

uczniów.⁶⁴ Chociaż trudno jest o systematyczne studium w tej materii, to jednak na przykładzie indywidualnych przeżyć, jak również sprawozdań osób trzecich można wyciągnąć wniosek, że dość często przekaz dydaktyczny odnosi swój pozytywny skutek dopiero po wielu latach.

- Pozostając jeszcze przy problematyce trudności związanych z doświadczeniami uczniów, warto nawiązać do doświadczeń ekstremalnych, inaczej mówiąc krańcowych czy traumatycznych. Pojęcie doświadczeń ekstremalnych jest traktowane w pedagogice religii jako jeden z nowych tematów w szeroko pojętej refleksji przekazu religijnego. Problem ten został podjęty po raz pierwszy w 1999 roku przez autorów zachodnioeuropejskich, zwłaszcza obszaru języka niemieckiego⁶⁵. Pojawia się on szczególnie w perspektywie religijnego kształcenia dorastającej młodzieży i dorosłych, a także pytań egzystencjalnych: co jest dla nich w życiu najważniejsze i co stanowi najgłębszy sens ich życia? Tak sformułowane pytania są jeszcze bardziej istotne, jeśli uwzględni się doświadczenia ekstremalne typu: „Jestem nieuleczalnie chory”, „Biorę narkotyki”, „Jestem bez pracy”, „Jestem nieznośny, nikt mnie nie akceptuje”, „Obrazy ofiar katastrof i kataklizmów nie schodzą mi z oczu” itp. Nie ulega wątpliwości, że tego typu doświadczenia pozostawiają ślady w ludzkich biografiach, często traumatyczne, które mogą (ale nie muszą) stać się impulsem do odkrywania innej rzeczywistości (transcendentnej). Pedagogika religii traktuje doświadczenia ekstremalne jako nową koncepcję w perspektywie hermeneutycznej i teologicznej, jak również w szeroko pojętej edukacji religijnej, także dla osób niepełnosprawnych, w ramach integracyjnej pedagogiki religii.
- W przekazie religijnym trzeba uwzględnić i te trudności, które związane są ze sferą komunikatywności jako takiej. Dotyczą one trudności porozumiewania się w wymiarze możliwości poznawczych i woliwnych⁶⁶. Ten aspekt jest niezwykle ważny w edukacji osób z niepełnosprawnością intelektualną.
- Trudności religijnego przekazu wiążą się też niejednokrotnie z problemami osobistymi nauczyciela religii/katechety. Jeśli chodzi o teologiczną i dydaktyczną kompetencję nauczyciela religii, to pewne braki w tej materii są możliwe do uzupełnienia, a trudności z tym związane do pokonania. Umiejętność

⁶⁴ J. MARIAŃSKI, *Doświadczenie religijne z perspektywy socjologicznej* i C. ROGOWSKI, *Doświadczenie religijne z perspektywy pedagogicznoreligijnej*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 110-116. Por. w tym kontekście również C. ROGOWSKI, *Teologia korelatywna w szkolnym nauczaniu religii*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 793-796.

⁶⁵ Por. P. BIEHL, Ch. BIZER, R. DEGEN, N. METTE, F. RICKERS, F. SCHWEITZER (red.), *Schlüsselerfahrungen*, JRP t. 16 (1998), Neukirchen-Vluyn 1999.

⁶⁶ Z. KROPLEWSKI, *Myslenie religijne (aspekt rozwojowy)*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, dz. cyt., s. 427-429.

dydaktyczną może on po pewnym czasie nabyć, natomiast braki co do kompetencji teologicznej może uzupełnić, czy to przez lekturę, dodatkowe studium, czy też dokształcanie proponowane nauczycielom religii⁶⁷. Także trudności rodzinne, mogą płaszczyzną zawodową nauczyciela religii hamować, co jednak ma na ogół charakter przejściowy.

Reasumując, warto zauważyć, że trudności związane z religijnym przekazem w ramach lekcji religii dotyczą zarówno teorii, jak i praktyki. Można powiedzieć, że przenikają się one nawzajem. Lekcja religii jako przedmiot szkolny i teologia mają wspólny horyzont, a mianowicie, Kościół ma adekwatny wpływ na wiarę, która jest refleksyjna zarówno w teologii, jak i w szkolnym przekazie wiary.

Podsumowanie

Na Kościele ciąży również odpowiedzialność za przekaz religijny w szkole. Lekcja religii jako przedmiot uwarunkowana jest wprawdzie obszarem szkoły, ale stoi ona, także w ścisłej łączności z Kościołem jako przestrzenią życiową wiary. Nauczyciel religii pełni w szkole służebną funkcję nie tylko jako pracownik oświaty, ale również z upoważnienia Kościoła naucza religii na podstawie specjalnej misji *Missio canonica*. On sam jest też na mocy przyjętego sakramentu chrztu chrześcijaninem i członkiem Kościoła, co sprawia, jak w przypadku pedagogów religii, czy teologów, że ciąży na nim podobnie odpowiedzialność za wymiar eklesjalny szkolnej lekcji religii. Relacji zachodzących między Kościołem i szkolnym nauczaniem religii nie można traktować jako stanu trwałego. Trzeba pamiętać, że Kościół jako wspólnota wierzących jest ustawicznie w drodze do Jezusa Chrystusa i potrzebuje ciągłej odnowy, stosownie do ducha czasu. Kościół zmienia się wspólnie z drogą, którą kroczy na spotkanie z Bogiem. Droga Kościoła jest więc równocześnie drogą wiary. Stąd też trzeba zauważyć, że w ostatnim czasie zmieniło się znacznie spojrzenie Kościoła na szkolną lekcję religii, ale i tej na Kościół.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o skuteczność i owocność nauczania religii w ramach integracyjnej pedagogiki religii, należy ustawicznie szukać nowych pomysłów na rozwiązywanie problemów nurtujących zarówno nauczycieli religii/katechetów, jak i uczniów.

⁶⁷ Por. D. WAGNER, *Fortbildung der Religionslehrer/Innen und Katechet/Innen als Teil der Erwachsenen Katechese – Spirituelle Anstöße*, w: *Katecheza dorosłych w teorii i w praktyce. Impulsy – wyzwania – perspektywy*, dz. cyt.

GRZEGORZ ŁĘCICKI

INSPIRACYJNE ZNACZENIE IKONOSFERY ORAZ MEDIÓW AUDIOWIZUALNYCH W PRZEKAZIE KATECHETYCZNYM

Za jedną z cech charakterystycznych aktualnej cywilizacji uważa się dominację obrazu nad słowem. Wypieranie logosfery przez ikonosferę staje się bezdyskusyjnym faktem kulturowym¹. Owo zmaganie słowa i obrazu skutkuje różnymi zagrożeniami w sferze edukacji, wychowania, kultury, ale również może stanowić twórcze wyzwanie wobec procesu nauczania, realizowanego także podczas katechety. Niezaprzeczalnym doświadczeniem cywilizacji zachodniej jest to, że została ona ukształtowana przede wszystkim przez kulturę słowa pisanego. Nie wolno jednak zapominać o tym, że stanowiło ono obszar kultury elitarnej, dostępnej nielicznym, a mianowicie umiejącym czytać i pisać. Powszechny obowiązek szkolny miał szanse realizacji dopiero w państwach nowożytnych w XIX wieku.

Walka z analfabetyzmem toczyła się w odrodzonej Rzeczypospolitej jeszcze w XX wieku, gdyż oświatową politykę państw zaborczych determinowały ich interesy polityczne, wśród których dominantę stanowiły działania mające na celu wynarodowienie Polaków między innymi poprzez brak dostępu do nauki². Mimo upowszechnienia umiejętności czytania i pisania nawyk stałej lektury zdaje się zanikać, o czym świadczą niepokojące wyniki badań czytelnictwa; jako alarmistyczne należy uznać wiadomości o tym, że zjawisko to dotyczy nawet inteligencji oraz kadry kierowniczej i urzędników³. Świadomość dokonujących się obecnie przemian kulturowych niejako więc wymusza stosowanie nowych metod edukacyjnych i katechetycznych, i większego niż dotychczas zwrócenia uwagi na możliwości wykorzystania przekazów ikonicznych oraz mediów audiowizualnych.

¹ Zob. A. LEPA, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2003, s. 57-58; P. DRZEWIECKI, *Renesans słowa. Wychowanie do logosfery w kulturze audiowizualnej*, Toruń 2010, s. 57-62; A. ADAMSKI, *Obraz rodziny na łamach wybranych polskich czasopism dziecięcych w latach 2007-2008* (referat wygłoszony na I Międzynarodowej Konferencji „Problemy współczesnej rodziny. Rodzina a media”, Lublin 18-19 X 2010, mps, zb. aut., s. 1-2).

² Por. K. BARTNICKA, I. SZYBCIAK, *Zarys historii wychowania*, Warszawa 2001, s. 176-178.

³ Według raportu Biblioteki Narodowej w 2010 r. 56% Polaków nie przeczytało ani jednej książki; odnosi się to również do 25% osób z wyższym wykształceniem, 33% uczniów i studentów, 36% kierowników i specjalistów; 50% pracowników administracji i usług. Zob. *Niepokojące wyniki badań czytelnictwa w Polsce*, <http://virtualo.eu>; 29 XII 2011.

1. Kultura słowa pisanego

Kościół, przekazujący Słowo Boże zawarte w Biblii, od początku swej misyjnej działalności wymagał od niektórych członków umiejętności czytania i pisania; wynikało to przede wszystkim ze specyfiki chrześcijaństwa, jak i judaistycznej tradycji oświatowej, a także rzymskiego doświadczenia edukacyjnego. O specyfice nauczania w Izraelu stanowiła bowiem formacja etyczna, której źródłem była mądrość i prawo zawarte w Biblii. Do podstaw edukacji należało więc przekazywanie umiejętności czytania i pisania, co czyniły także szkoły hellenistyczne⁴.

Przynależność do stanu duchownego implikowała odpowiedni poziom wykształcenia w celu poznawania i rozważania Pisma Świętego oraz posługiwania się księgami liturgicznymi. Pełnienie funkcji lektorów, kantorów, a także notariuszy wymagało umiejętności pisanie i czytania. Od wczesnego średniowiecza odpowiednią edukację prowadziły szkoły biskupie, klasztorne, parafialne⁵. Mimo podejmowania od wczesnego średniowiecza rozmaitych działań oświatowych, Kościół miał jednak świadomość powszechnego analfabetyzmu. Do XII w. wykształcenie osób świeckich należało bowiem do rzadkości, a kultura umysłowa wiążąca się z umiejętnością czytania i pisania dostępna była jedynie duchownym i władcom⁶.

2. Edukacyjna rola sztuki

Obok słowa jako podstawowego narzędzia komunikacji, wyrażania myśli, przekazywania idei, pojęć, opisywania rzeczywistości i wszelkich relacji interpersonalnych – międzyludzkich oraz tej najważniejszej: między Bogiem a człowiekiem, Kościół posługiwał się równolegle różnymi formami sztuki, by unaocznic prawdy i treści obecne w Biblii oraz Tradycji. Obrazy i rzeźby, figuralne oraz symboliczne stanowiły swoisty fenomen kulturowy o charakterze dydaktycznym, skierowanym do osób nie umiejących czytać. Nie tylko wnętrza

⁴ Por. *Szkola*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 1273; A. CHOURAQUI, *Życie codzienne ludzi Biblii*, tł. L. Kossobudzki, Warszawa 1995, s. 110; H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tł. J. Lasocka, Warszawa 1994, s. 101; *Dzieciństwo i okres dojrzewania*, w: *Słownik tła Biblii*, tł. Z. Kościuk, red. J.I. Packer, M.C. Tenney, Warszawa 2007, s. 375; G. ŁĘCICKI, *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu oraz doświadczeniu Kościoła*, Sandomierz 2011, s. 30-31. 40.

⁵ Por. P. RICHÉ, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radozycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 124-125, 130-135, 289-298, 378-382, 471.

⁶ Por. tamże, s. 501.

świątyń miały przemawiać bogatym wyposażeniem artystycznym oraz symboliczną architekturą, ale ową specyficzną funkcję edukacyjną miały spełniać także zdobione portale oraz krużganki. Warto przypomnieć, że podstawowym motywem ikonografii portali romańskich był Chrystus tronujący; ewangelisci, prorocy, święci, aniołowie, wyobrażenia dusz grzeszników, sceny odważania grzechów, diabeł, potwory apokaliptyczne miały przypominać prawdę o Królestwie Bożym, Sądzie Ostatecznym, niebie i piekle. Ikonografia stanowiła więc jeden z podstawowych elementów nauczania ludzi niepiśmiennych o prawdach wiary. Artystyczne przedstawienia wizji religijnych oraz scen historycznych, owa *Biblia pauperum* spełniała istotną rolę edukacyjną⁷. Widzenie, postrzeganie wzrokowe nie wymagało przecież i nie wymaga umiejętności posługiwania się alfabetem.

Należy przypomnieć, że chrześcijaństwo odrzuciło starotestamentalny zakaz czynienia obrazów⁸ (w judaizmie miał on strzec przed bałwochwalstwem i odróżniać wiarę Izraela od kultów pogańskich, posługujących się materialnymi wyobrażeniami czczonych bóstw). Już sztuka wczesnochrześcijańska stanowi dowód na uznawanie przez Kościół innych niż słowo, a mianowicie artystycznych, obrazowych form wypowiedzi przekazujących zasady wiary chrześcijańskiej. W osiągnięciu tego celu posługiwał się nawet motywami pogańskimi, którym naturalnie nadawał nową treść i znaczenie (np. znany z tradycji greckiej wizerunek Hermesa z barankiem na ramionach posłużył chrześcijanom do ukazywania Chrystusa – Dobrego Pasterza)⁹. Inspiracją dla artystów następnych epok były zarówno wydarzenia biblijne, jak i żywoty świętych¹⁰. Historia sztuki europejskiej to w znacznie mierze dzieje malarstwa oraz rzeźby sakralnej. Motywy religijne, co należy przypominać i wykorzystywać podczas katechezy, znacząco oddziaływały na literaturę, muzykę oraz sztuki plastyczne¹¹. Podczas katechezy wykorzystującej przekaz ikoniczny należy koniecznie pamiętać o tym, że lekcja religii nie jest wykładem z historii sztuki, ale przekazem prawd wiary; pomagające w tym ilustracje, obrazy, rzeźby, freski, witraże będą przemawiały do wyobraźni, gdy zostanie zaakcentowana ich aktualność, ponadczasowość

⁷ Zob. K. ESTREICHER, *Historia sztuki w zarysie*, Warszawa–Kraków 1987, s. 344-347. 353.

⁸ Zob. Wj 20, 4.

⁹ Por. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 328-350; F. STOPNIAK, *U źródeł chrześcijaństwa. Archeologia*, Warszawa 1982, s. 79-82; P. GRIMAL, *Hermes*, w: Tenże, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 2008, s. 142; J 10, 11.

¹⁰ Por. M. LEVEY, *Od Giotta do Cézanne'a. Zarys historii malarstwa zachodnioeuropejskiego*, tł. M. S. Bańkowsky, Warszawa 1991, s. 9-30.

¹¹ Zob. M. BOCIAN, *Jezus Chrystus*, w: Tenże, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie, oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 240-264.

przedstawionych motywów, konkretne odniesienie do współczesnej sytuacji egzystencjalnej.

3. Zastosowanie obrazu w prekatechezie

Warto zauważyć, że w najwcześniejszym okresie edukacji, gdy dzieci jeszcze nie umieją czytać i pisać, można z powodzeniem posługiwać się obrazami, ilustracjami jako nośnikami konkretnych treści i prawd religijnych. Różne – dostosowane do rozmaitych grup wiekowych – Biblie ilustrowane są tego znakomitym przykładem. Inną formą przekazu są książeczki o tematyce religijnej do kolorowania; wydaje się jednak, że pozostawiając całkowitą inicjatywę dziecięcej wyobraźni nie uczą one odpowiedniej symboliki kolorów. Obrazy, ilustracje mogą być wykorzystywane jako swoista prekatecheza, wprowadzenie, a zarazem zachęta do dalszego poznawania Boga, historii zbawienia, dziejów Kościoła i świętych. Oddziaływanie przekazu wizualnego na dziecięcą wyobraźnię ma wielką moc, dlatego duszpasterze i media katolickie powinny pomagać rodzicom w dziele doboru odpowiednich, pożytecznych publikacji.

4. Zapoznanie z symboliką świątyni parafialnej

Istotnym elementem katechezy inspirowanej ikonosferą powinno być wtajemniczenie w symbolikę architektury i wystroju rodzimej, parafialnej świątyni – kościoła czy kaplicy. Miejsce, do którego dzieci przychodzą z rodzicami, nie może mieć niezrozumiałych sekretów; ich odkrywanie może być, a raczej powinno stawać się pasjonującym procesem katechetycznym. Zaznajomienie z symboliką architektoniczną, patronami parafii i świątyni, opowiadanie o ołtarzu, chrzcielnicy, rzeźbach i obrazach, witrażach i innych detalach składających się na artystyczne wyposażenie wnętrza, stanowi znakomitą okazję nie tylko swoistej introdukcji teologii piękna, ale także wprowadzenia w orędzie biblijne i tradycję chrześcijańską¹².

¹² Uwagi niniejsze mają charakter nie tylko teoretyczny, ale również wynikają z praktycznego doświadczenia. Będąc małym dzieckiem rozpoczynałem naukę religii w parafii św. Jana Kantego na warszawskim Żoliborzu. Pierwsze katechezy prowadził sam proboszcz, ks. prałat Teofil Bogucki, znany później w całej Polsce jako proboszcz parafii św. Stanisława Kostki, opiekun i kontynuator dzieła bł. ks. Jerzego Popiełuszki. (Por. E. K. CZACZKOWSKA, T. WIŚCICKI, *Książdz Jerzy Popiełuszko*, Warszawa 2004, s. 28.40. 163-166. 354). Podczas owych pierwszych katechez ks. Bogucki oprowadzał nas powoli po kaplicy parafialnej, pokazywał freski, cierpliwie tłumaczył ich

Owemu procesowi wtajemniczenia może przecież towarzyszyć lektura odpowiednich fragmentów *Pisma Świętego*, *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, opisów hagiograficznych wyjaśniających sens zastosowanych w konkretnym miejscu artystycznych wizji, znaków i symboli. Dostrzeganie ich „na własne oczy” ma wyjątkową siłę oddziaływania, i pozwala na lepsze, głębsze poznanie świątyni jako przestrzeni sakralnej, ale równocześnie zaznajomionej. Jeśli tego zadania nie spełnia katecheza przedszkolna czy szkolna, to powinna ten brak uzupełniać odpowiednia katecheza parafialna, skierowana zarówno do dzieci, jak i ich rodziców. Egzegeza przekazu ikonograficznego powinna być uzupełniona również o objaśnianie symboliki liter oraz tłumaczenie znaczenia napisów (szczególnie, gdy są one w innym niż polski języku, np. po łacinie czy po grecku).

Jedną z form atrakcyjnej i ciekawej katechezy może być lekcja z kompasem jako inspiracja do prezentacji symboliki architektury sakralnej. Określenie orientacji budowli kultowej i porównanie jej do dawnego kanonu, wymagającego skierowania ku wschodowi, co stanowiło wyraźne nawiązanie do słońca jako światła symbolizującego Boga i Zbawcę, może stanowić punkt wyjścia na drodze poznawania tajemnic symboliki świątyni chrześcijańskiej, a zarazem porządku kosmologicznego i teologicznego¹³.

Swoistym zadaniem wakacyjnym nie wymagającym od młodszych dzieci umiejętności czytania i pisanie, ale ćwiczącym spostrzegawczość, może się stać poznawanie przez dzieci innych kościołów, klasztorów, charakterystycznych detali architektury i sztuki sakralnej, które następnie mogą być narysowane, a nie opisane. Uczenie odczytywania architektury sakralnej jako tekstu skamieniałego, przemawiającego przestrzenną formą artystyczną, a nie alfabetem i pismem, może stanowić inspirację zarówno do wczesnej, jak i dojrzałszej, pogłębionej katechezy skierowanej najpierw do dzieci, a następnie do młodzieży, a nawet osób dorosłych¹⁴. Uwrażliwienie na to, że architektura bywa nośnikiem określonych idei, a nawet propagandy, nie może stanowić tylko pośredniego skutku przekazu katechetycznego. W dobie dominacji ikonosfery musi on bowiem obowiązkowo uwzględniać egzegezę dzieł architektury chrześcijańskiej oraz ich otoczenia (np. wizji katedry jako mikrokosmosu, usytuowania świątyni w przestrzeni

symbolikę, omawiał treść obrazów zdobiących ściany, opowiadał szczegółowo o ołtarzu, ambonie i chrzcielnicy; dosłownie tłumaczył każdy szczegół, każdy detal. Owe katechezy w znaczący sposób przyczyniły się do pojmowania świątyni jako drugiego domu, w którym wszystko jest inne, ale jednocześnie znajome i zrozumiałe.

¹³ Zob. F. W. DEICHMANN, *Archeologia chrześcijańska*, tł. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994, s. 82; J. HANI, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, tł. A. Q. Lavique, Kraków 1994, s. 14-15.

¹⁴ Zob. E. CAZZANIGA, *Architektura gotycka*, w: E. D'Alfonso, D. Samss, *Historia architektury*, tł. S. Westrych, J. Wolski, Warszawa 1997, s. 112-115.

publicznej, symboliki ogrodu jako raju) w celu przekazania umiejętności odczytywania zawartego w nich komunikatu o doniosłym i wieloaspektowym znaczeniu religijnym¹⁵. Nawiązanie do wizji Boga jako Stwórcy, a zarazem Artysty stanowi istotny fundament teologii piękna, która powinna być uzupełnieniem katechezy o Boga jako źródle prawdy i dobra¹⁶.

Wobec panującej mody na zwiedzanie wydaje się konieczne wykorzystywanie i tego elementu kultury popularnej, by zachęcać do poznawania obiektów sakralnych, co może stanowić pożyteczną część procesu edukacji religijnej i formacji duchowej.

5. Nowy wymiar pielgrzymowania

Znane od starożytności zjawisko pielgrzymowania do miejsc świętych nierozdzielnie łączy się z doświadczeniem ikonosfery¹⁷. Wiele sanktuariów związanych jest bowiem z kultem cudownych obrazów, ikon¹⁸. W Polsce, jak i na świecie, ogromną większość – ponad 85 % – stanowią sanktuaria maryjne, gdzie czczone są cudowne obrazy, figury oraz ikony Matki Bożej¹⁹. Ośrodki kultu Męki Pańskiej stanowią zaś ok. 10% sanktuariów katolickich²⁰. Do tradycyjnego, ściśle religijnego, ascetycznego wymiaru pielgrzymowania, warto dodać aspekt lepszego poznania ikonografii i symboliki poszczególnych sanktuariów, by wskazać oryginalność, odrębność i specyficzny przekaz teologiczny rozmaitych obrazów, ikon, rzeźb, figur²¹.

¹⁵ Por. L. BENEVOLO, *Miasto w dziejach Europy*, tł. H. Cieśla, Warszawa 1995, s. 61-62, 79-83; S. KOBIELUS, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*, Warszawa 1997, s. 43-48, 91-92, 139-153; W. KOCH, *Style w architekturze. Arcydziała budownictwa europejskiego od antyku po czasy współczesne*, Warszawa 2011, s. 148.

¹⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, *List do artystów*, w: F. W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 157-159.

¹⁷ Por. J. CHÉLINI, H. BRANTHOMME, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, tł. E. Sieradzińska, M. Stafiej-Wróblewska, Warszawa 1996, s. 183; N. OHLER, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, tł. M. Ruta, Kraków 2000, s. 22-26; V. TURNER, E. L. B. TURNER, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, tł. E. Klekot, Kraków 2009, s. 121-123.

¹⁸ Por. *Wstęp*, w: *Miejsca święte. Leksykon*, red. Z. Pasek, Kraków 1997, s. 12.

¹⁹ Zob. *Wstęp*, w: *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. Jackowski, Kraków 1998, s. 7.

²⁰ Zob. *Wstęp*, w: *Szlaki pielgrzymkowe Europy. Leksykon*, red. A. Jackowski, I. Sołjan, Kraków 2000, s. 9.

²¹ Przykładem popularnych monografii dotyczących cudownych obrazów i figur są książki: J. C. CRUZ, *Cudowne wizerunki Najświętszej Maryi Panny. Sto sławnych figur i obrazów*, tł. H. Dymel-Trzebiatowska, Gdańsk 1995 oraz *Cudowne wizerunki naszego Pana. Sławne katolickie figury, obrazy i krucyfiksy*, tł. J. Irzykowski, Gdańsk 1997.

6. Uczenie myślenia symbolicznego

Aktualna mentalność materialistyczna, technicystyczna, zdeterminowana postępiem cywilizacyjnym, zdecydowanie odbiega od symbolicznego sposobu myślenia oraz religijnego postrzegania świata. Ikonosfera i w tym przypadku może spełniać rolę pozytywnej inspiracji, unaoczniającej wyrażanie rzeczywistości duchowej w sposób symboliczny, obrazowy. Wtajemniczenie w znaczenie znaków oraz symboli chrześcijańskich, zapoznanie z bogatym dziedzictwem sztuki chrześcijańskiej – poza, naturalnie, poszerzaniem wiedzy – uczy widzenia rzeczywistości niewidzialnej, nadprzyrodzonej. Wyjaśnianie genezy poszczególnych symboli i znaków, nawiązywanie do opisów biblijnych, wydarzeń z historii Kościoła, biografii świętych stanowi praktyczny wykład prawd wiary poprzez wykorzystanie ikonografii jako środka wyrazu i komunikacji²².

Wykorzystując właściwe młodszym dzieciom zainteresowanie zwierzętami oraz postaciami i stworami baśniowymi warto w katechezie uwzględnić chrześcijańską ikonografię zwierząt legendarnych, mitologicznych oraz prawdziwych jako inspirację i wprowadzenie do dydaktycznych komentarzy religijnych i moralnych²³.

Współczesny sposób życia charakteryzuje się wielkim pośpiechem, zabieganiem, brakiem czasu na dłuższą refleksję, a nawet modlitwę, a także ogromną ilością informacji medialnych. Wobec owej lawiny bodźców katecheza może więc i powinna uczyć także postawy kontemplacyjnej, skupienia uwagi na jednym przedmiocie, jednej wiadomości, jednym zasadniczym wydarzeniu. Obrazy nieruchome, ilustracje, rzeźby są przykładem owej pojedynczej informacji, wymagającej naturalnie poznania kontekstu, znaczenia, symboliki, a także nawiązywania do współczesności, a głównie konkretnej sytuacji egzystencjalnej i religijnej katechizowanych. Zagłębianie się w analizę symboli, a przede wszystkim idei, do których symbole odsyłają, powinno uczyć innego niż wyłącznie racjonalne patrzenia na świat, i być jednym ze sposobów ukazywania sensu oraz celu ludzkiej egzystencji w świetle doktryny katolickiej²⁴.

7. Widzenie całości, dostrzeganie szczegółów

Zjawisko dominacji ikonosfery łączy się z wielką liczbą postrzeganych obrazów. Są one niemal wszechobecne w najrozmaitszych formach – jako plakaty, billboardy,

²² Zob. *Wstęp*, w: D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, tł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 2001, s. 12.

²³ Por. *Wstęp*, w: S. KOBIELUS, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 12.

²⁴ Zob. M. LURKER, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tł. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 8-9.

okładki czasopism, reklamy; współczesny przekaz medialny charakteryzuje się swoistą tabloityzacją, redukującą sferę słowa w gazecie do podpisu pod zdjęciem; media ikoniczne i przekazy audiowizualne – telewizja, film, Internet – dostarczają codziennie i to w trybie natychmiastowym mnóstwa najrozmaitszych obrazów.

Ilościowa ekspansja ikonosfery skutkuje zaledwie pobieżną interpretacją dostrzeganego przekazu. Stały, intensywny strumień ruchomych obrazów nie pozostawia bowiem czasu na dłuższą i dokładniejszą refleksję oraz dostrzeganie elementów w obrazie występujących, ale przesuwających się w tempie uniemożliwiającym pogłębioną analizę. W katechezie owo zjawisko może spełniać rolę inspirującą. Lekcja religii czy katecheza dla dorosłych może bowiem być poświęcona, co już wyżej zaznaczono, wyłącznie jednemu statycznemu obrazowi jako inspiracji do przekazania określonych prawd religijnych. Dokładne omówienie genezy prezentowanego obrazu, ukazanych na nim treści, wskazanie symboliki barw, wyjaśnienie użytych znaków i symboli, uczy umiejętności pełnego odczytywania przekazu ikonicznego, a zarazem dostrzegania szczegółów w pierwszej chwili jakby niezauważalnych i pozornie nie mających głębszego znaczenia, a jednak przekazujących określone prawdy religijne oraz pouczenia moralne²⁵.

8. Ikona jako sztuka teologiczna

Obok figuratywnej sztuki zachodniego chrześcijaństwa, ilustrującej wydarzenia biblijne, objawienia prywatne, epizody z historii Kościoła i biografii świętych, na szczególną uwagę w zakresie kształtowania wiedzy o przekazach wizualnych zasługuje oryginalna sztuka ikony jako malarstwa przedstawiającego prawdy teologiczne w sposób symboliczny. Ukazywanie bogactwa symboliki poszczególnych ikon, zaznajamianie z kanonem tworzenia świętych obrazów, objaśnianie stosowanych barw, gestów, prezentacji postaci stanowi inspirację przekazu katechetycznego. Należy bowiem mocno podkreślić, że do istotnych zadań ikony należy nauczanie o Bogu. Ikonę wolno nazwać zobrazowanym słowem Ewangelii, wizerunkiem o bogatym i głębokim przesłaniu teologicznym²⁶.

²⁵ Oprócz wymienionych w poprzednich przypisach pozycji bibliograficznych, warto jeszcze wskazać na następujące słowniki i leksykony ułatwiające odczytywanie symboliki chrześcijańskiej: M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989; U. JANICKA-KRZYWDA, *Patron, atrybut, symbol*, Poznań 1993; L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003; J. MARECKI, L. ROTTER, *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*, Kraków 2009.

²⁶ Por. P. EVDOKIMOW, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 245-251; N. ZERNOV, *Wschodnie chrześcijaństwo*, tł. J. S. Łoś, Warszawa 1967, s. 210-218.

Podczas katechezy warto i należy przypominać, że wiele najbardziej czczonych świętych obrazów w Polsce – w tym ten najsłynniejszy, Matki Bożej Częstochowskiej – to właśnie ikony, w pewnym sensie wciąż zagadkowe dla człowieka Zachodu. Dogłębne ich poznanie wymaga odpowiedniego wtajemniczenia, które może się stać pasjonującą inspiracją niejednej katechezy²⁷.

9. Media audiowizualne szansą i atutem współczesnej katechezy

Od statycznego, pojedynczego wizerunku, obrazu czy fotografii zdecydowanie większy wpływ na odbiorców, widzów mają obrazy ruchome i to w dodatku wzbogacone o dźwięki. Taki rodzaj przekazu medialnego sprawił, że telewizja stała się najpotężniejszym mass medium XX wieku, zdecydowanie górującym nad prasą i radiem²⁸. Telewizja oraz kino domowe, wzbogacane w procesie dynamicznego rozwoju technicznego o możliwość wielokrotnego odtwarzania obrazów, których nośnikiem były najpierw kasety magnetowidowe, a następnie płyty DVD oraz coraz nowocześniejsze urządzenia elektroniczne, a także internetowe przekazy audiowizualne spowodowały istotne przemiany cywilizacyjne, a mianowicie w sposób decydujący przyczyniły się do dominacji komunikacji wizualnej oraz ikonosfery we współczesnej kulturze popularnej, masowej²⁹. Mając świadomość nieodwracalności owego zjawiska, charakteryzującego się redukcją czytelności na rzecz oglądalności, katecheza musi i powinna wykorzystywać media audiowizualne w procesie przekazywania prawd wiary oraz kształtowania charakterów i postaw moralnych.

Przekaz audiowizualny, film fabularny czy dokumentalny, nie może być ograniczony do wymiaru wyłącznie (mniej lub bardziej atrakcyjnej i ciekawej) pomocy dydaktycznej, ale powinien stanowić świadomą inspirację konkretnej lekcji, punkt odniesienia (zarówno w wymiarze pozytywnym, jak i negatywnym) wobec

²⁷ Egzegezie ikony poświęcone są m. in. następujące monografie i słowniki: I. JAZYKOWA, *Świat ikony*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1998; P. EVDOKIMOW, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1999; E. SMYKOWSKA, *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2002; T. ŁUKASZUK, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008; A. TRADIGO, *Ikony i święci prawosławni. Leksykon*, tł. E. Maciszewska, Warszawa 2011.

²⁸ Por. A. ZWOLIŃSKI, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004, s. 255; W. GODZIC, *Telewizja – najważniejsze medium XX wieku*, w: *Media audiowizualne*, red. W. Godzic, A. Drzał-Sierocka, Warszawa 2010, s. 63. 65; A. BRIGGS, P. BURKE, *Spoleczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, tł. J. Jedliński, Warszawa 2010, s. 285-286. 292.

²⁹ Por. W. KAWECKI, *Wizualność kultury i teologii*, w: *Kultura wizualna – teologia wizualna*, red. W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska, Warszawa 2011, s. 15-16.

przekazywanych prawd wiary oraz treści religijnych i moralnych. We współczesnym społeczeństwie informacyjnym samo słowo nie może pozostawać jedynym nośnikiem komunikatów religijnych. Pamiętając o zasadzie, że wiara rodzi się ze słuchania³⁰, nie wolno jednak zapominać, że forma jej kształtowania może ulegać przemianom; wizualizacji nie należy się obawiać, ale należy ją oswajać, uczyć się jej, wprowadzać ją i umiejętnie wykorzystywać w katechezie.

Do istotnych zalet katechezy posługującej się przekazami audiowizualnymi (oczywiście, dostosowanymi do wieku odbiorców) należą dialog i dyskusja, które stanowią aktywne metody edukacji oraz pośrednio ujawniają rzeczywiste postawy uczniów oraz ich hierarchię wartości. Każdy przekaz audiowizualny wymaga wprowadzenia, introdukcji przygotowującej katechizowanych do odbioru treści intelektualnych, a jednocześnie do przeżycia artystycznego. Omówienie treści obejrzanego przekazu, prezentowanych i zawartych w nim idei, postaw religijnych, moralnych, niezwykle aktywizuje uczniów oraz prowokuje ożywione dyskusje³¹. Pozwalają one na konfrontację i porównanie zaprezentowanych postaw, wartości z przekazem biblijnym, ewangelicznym. Ukazują charakterystyczne dla obecnej kultury przeciwstawienie między wolnością rozumianą jako samowola i totalna swoboda, a chrześcijańską hierarchią wartości, w której miłość i wolność złączona jest z odpowiedzialnością³². Zakończeniem dyskusji, a zarazem katechezy wykorzystującej przekaz audiowizualny, powinno być podsumowanie, zawierające syntetyczny przekaz podstawowych wniosków oraz prawd płynących z nauki Kościoła. Schemat ów (1. wprowadzenie – 2. projekcja/przeżycie artystyczne – 3. omówienie/dyskusja – 4. podsumowanie) nierzadko wyzwala inwencję uczniów, którzy sami proponują obejrzenie tego, czym się interesują i co lubią oglądać. Dla katechety bywa to niekiedy szokujące; należy jednak pamiętać, że różnica pokoleń i doświadczeń życiowych stanowiących o mądrości egzystencjalnej powinna zmierzać do dobrego, pełnego zrozumienia katechizowanych, by dokładnie rozeznac ich sytuację duchową i do niej

³⁰ Zob. Rz 10,17.

³¹ Powyższe uwagi potwierdza praktyka pedagogiczna; realizując w latach 2003-2010 autorski program edukacji medialnej w Katolickim Zespole Edukacyjnym im. Ks. Piotra Skargi oraz w Katolickim Gimnazjum im. Ks. Jerzego Popiełuszki i Katolickim LO im. Ks. Tadeusza Uszyńskiego, oraz prowadząc wykłady na Wydziale Teologicznym UKSW dotyczące interpretacji przekazów audiowizualnych niejednokrotnie przekonywałem się o sugestywności oddziaływania obrazów, filmów niemal determinującej wyobraźnię, światopogląd i mentalność uczniów oraz studentów, a także na inspirującej roli przekazów audiowizualnych w zakresie dyskusji światopoglądowych, moralnych, religijnych.

³² Por. M. A. PETERS, *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*, tł. G. Grygiel, Warszawa 2010, s. 43-45.

dostosować treść oraz formę przekazu religijnego i moralnego. Nie wolno i nie należy obawiać się sytuacji swoistego sporu, wynikającego z zasadniczych różnic między współczesną mentalnością i obyczajowością, a wartościami Dekalogu i Ewangelii. Warto pamiętać, że katecheza nie jest przekazem bezkonfliktowym; Ewangelie niejednokrotnie ukazują Chrystusa w sytuacjach polemiki, sporu, konfrontacji, konfliktu³³. Przeciwwstawienie doktryny katolickiej innym światopoglądom oraz ideologiom nie powinno podczas katechezy przeradzać się w konflikt katechety z uczniami. Nauczanie sztuki prowadzenia sporów, polemik, reguł dyskusji i publicznych debat jawi się w tym przypadku jako kolejny pośredni efekt katechezy.

O skuteczności katechezy wykorzystującej przekaz audiowizualny decyduje przede wszystkim odpowiednie, fachowe i kompetentne przygotowanie katechety. W tym zakresie wiele jest jeszcze do zrobienia; systematyczne, akademickie kształcenie w zakresie katechetyki wizualnej wciąż bowiem pozostaje w sferze pomysłów i postulatów. Bogaty zestaw przekazów audiowizualnych (od kreskówek o tematyce biblijnej przeznaczonych dla dzieci, poprzez najrozmaitsze seriale młodzieżowe, aż po dzieła przeznaczone dla dorosłych) umożliwi prowadzenie katechezy atrakcyjnej zarówno pod względem treści, jak i formy. Ważną pomocą i wskazówką dla doboru odpowiednich filmów (dla starszej młodzieży i dorosłych) jest ich wykaz opublikowany przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu³⁴.

Stosowanie przekazów audiowizualnych w katechezie powinno odbywać się po konsultacji z duszpasterzami oraz po uprzednim poinformowaniu o tym rodziców, zapewne nieprzyzwyczajonych do tego rodzaju form edukacji religijnej. Może też stanowić inspirację katechezy parafialnej skierowanej właśnie do nich. W świecie zdominowanym przez media audiowizualne może jeszcze nie do końca uświadomionym zadaniem katechetów i duszpasterzy jest bowiem swoista edukacja medialna, ucząca krytycznego odbioru przekazów medialnych oraz pomagająca rodzicom w kształtowaniu postaw dzieci wobec środków społecznego przekazu. To przecież rodzinny dom jest najczęściej podstawowym miejscem odbioru mediów. Współpraca duszpasterzy i katechetów z rodzicami jest więc nieodzownym elementem procesu wychowania oraz katechizowania³⁵.

³³ Por. np. Mt 12,1-14; 15,1-9; 21,23-27; 22,15-33; Mk 10,1-9; Łk 4,16-30; 11,37-52; J 7,14-36.

³⁴ Zob. *Kino w służbie religii, wartości i sztuki. Lista 45 filmów polecanych przez Papieską Radę do spraw Środków Społecznego Przekazu*, w: *Ukryta religijność kina*, red. M. Lis, Opole 2002, s. 97-98.

³⁵ Por. R. CZEKALSKI, *Konieczność współpracy katechetów z rodzicami*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 138; S. DZIEKOŃSKI, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004, s. 25.

Katecheza wykorzystująca przekazy audiowizualne, nawet wideoklipy, teledyski – jak wcześniej wspomniano – ujawnia rzeczywiste gusta dzieci i młodzieży, wyraźnie pokazuje, kto jest idolem, jakie są upodobania i preferencje muzyczne młodego pokolenia. Takie rozpoznanie stanowi początek procesu edukacyjnego i formacyjnego, zmierzającego do wychowania w wierze, budowania rzeczywistych autorytetów, kształtowania wrażliwości na piękno artystyczne, moralne i religijne. Katecheta nie może udawać, że nie wie, czego i dlaczego słuchają jego uczniowie, co oglądają, co im się podoba, a co nie, i jakie idee obecne w muzyce popularnej są im najbliższe. Klasyczna lekcja może tego wszystkiego nie ujawnić, natomiast katecheza z wykorzystaniem przekazów audiowizualnych pokaże to szybko i wyraźnie. Tylko prawda o rzeczywistej sytuacji egzystencjalnej uczniów, uznawanej przez nich w praktyce hierarchii wartości może stać się fundamentem skutecznego przekazu katechetycznego. Wobec tego, że media ikoniczne mogą utwierdzać postawę bierności i czynić z widzów tylko konsumentów obrazów, należy podczas katechezy uczyć aktywnego, tj. krytycznego, wybiórczego, świadomego wyboru przekazów audiowizualnych; dyskusje i debaty klasowe mogą się do tego znacznie przyczynić. Powinny one również zawierać element porównawczy między obrazami medialnymi, a realną rzeczywistością i prawdziwymi problemami ludzkiej egzystencji. Istotną kwestią jest także analiza przekazów reklamowych oraz zagadnienie uzależnienia od mediów³⁶.

Przekazy audiowizualne, filmy fabularne i dokumentalne, mogą stać się etapem na drodze ku przeżywaniu dzieł z zakresu kultury wyższej, elitarnej. Choć inaczej niż lektura kształtują wyobraźnię, to jednak mogą stanowić inspirujący i twórczy element edukacji oraz wychowania religijnego. Sugestywność przekazów audiowizualnych wpływa nie tylko na percepcję intelektualną, ale także wolitywną i emocjonalną. Nauczanie umiejętności odczytywania całości przesłania zawartego w ikonosferze oraz przekazach audiowizualnych jest swoistym wyzwaniem wobec współczesnej katechezy. W aktualnej cywilizacji medialnej zaobserwować można zjawisko swoistego analfabetyzmu ikonicznego. Człowiek dzisiejszy nie zawsze bowiem rozpoznaje prawidłowo treść przekazu audiowizualnego, zawarte w nim przesłanie, popularyzowane idee, konfrontację postaw i poglądów. Dogłębne rozumienie obrazów statycznych oraz przekazów audiowizualnych oraz pełna znajomość bogatej i różnorodnej symboliki wymaga rzetelnej wiedzy nie tylko teologicznej, ale i medioznawczej. Patrzenie a niewidzenie, widzenie a nierozumienie domaga się zmagania o kształtowanie umiejętności

³⁶ Zob. T. GOBAN-KLAS, *Cywilizacja medialna. Geneza, ewolucja, eksplozja*, Warszawa 2005, s. 243.

interpretowania komunikatów wizualnych. Właściwe odczytanie znaków i symboli, odbieranie i przeżywanie przekazów audiowizualnych może stanowić jedną z dróg prowadzących ku pogłębianiu wrażliwości etycznej wobec mediów ikonicznych, rozwijaniu teologii piękna, introdukcji do poznawania słowa i odkrywania zwrotnych relacji między słowem a obrazem. Ikonosfera, wizualizacja, przekazy audiowizualne, a przede wszystkim uczenie rozumienia obrazów wykorzystywanych podczas katechezy ma bowiem prowadzić do lepszego poznawania Chrystusa – Słowa Wcielonego oraz Jego Ewangelii jako orędzia zbawienia³⁷.

³⁷ Zob. J. 1,1-2.

KS. RYSZARD PODPORA

ŚWIAT NIE ROZUMIE JUŻ NASZEJ MOWY. I TO JEST NASZ PROBLEM. Z problematyki „nowego języka” w nowej ewangelizacji

Wstęp

Czy ma się do czynienia z pełzającym procesem wykluczania Kościoła i jego nauczania? Po lekturze wywiadu rzeki z papieżem Benedyktem XVI można się w takim przekonaniu utwierdzać. Marginalizacja Kościoła, spychanie go w kierunku sekty nie jest zjawiskiem nowym. Oprócz tych którzy nie ukrywają swej niechęci i wrogości do Kościoła katolickiego, jednym z elementów, który zdaje się wspierać proces odsuwania Kościoła od życia społecznego i zaciemnia lub czyni niezrozumiałym jego przesłanie, jest język jego przekazu.

Głoszenie Ewangelii nie jest już rozumiane w niektórych środowiskach, lub coraz słabiej odbierana w homiliach, na katechezie. Zmienił się język ludzi świeckich, a nie zmienił się lub zmienia zbyt wolno język przepowiadania Ewangelii.

To tylko jeden z problemów sprzyjających wykluczaniu Kościoła: język. Współczesnym słuchaczom jawi się jako nowomowa. Ich zdaniem to język hermetyczny. On sprawia, że słuchacz nie rozumie orędzia ewangelicznego i nie wie, na czym polega ukryta w nim jego moc. Lub jeszcze inaczej: słowo Boże traci swoją moc „zamknięte w klatce języka”, pojęć i znaczeń z poprzednich epok. Kościół zdaje się coraz wyraźniej dostrzegać ten problem. Język komunikacji ze współczesnym światem musi się ciągle aktualizować. Ewolutywny rozwój języka domaga się stale adekwatnych przemian na poziomie przepowiadania Ewangelii. O sprawie języka w katechezie jako zagadnienia o charakterze fundamentalnym dla katechetyki już przed wielu laty pisał ks. M. Majewski († 1999)¹.

¹ Pierwsze próby zmiany języka przekazu prowadziły przede wszystkim do wprowadzenia w przekazie katechetycznym języka mowy codziennej. Pozwalał on katechecie w pewnej mierze dostosować się do zainteresowań, dążeń i mentalności katechizowanych. Pomimo zmian, które dokonały się w katechezie, a niektóre z nich miały charakter gruntownych przemian związanych z powrotem katechezy do szkoły, problem języka przekazu katechetycznego w dalszym ciągu nie był odrębnym problemem. (...) *Jednakże język o tyle pełni funkcję ewolutywną, o ile jest włączony w cały*

Problemem języka warto się zająć także i dlatego, że pisane są nowe podręczniki do katechezy. Autorzy stają przed nie lada trudnym zadaniem: język podręcznika. Tekst pisany „petryfikuje” język orędzia. Za kilka lat ten język podręczników młodzi już nie będą rozumieć w całości. Potrzeba będzie zmierzyć się z trudnym zjawiskiem wyjaśnienia języka pisanego przez język mówiony. Czy wtedy uniknie się przekłamania Ewangelii? To stary problem, starszy niż sama Biblia.

Swoiście pojmowana adekwatność, aktualność języka jest ważna w nowej ewangelizacji. Dla wyrażenia prawd wiary ewangelicznej w odnowionym języku i zdolnej poruszyć słuchacza istnieje jednak realne zagrożenie zniekształcenia prawdy orędzia Bożego. Katechizm dla młodzieży pt.: *Youcat* jest taką próbą spotkania języka współczesnej kultury i niezmiennego w treści orędzia Ewangelii.

By być dobrze zrozumianym trzeba koniecznie dodać, że tu nie chodzi o zwykłą zmianę języka Kościoła i jego dostosowanie do współczesności. Zresztą, takie próby już podjęto np. tłumacząc na język slangu młodzieżowego niektóre teksty Ewangelii. Nad trafnością tego pomysłu można by dyskutować, ale sam pomysł odsłonił pilną potrzebę poszukiwania adekwatnego języka dla głoszenia orędzia ewangelicznego, zdolnego poruszyć umysł i serce młodego człowieka. Ponadto trzeba pamiętać, że języka wciąż trzeba się uczyć. Powstają nowe słowa, poszerzane są znaczenia innych, a jeszcze inne słowa odchodzą już tylko

kontekst objawienia i kultury człowieka. Podkreśla się, że to dzięki językowi religijnemu katecheza staje się wartością egzystencjalną. Język katechetyczny jest tym językiem, który wspólnie kształtuje się podczas katechezy i jest uzależniony niekiedy od samej grupy i jej dynamiki. Inni autorzy sprowadzają język do świadectwa wiary. Na uwagę zasługują także i te rozważania o języku, które podkreślają, że język religijny rozwija się w środowisku laickim, przez co stanowi pewien problem dla samego rozwoju chrześcijaństwa. Jeśli przyjmie się definicję, że język jest porozumieniem dźwiękowym dwóch osób, w którym jedna drugą o czymś powiadamia, to należałoby zatem rozpatrywać język w kontekście mowy ludzkiej. Podkreśla się także, że język potoczny jest odpowiednim narzędziem dla porozumiewania się w zwykłych i codziennych sprawach człowieka. Jakkolwiek mniej precyzyjny jest powszechnie rozumiały. Język religijny w porównaniu z językiem świeckim podejmuje rzeczywistość religijną w taki sposób, że tego nie da się sprowadzić do języka świeckiego. Nie jest on bowiem jedynie językiem empirycznym i informacyjnym, czy interpretacyjnym. Język religijny ma w sobie coś z abstrakcji i trudno go zaliczyć do języka artystycznego czy literackiego. Będąc jednocześnie empirycznym i pozaempirycznym odsyła do rzeczywistości transcendentnej. Nade wszystko podkreśla się, że język religijny jest językiem symbolicznym, który wskazuje na konkretną rzeczywistość, ale jednocześnie przez nią odsyła do innej rzeczywistości. Język religijny jest językiem symbolicznym i koncentruje się na pojęciach ogólnych, z których wyprowadza zasady życia. Taki język zawiera w sobie trzy cechy: – jest on wielowarstwowy lub dwukierunkowy, gdyż odnosi się do świata skończonego i tego, co nieskończone czyli świata duchowego, – zajmuje się problemami ludzkimi i ostatecznymi sprawami życia człowieka, – dostarcza podstawowych modeli czy norm, w świetle których dokonuje się ocena tego życia. Zob. M. MAJEWSKI, *Fundamentalne problemy katechetyki*, Lublin 1981, s. 94-99.

do słowników. W odniesieniu do przepowiadania Ewangelii ma się poczucie, jakby ono dalej trwało oparte na „analogach”, podczas gdy świat komunikacji przechodzi na „cyfrę”².

Współczesny człowiek odbiera treści przekazu, w tym przekazu ewangelicznego w nowej kulturze. Ta zaś nie uczy go języka poprzednich pokoleń, którym wyrażało się orędzie Ewangelii. Przemiany kulturowe budują własny język przekazu³.

Papież Benedykt XVI w tej właśnie sprawie przypomniał myśli z dekretu Soboru Watykańskiego o misyjnej działalności Kościoła. Uznał je z opatrnościowy sygnał dla tej nowej sytuacji w jakiej znajduje się Kościół. Czytamy tam, że „grupy, wśród których obecny jest Kościół, z rozmaitych przyczyn nierzadko zmieniają się całkowicie, tak że mogą pojawić się zupełnie nowe okoliczności”⁴.

Z tymi zmienionymi okolicznościami ma się do czynienia w Europie. One tworzą nowe warunki w przekazie Ewangelii. To bowiem dokonuje się obecnie w sytuacjach odmiennych niż w przeszłości.

Kryzys języka, którego się doświadcza niesie ze sobą znamiona wykluczania Boga z życia ludzi, rozpowszechnia obojętność względem samej wiary chrześcijańskiej, aż do próby zepchnięcia jej na margines życia społecznego.

² Przykładem może tu być wydarzenie z życia Stolicy Apostolskiej. Zakupiono dla telewizji watykańskiej sprzęt dla transmisji w systemie cyfrowym. Dotychczas bowiem ta telewizja pracowała w systemie analogowym, systemie kompletnie różnym i nie kompaktowym w stosunku do systemu cyfrowego. To był konieczny zakup. Okazało się bowiem, że liczące się w świecie mediów stacje telewizyjne pracują już w systemie cyfrowym. Nie byłyby w stanie retransmitować telewizji watykańskiej. W systemie analogowym nie usłyszysz się głosu Kościoła.

Podobnie ma się sprawa z Ewangelią; ta sama treść orędzia a dwa systemy głoszenia jej przez katechezę i inne formy przepowiadania. Ten pierwszy (nazwijmy go przez analogię – „analogowy”) coraz słabiej jest zrozumiały dla współczesnego człowieka. Trzeba zatem szukać nowych form, bardziej przystających do jakościowo nowej sytuacji świata i ludzi. Potrzeba „nowego języka” przepowiadania Ewangelii. Świat bowiem coraz trudniej rozumie orędzie ewangeliczne w dotychczasowym języku przepowiadania. Ewangelizacja należąca do natury Kościoła jest procesem niestającym tak w zewnętrznym posłannictwie Kościoła (*ad extra*), jak i w procesie wewnętrznym (*ad intra*) tego samego Kościoła. Powinna zatem dokonać się jakościowa zmiana sposobu głoszenia orędzia, inaczej Kościół znajdzie się właśnie przez „język” w gronie niesłyszanych a w konsekwencji wykluczonych.

³ Ten tok analiz zdają się potwierdzać fragmentaryczne i na razie jeszcze rozrzucone w różnych tekstach wypowiedzi papieża Benedykta XVI i przewodniczącego Papieskiej Rady Nowej Ewangelizacji abpa Rino Fisichelli. Papież Benedykt XVI przypomniał, że termin „nowa ewangelizacja” nawiązuje do potrzeby odnowionego sposobu głoszenia, przede wszystkim dla osób żyjących w takim kontekście jak jest obecnie. Rozwój sekularyzmu w Europie pozostawił w nim ślady również w krajach o tradycji chrześcijańskiej.

⁴ *Dekret o misyjnej działalności Kościoła (Ad gentes) w: Sobór Watykański II, Poznań 2002, nr 6.*

Innym faktem mającym miejsce w Europie jest to, „że w minionych dziesięcioleciach można jeszcze było znaleźć ogólne poczucie chrześcijańskie, jednoczące całe pokolenia wyrosłe w cieniu wiary, która kształtowała kulturę. Dziś niestety jesteśmy świadkami dramatu fragmentaryzacji, który nie pozwala już mieć jednoczącego odniesienia. Ponadto często spotykamy ludzi, którzy pragną należeć do Kościoła, ale są silnie ukształtowani wizją życia kontrastującą z wiarą”⁵.

Diagnostując tę sytuację wiary Benedykt XVI podkreśla, że wierzyć jest coraz trudniej, ponieważ świat, w którym żyjemy jest całkowicie dziełem naszych rąk i w nim Bóg nie jawi się już w sposób bezpośredni.

Arcybiskup Rino Fisichella ujmuje to następująco: „Nowa ewangelizacja jest zatem potrzebna, gdyż (...) nowy jest kontekst, w którym żyją ludzie nam współczesni, huśtani tu i tam przebrzmiałymi teoriami i ideologiami. – Jak nieprawdopodobne by się to nie wydawało, woli się narzucać poglądy niż skierować ku poszukiwaniu prawdy”⁶.

W konstelacji takich problemów współczesnego przekazu orędzia Ewangelii stają także katecheci.

1. Nowe języki i nowe komunikowanie

Niezdolność języka do tego, by przekazywać głęboki sens i piękno doświadczenia wiary może się przyczynić do obojętności wielu, zwłaszcza młodych. Może stać się przyczyną oddalenia. Konstytucja *Gaudium et spes* zwraca uwagę, że niewłaściwe prezentowanie przesłania Ewangelii raczej zasłania, niż ukazuje prawdziwe oblicze Boga i religii⁷.

Arcybiskup Rino Fisichella uważa, że nowa ewangelizacja bezwzględnie wymaga nowego języka, zrozumiałego dla współczesnych ludzi. Szczególnie, gdy chodzi o język religijny, tak specyficzny, że aż niezrozumiały. Otwarcie „klatki języka” jest konkretnym zadaniem do wykonania, aby ewangelizacja była rzeczywiście nowa⁸.

Stąd wniosek, że aby dialog i komunikowanie były skuteczne i owocne, trzeba dostroić się do tej samej częstotliwości w jakiej mówi świat. Szczególnie dotyczy to dziś młodych. Oni „oszołomieni niezliczonymi możliwościami oferowanymi

⁵ Internetowy Dziennik Katolicki, (IDK), 12 listopada 2010.

⁶ IDK, 12 listopada 2010.

⁷ BENEDYKT XVI, *Do Papieskiej Rady ds. Kultury: w ewangelizacji trzeba używać twórczo i krytycznie nowych języków i sposobów komunikowania*, „Bollettino giornale”, 12 listopada 2010.

⁸ IDK, 12 listopada 2010.

przez sieci informatyczne nawiązują formy kontaktu, które nie przyczyniają się do wzrostu w człowieczeństwie. Wręcz przeciwnie grożą nawet zwiększeniem poczucia samotności i zagubienia. Trzeba odpowiedzieć na to zjawisko inteligentnie i twórczo poprzez rozwijanie komunikacji humanizującej, (...) która by budziła sens krytyczny oraz zdolność oceny i rozeznania”⁹.

Zdaniem Benedykta XVI język i komunikacja są istotnymi wymiarami ludzkiej kultury, składającej się z informacji i pojęć, przekonań i stylów życia, ale również zasad, bez których ludzie z trudem mogliby postępować w człowieczeństwie i życiu społecznym. Posługa słowa Bożego wymaga oczyszczenia, uzdrowienia i uwznioślenia najlepszych elementów nowego języka i nowych form komunikacji.

W kontekście stechnicyzowania kultury Benedykt XVI zachęca, by sięgać do wspaniałego dziedzictwa symboli, obrazów, obrzędów i gestów. W komunikowaniu szczególną rolę winna odgrywać bogata symbolika liturgii, dotykając głęboko ludzkiego sumienia, serca i umysłu. Tradycja chrześcijańska zawsze ściśle łączyła z liturgią język sztuki. Ale jak podkreśla, w komunikowaniu ewangelicznego orędzia bardziej jeszcze wyraziste od sztuki i obrazu jest piękno życia chrześcijańskiego¹⁰.

Temat „nowej ewangelizacji” stanie w 2012 roku na synodzie biskupów w Rzymie. Wypowiedzi papieża Benedykta XVI oraz jego najbliższych współpracowników pozwalają wyróżnić pewne charakterystyczne terminy, które mogą stopniowo doprecyzowywać istotne punkty „nowej ewangelizacji”. Można się domyślać, że ta terminologia będzie się dalej rozwijać. Artykuł z konieczności musi przyjąć tu formułę „stop klatki”. Oznacza to, że przybliży znaczenie tych terminów, które już występują w enuncjacjach watykańskich na dzień 22 czerwca 2011 roku. A są to: *język, komunikacja*¹¹, *komunikowanie, Ewangelia i ewangelizacja, kultura, inkulturacja, dialog, metoda*.

2. Język a relacje społeczne

Występują dwa pojęcia języka. Pierwsze ma zakres szeroki i charakteryzuje język jako system wyrażenia, który służy do porozumiewania się, porządkowania i przekazywania wiedzy. W tym szerszym ujęciu język charakteryzowany jest jako system pozwalający także na ujawnianie przeżyć i wpływanie na innych.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Z racji na objętość artykułu, tu zostaną omówione tylko dwa punkty: język i komunikacja.

W tak pojętym języku mają miejsce określone relacje: pierwsza związana jest z wyrażeniem – kontekstem. Są to wewnątrz językowe zależności strukturalne i hermeneutyczne. Drugą relacją jest wyrażenie – desygnat, który niesie określone znaczenie i referencję. Trzecią relacją jest wyrażenie – adresat. Chodzi o oddziaływanie wypowiedzi na słuchaczy i ich reakcje na usłyszaną wypowiedź. Inną z możliwych relacji jest wyrażenie – społeczność. Dotyczy współtworzenia i strukturywania społeczności przez język. Wreszcie występuje relacja mówca – wyrażenie. Podejmuje ona temat spontanicznych albo zamierzonych i ujawnianych treści stanów psychicznych samego mówcy¹².

Język w pojęciu węższym nie obejmuje relacji wyrażenie – społeczność i wszystkich przejawów relacji mówca – wyrażenie. Jest określany jako uporządkowany zbiór znaków językowych i reguł posługiwania się nimi, służący do komunikowania się w obrębie pewnej społeczności. Badanie języka tak pojmowanego dokonuje się przez analizę i opis jego względnie jawnych cech lub elementów, do których należą: podstawowe całości, sposoby w jakie tworzą one system, natura językowej komunikacji (porozumiewania się)¹³.

Podkreśla się, że istotną sprawą jest odróżnienie języka od mowy. Język bowiem jest abstrakcyjnym systemem przyjmowanym w pewnej postaci znaków i reguł i ich łączenia w większe całości. Następnie egzemplifikowany w mowie jest wykrywalny przez jej analizę. Mowa zaś jest całością słownej aktywności ludzkiej, na którą składają się procesy porozumiewania się lub wzajemnych oddziaływań przez wypowiedzi¹⁴.

Spójny i znaczeniowo samowystarczalny zespół znaków językowych zwany jest wypowiedzią. Ta zaś może pełnić różnorodne funkcje w procesie porozumiewania się¹⁵.

¹² J. HERBUT, *Język*, EK, t. VIII (2000), kol. 3.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Funkcją komunikatywną języka zajmuje się pragmatyka. Ona bada, analizuje i odnosi się do ustalenia sensu wypowiedzi. Dla sprawy odnowionego sposobu przepowiadania Ewangelii pragmatyka ma swoje znaczenie. Ale o wiele ważniejsze jest najpierw podjęcie badań nad nowym słownictwem i jego wartością znaczeniową. Słotwórstwo sprawia, że z jednej strony dotychczasowe znaczenia słów ulegają poszerzeniu a z drugiej pojawiają się nowe słowa o nowym znaczeniu, do lamusa odchodzą inne słowa. Pragmatyka języka ma za zadanie uchwycić znaczenie słów tych nowych słów, poszukiwać właściwych intencji, które towarzyszą wypowiedziom, a także tekstom pisany. Ustala ona możliwe funkcje języka. Omawia je J.H. Sobeczko. Według tego autora są one następujące: *ekspresywna* – wyraża uczucia osoby piszącej tekst; *dyrektywna* – autor apeluje do czytelnika; *informacyjna* – następuje przedstawienie jakiejś sprawy; *kontekstualna* – uwzględnienia kontekst sytuacyjny pisanego lub wypowiadanego tekstu; *kontaktowa* – ma miejsce wówczas kiedy utrudniona jest komunikacja między autorem a adresatem wypowiedzi; *metalingwistyczna*

R. Jakobson przedstawił jeden z pierwszych modeli aktów komunikacji językowej. W tym modelu nadawca kieruje do odbiorcy wypowiedź czyli komunikat, która informuje o pewnym przedmiocie. Komunikat ten zbudowany jest według systemu językowego (kodu) znanego obu partnerom rozmowy. Wspomniany autor wyróżnił też pierwotne funkcje wypowiedzi jako stałe odniesienie do poszczególnych składników aktu komunikacji. Należy do nich poznawcza, zwana też opisową, tj. opowiadanie o stanach rzeczy przez ich opis. Tym posługuje się najczęściej język naukowy.

Innym składnikiem komunikacji jest ekspresywność podkreślająca element emotywny, gdzie wypowiedź uzewnętrznia postawy i stany psychiczne nadawcy wobec przedmiotu. Ekspresywność aktu komunikacji może się realizować przez ukształtowanie wszystkich poziomów organizacji wypowiedzi, a w czystej postaci ujawnia się w okrzykach wyrażających emocje.

Wreszcie akt impresywny komunikacji mający charakter apelu, sugestii, konotacji. Wypowiedź taka oddziałuje na odbiorcę, aby zachował się w określony sposób. Taką funkcję pełnią pytania, prośby, sugestie, rozkazy, wypowiedzi normatywne.

Inną funkcją wypowiedzi jest metajęzykowa. Jest to wypowiedź zorientowana na język jako przedmiot pewnych objaśnień. W języku mówionym zaznacza się ją nazwami wyrażań, o których się coś mówi, zaś w języku pisanym cudzysłowem.

Funkcja fatyczna języka dotyczy wypowiedzi, w której nawiązuje się lub podtrzymuje kontakt między nadawcą a odbiorcą. Na przykład telefoniczne „halo”, formuła grzecznościowa typu „co nowego?”.

Funkcja estetyczna podkreśla znaczenie wypowiedzi, gdzie uwaga odbiorcy skupiona jest na samym sobie, na własnej organizacji zarówno w planie treści, jak i wyrażania. Tego typu funkcja dominuje w wypowiedziach języka poetyckiego¹⁶.

Człowiek przez konkretne akty mowy wchodzi w interakcje z innymi osobami i członkami danej społeczności. Jako nadawca i odbiorca wypowiedzi w danej społeczności wchodzi w interakcje chwilowe lub stałe. Te drugie wynikać mogą m.in. z przynależności do grupy społecznej np. zawodowej.

– gdy sam tekst staje się tematem. Są także określone funkcje języka. One pozwalają odczytać oddziaływanie tekstu na osobę czytającą lub słuchacza. Są to: – opisać, powiadomić, opowiedzieć, informować, zauważyć, sprzeciwić się; – potwierdzić, zapewnić, twierdzić, zaprzeczyć, kwestionować; – objawić, odsłonić, wydać, przyznać, przedstawić w dobrym świetle, wyprzeć się; – rozkazać, zarządzać, wezwać, prosić, domagać się, pragnąć, napominać, zezwalać, radzić, ostrzegać, pocieszać, wahać się, obiecywać, uzgadniać, usprawiedliwiać się, proponować; – pozdrawiać, życzyć, dziękować. Zob. H. J. SOBECZKO, *Pluralizm metod stosowanych w nauce o liturgii*, w: *Studia Nauk Teologicznych PAN. Metodologia Teologii*, red., M. Rusecki, t. 2, Lublin 2007, s. 264.

¹⁶ J. HERBUT, *Język*, art. cyt., kol. 5-6.

Aby człowiek mógł przez akty mowy wchodzić w te interakcje wymaga się od niego znajomości reguł językowego zachowania się, umiejętności wyboru środków leksykalnych i gramatycznych oraz dostosowania ich do sytuacji komunikacyjnej jej uczestników, celu i tematyki wypowiedzi, sposobu porozumiewania się (ustny bądź pisemny). Do tego dołącza się ranga społeczności porozumiewających się osób. Przykładem jest chociażby inaczej sformułowany tekst przepisów prawnych, gdzie odbiorca jest anonimowym członkiem zbiorowości, a inaczej prywatny list. Podkreśla się, że grupa ludzi, która żyje na jakimś obszarze i porozumiewa się ze sobą tworzy określoną społeczność językową (wspólnotę komunikatywną). Członkowie tej społeczności mają swój repertuar językowy stosowany powszechnie dla nich w sytuacjach komunikacyjnych. Struktura takiego języka nie odzwierciedla dokładnie struktury społeczeństwa, lecz jest zdeterminowana przez system socjalny¹⁷.

3. „Język” w *Catechesi tradendae*

Problem „języka” okazał się na tyle ważny, że znalazł swoje miejsce także w dokumentach katechetycznych. Przykładowo można wspomnieć zapis w adhortacji *Catechesi tradendae*. Jan Paweł II określa tu problem „języka” jako element w przekazie orędzia ewangelicznego, który dziś jest bardzo palący. Podkreśla jak wielką wagę przywiązuje się dziś do języka, i to w czasach współczesnych, gdzie ulega on wyjątkowemu nadużywaniu.

W ten sposób język niejednokrotnie służy zakłamaniu ideologicznemu, „niwelowaniu sposobów myślenia i spychania człowieka do rzędu jakby przedmiotu”¹⁸.

Catechesi tradendae podkreśla znaczenie jakie ma język dla katechezy i jego wpływ na skuteczność przekazu orędzia. Nade wszystko język winien być odpowiedni dla wszystkich współczesnych; dzieci, młodzieży, „i innych kategorii ludzi: język właściwy dla studiujących i naukowców, dla wykształconych, i nieuczonych, albo stojących na niskim stopniu cywilizacji, nawet dla upośledzonych fizycznie czy umysłowo i innych”¹⁹.

Jan Paweł II uznaje, że jak w teologii, tak i w katechezie problem „języka” pozostaje pierwszorzędnym. Zachęcając do poszukiwania jak najbardziej skutecznego języka przekazu przypomina, że język nie może prowadzić do wypaczenia tego, co zawiera się w symbolu zwanym „Credo”. Tak więc nie może

¹⁷ H. SYNOWIEC, *Język a społeczeństwo*, EK, t. VIII (2000), kol. 9-10.

¹⁸ CT, nr 59.

¹⁹ Tamże.

w katechezie mieć miejsca ten język, który wprowadza w błąd. Przeciwnie, wszystkie nauki, które zajmują się językiem powinny swoimi osiągnięciami stać do dyspozycji katechezy, tak aby ona mogła nie tylko opowiedzieć, czy też przekazać, ale przede wszystkim oddać niewypaczoną naukę wiary współczesnym dzieciom, młodzieży, jak i osobom dorosłym²⁰.

4. Komunikacja

Komunikacja wywodzi się od łacińskiego słowa „communicare” i oznacza: udzielać, współuczestniczyć, międzyosobowy proces porozumiewania się. Obejmuje on przekaz informacji oraz samej osoby, która się w tej informacji udziela. Komunikacja dokonuje się przy użyciu odpowiednich środków i form z uwzględnieniem wzajemnego oddziaływania osobowego. Jest uznana za rzeczywistość wielopłaszczyznową i wieloaspektową. Obejmuje bowiem aspekty filozoficzne, psychologiczne, pedagogiczne, socjologiczne, religijne. Charakter komunikacji jest zasadniczo poznawczy i etyczny. Występuje ona zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i społecznym. W aspekcie religijnym komunikacja przyjmuje postać dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Najpełniej ten dialog dokonał się i objawił w osobie Jezusa Chrystusa i dalej realizuje się w Kościele przez liturgię, ewangelizację, duszpasterstwo, misje, katechizację. Komunikacja także dokonuje się z wykorzystaniem środków społecznego przekazu. W teologicznej metodologii komunikacja jest przekazem doktryny i jej źródłem²¹.

W teologii źródeł terminu komunikacja (łac. „communicare, communicatio”) zbliżony jest do słowa „communio”. Wywodzi się od przymiotnika „municus”. Pochodzi on od łacińskiego rzeczownika „minus” i oznacza powinność, obowiązek. „Communicare” może przybierać znaczenie aktywne i wtedy oznacza: czynić, wspólnym, udzielać. Może także przyjąć znaczenie pasywne, oznacza wtedy: być wspólną częścią, tworzyć część.

Jezus Chrystus jest określanym jako „communicator”, to znaczy udzielający zbawienia. Duch Święty jako „communicator” czyli udzielający darów Ojca, który konkretyzuje zbawienie w „communio” to znaczy we wspólnocie łaski. W tej wspólnocie łaski każdy członek to „communicator” Bożych darów, zwłaszcza podczas modlitwy eucharystycznej, w której każdy „communicans” łączy się ze świętymi wszystkich czasów²².

²⁰ Tamże.

²¹ E. KASJANIUK, *Komunikacja*, EK, t. IX (2002), kol. 510.

²² R. SAWA, *Komunikacja w teologii*, EK, t. IX (2002), kol. 517.

Teologiczna interpretacja komunikacji między Bogiem a człowiekiem jest procesem partycypacji i poznania za pośrednictwem słowa, obrazu i świadectwa.

W teologii pastoralnej komunikacja jest formą realizacji misyjnego nakazu Chrystusa. Jest to zatem eklezjotwórcza ewangelizacja, pojęta jako działalność misyjna i katechetyczna. Wśród procesów poznawczych w komunikacji bosko-ludzkiej, przewijającej się w dialogu Boga z człowiekiem wymienia się Biblię jako jeden z podstawowych procesów tejsze komunikacji oraz znaki uwierzytelnione przez cuda.

Jak wspomniano szczytem i pełnią poznawczej komunikacji Boga wobec człowieka pozostaje osoba Jezusa Chrystusa, który jest Logosem i obrazem Boga niewidzialnego, a zarazem pośrednikiem osobowego komunikowania życia Bożego w osobach wierzących w Boga. W Chrystusie Bóg sam siebie komunikuje człowiekowi traktowanemu jako indywiduum i jako członek wspólnoty, do której komunikacja go prowadzi²³.

W teologicznej interpretacji komunikacji mówi się też o komunikowaniu łaski, słowa, obrazu. Jeżeli chodzi o komunikowanie łaski podkreśla się, że zmierza ono do uobecnienia Boga w historii i w osobie ludzkiej. Ponadto komunikowanie łaski to różne formy osobowego spotkania, jakie dokonuje się w spotkaniu ludzkiego „ja” i Boskiego „Ty”. Wprowadza ona w życie Boże. Czyni to zwłaszcza w liturgii i w sakramentach. Jest zrozumiałe, że komunikowanie łaski Boga może się dokonywać także poza sakramentalnie np. w komunii duchowej oraz przez inne dary, które komunikuje Duch Święty człowiekowi. Tak więc od postawy osoby zależy przyjęcie darów łaski, które Bóg komunikuje człowiekowi²⁴.

W komunikowaniu słowa podkreśla się, że wypełnia ono całe posłannictwo Kościoła, które urzeczywistnia się w komunikacji werbalnej Dobrej Nowiny połączonej ze świadectwem wiary. Tak więc depozyt wiary staje się przedmiotem komunikacji. Wśród wielu form jego komunikowania wyróżnia się m.in.: przepowiadanie misyjne, kerygmaticzne, katechetyczne, liturgiczne, w orzekaniu teologicznym²⁵.

Komunikowanie obrazu jest komplementarne z komunikacją słowa. Operuje ono barwą, kształtem, co odnosi się bardziej do sztuki sakralnej. Ponadto komunikowanie obrazem można odnosić do moralnej postawy człowieka jako świadectwa. Kościół zaakceptował współczesne środki audiowizualne. Pozwalają one na komunikowanie orędzia zbawienia za pośrednictwem radia, telewizji, Internetu. Pojawiły się także dokumenty watykańskie, które zachęcają do rozwoju

²³ K. KLAUZA, *Komunikacja*, EK, t. IX (2002), kol. 517.

²⁴ Tamże, kol. 518.

²⁵ Tamże.

różnych form komunikacji duszpasterskiej. Warunki, które określają skuteczność takiej komunikacji wynikają z jej natury. Znaczący to, że może ona zaistnieć tylko w relacjach między podmiotami. Istotnym wymogiem komunikacji jest merytoryczna i formalna adekwatność. Dotyczy to więc osoby komunikującej i przyjmującej komunikat. Ponadto wielość podmiotów komunikacji i ich godność domaga się także zamiany ról pomiędzy nadawcą i odbiorcą. To dokonuje się głównie przez dialog, dyskusję, wymianę poglądów, krytyczne ustosunkowanie się, rozwinięcie treści komunikowanej. To zaś sprawia, że komunikowanie staje się działaniem poznawczym, wartościującym, dynamizującym osobę i społeczność. Ono obejmuje całą osobę ludzką²⁶.

5. Pluralizm „języków” w nowej ewangelizacji

Zapis Dziejów Apostolskich o zesłaniu Ducha Świętego jest tu bardzo poruszający. Ukazuje pragmatykę języka orędzia. Odsłania pluralizm języków. Przez to pomaga usłyszeć pielgrzymom przybyłym na święto w Jerozolimie „wielkie dzieła Boże”. Czytamy w nim m.in.: „zaczęli mówić obcymi językami (...) każdy słyszy swój własny język ojczysty”²⁷.

Przez analogię nowa ewangelizacja winna skorzystać z tej wskazówki dla mówienia do człowieka różnymi językami, tj. słowa mówionego, tekstu pisanego, obrazu, filmu, symboli, gestu, liturgii, teatru, mediów itp.

Odnowiony sposób mówienia może oznaczać głoszenie językiem przystosowanym do nowej mentalności słuchacza. Próbując odczytać myśl papieża Benedykta XVI o odnowionym sposobie przepowiadania, on sam wskazuje na możliwości jakie stwarzają inne formy przekazu Ewangelii. Można próbować uznać, że jest to klucz do nowej ewangelizacji, która w nowej lub odnowionej formule zwraca się do człowieka z przesłaniem Dobrej Nowiny. Chce mówić do niego tak, aby usłyszał i zrozumiał orędzie zbawienia.

Poszukiwanie tych odnowionych sposobów przepowiadania wydaje się być ściśle powiązane z kontekstem w jakim żyje człowiek. Jego rozpoznanie obejmuje także język, którym on się posługuje i go rozumie. Wykorzystanie języka

²⁶ W pojęciu osoby, które jest tłumaczona z języka greckiego jako „prozopon”, „hipostazis”, a w języku łacińskim jako „persona” podkreśla się, że jest ona bytem indywidualno-substancjalnym, rozumnym i wolnym, autonomicznym w swoim istnieniu. Osoba jest obdarzona godnością, zdolna do podejmowania działań moralnych i odpowiedzialna za swoje czyny. Jednocześnie osoba jest podmiotem praw i obowiązków w relacjach społecznych, w pełni realizuje się we wspólnocie i zjednoczeniu z innymi osobami przez miłość. Zob. R. KRAJEWSKI, *Osoba*, EK, t. XIV (2010), kol. 900.

²⁷ Dz. Ap. 2,8.

codziennej mowy dla głoszenia orędzia ewangelicznego staje się koniecznością, gdy poważnie myśli się o dotarciu do słuchacza. Inaczej język może stać się przeszkodą w tym procesie. Może, jak wspomniano wręcz osłabiać moc Bożego słowa.

Stąd tak ważne jest podjęcie prac nad analizą środowiska kulturowego i językowego. Jego opisanie, zdiagnozowanie pod kątem możliwości dotarcia z Ewangelią stanowi podstawę do dalszych działań ewangelizacyjnych.

„Pluralizm języków” można odnieść także do komunikacji medialnej. Obecność Kościoła z orędziem Ewangelii na obszarze współczesnych mediów wpisuje się w działania ewangelizacyjne. Twitter, blog, videoblog, strony internetowe, mail, sms, mms, youtube itp. są przykładem pierwszego kontaktu człowieka z orędziem chrześcijańskim. Odnowiony sposób przepowiadania Ewangelii nie może zatem ich pominąć.

Język słowa i obrazu, który służy w przepowiadaniu Ewangelii niesie także określone niebezpieczeństwa. Chodzi o niezafalszowany przekaz orędzia chrześcijańskiego. Wspomniana już *Catechesi tradendae* zwraca na to szczególną uwagę. Z tym jest problem. Unaocznia go każde nowe tłumaczenie Biblii. Zawsze istnieje ryzyko błędnego przekładu lub nie do końca adekwatnego znaczeniowo. Tym trudniejszą wydaje się być sytuacja, kiedy nowe słowa o nowym znaczeniu lub dotychczasowe słownictwo nabierające innego znaczenia nijak nie przystają do języka religijnego, który jest językiem symbolicznym.

Odpowiedzią winna być nauka języka Biblii. Tak jak w nauce języków obcych konieczne jest podjęcie trudu uczenia się, by móc się porozumiewać z innymi, to Biblii i jej języka również potrzeba się uczyć. Katecheza nie może zrezygnować z nauki rozumienia języka biblijnego, jego wyjaśniania, interpretacji, czy wreszcie podstawowej egzegezy tekstu.

HELENA SŁOTWIŃSKA

KSZTAŁTOWANIE WŁAŚCIWEJ POSTAWY WOBEC ŚMIERCI

Ograniczoność życia jest jednym z najważniejszych wyznaczników ludzkiej egzystencji. „Wszelkie rozważania nad śmiercią człowieka, są ważne z osobistego i społecznego punktu widzenia. Tak było dawniej, tak jest i dzisiaj. Mimo wielu wysiłków, aby zapomnieć o śmierci, współczesny człowiek – świadomie lub podświadomie – musi konfrontować swoją postawę z doświadczeniem własnego i cudzego przemijania, a także ze względnością wszelkiego stworzonego istnienia”¹. Zagadnienie śmierci intryguje ludzi od zarania dziejów, znajduje także swoje odzwierciedlenie we wszystkich religiach świata. Także chrześcijaństwo poświęca mu wiele miejsca i uwagi. Biblia jako Księga życia wytycza chrześcijanom drogę bezpiecznego przejścia przez życie doczesne i prowadzi do osiągnięcia szczęścia wiecznego. Jest ona miejscem dialogu, jaki Bóg prowadzi z człowiekiem. Wśród problemów, które Biblia pomaga rozwiązywać, jest także problem ludzkiej śmierci. Ukazuje prawdę o śmierci, która jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Biblia poucza także, że śmierć, która jest kresem życia ziemskiego człowieka, jest jednocześnie czasem zasługiwania na szczęśliwą wieczność. Ponadto mówi o śmierci, jako drodze do wiecznego życia, zachęcając jednocześnie do przygotowania się na spotkanie z nią.

1. Śmierć – konsekwencją grzechu pierworodnego

Śmierć określana najprościej jako oddzielenie duszy od ciała, stanowi rozciągający się proces, w czasie którego obumierają najpierw tkanki czynnościowo najbardziej wyspecjalizowane i posiadające najwyższy metabolizm, będące równocześnie tkankami najmłodszymi z fizjologicznego punktu widzenia. W procesie tegoż obumierania wyróżnia się kilka etapów: agonię, śmierć kliniczną, śmierć osobniczą i śmierć biologiczną. Należy dodać, że bezpośrednio dostrzegalne oznaki zanikania życia człowieka, takie jak ustanie pracy serca i płuc, świadczą

¹ T. SZANIAWSKI, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*. Przedmowa, J. Makselon, Kraków 1998, s. 7.

jedynie o osiągnięciu przez człowieka granicy życia i śmierci, ale nie dowodzą jej przekroczenia, czyli nie dowodzą faktu śmierci².

„Grzech pierworodny i grzechy śmiertelne, aktualnie są pełną przyczyną śmierci duchowo-moralnej, tzn. zerwania komunii z Bogiem jako źródłem bytu, natomiast nie są przyczyną śmierci fizycznej, cielesnej, która od początku została wpisana w każdy byt stworzony na ziemi, w *każde ciało*; najwyżej grzech pierworodny spowodował dramatyczność, grozę i trwogę, towarzyszące śmierci fizycznej”³.

Biblijną prawdę, że kresem ludzkiego życia jest śmierć, potwierdza nieustanne spotkanie się ze śmiercią, która niejednokrotnie zaskakuje swoim niespodziewanym nadejściem tam, gdzie dopiero rozwijało się życie w całej pełni. Stąd Psalmista przypomina Bogu: „Pamiętaj, jak krótkie jest moje życie” (Ps 89,48). A następnie stawia retoryczne pytanie: „Czy jest ktoś, kto by żył, a nie zaznał śmierci, kto by życie swe wyrwał spod władzy Szeolu”? (Ps 89,49). Krótkość zaś ludzkiego życia, które kończy się śmiercią, porównuje on do westchnienia (Ps 90,9), do snu porannego i do trawy, „co rośnie: rankiem kwitnie i jest zielona, wieczorem więdnie i usycha” (Ps 90,5-6). Mając biblijne podstawy, Katechizm Kościoła Katolickiego poucza: „Śmierć jest kresem życia ziemskiego». Czas jest miarą naszego życia; w jego biegu zmieniamy się i starzejemy. Jak w przypadku wszystkich istot żyjących na ziemi, śmierć jawi się jako normalny koniec życia. Ten aspekt śmierci jest pewnym przynagleniem dla naszego życia: pamięć o naszej śmiertelności służy także jako przypomnienie, że mamy tylko ograniczony czas, by zrealizować nasze życie” (KKK 1007). I dlatego przestrzega Kohelet: „Pamiętaj... na Stwórcę swego w dniach swej młodości... zanim wróci się proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (Koh 12,1.7).

Biblia swój przekaz prawdy o ludzkiej śmiertelności rozpoczyna podając słowa przekleństwa skierowanego przez Boga do pierwszej pary ludzkiej: „prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Obraz fizycznego powrotu człowieka i zwierząt do prochu, z którego został utworzony odgrywają ważną rolę w Biblii. Kohelet stwierdza: „Jest czas rodzenia i czas umierania... W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością. Wszystko idzie na jedno miejsce: powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca” (Koh 3,2. 19-20). Śmierć jest „drogą, którą idą wszyscy” (Joz 23,14; 1 Krl 2,2). Do wszystkich bowiem Bóg wszechmogący i wieczny mówi: „Synowie ludzcy wracajcie” (Ps 90,3).

Śmierć pozbawia człowieka wszelkich nagromadzonych dóbr, ponieważ „kiedy umrze, nic z sobą nie weźmie, a jego zamożność nie pójdzie za nim” (Ps 49,18). „Jak wyszedł z łona swej matki, nagi, tak znowu odejdzie... i nie wyniesie ze swej

² J. WRÓBEL, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Lublin 1999, s. 88-91.

³ Cz. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 178.

pracy niczego, co mógłby w rękę zabrać ze sobą” (Koh 5,14). Stary Testament mimo że kreśli dość ponure obrazy związane ze śmiercią, to jednak mówi także o zwycięstwie nad nią. Pełne nadziei są słowa Psalmisty, który z absolutnym przekonaniem stwierdza: „Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z Szeolu, bo mię zabierze” (Ps 49,16). To samo czyni – wspomniany wyżej – Kohelet, mówi on, że „wróci się proch do ziemi”, ale również dodaje, że duch „powróci do Boga, który go dał” (Koh 12,7). Cała jednak pełnia nadziei na nieśmiertelność ludzką przyszła dopiero w Nowym Testamencie. Tą nadzieją jest dla wszystkich ludzi Jezus Chrystus, który przez swoją śmierć zwyciężył śmierć naszą, a zmartwychwstając przywrócił nam życie wieczne.

Ponieważ „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd” (Hbr 9,27), dlatego śmierć jest tym samym końcem czasu zasługiwania. Na sądzie Bożym bowiem zapada nieodwracalna decyzja o ostatecznym losie człowieka. Czasem decydowania o tym losie, przez zdobywanie zasług był czas pobytu na ziemi. Mówił o tym Chrystus swoim uczniom: „Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie” (Mt 5,12). Pouczając zaś ich o ponownym swoim przyjściu, zapewniał, że wówczas „odda każdemu według jego postępowania” (Mt 6,27), czyli, że jednych nagrodzi, a drugich ukarze⁴. Ponadto, o nagradzaniu „pracowitych” i karaniu „leniwych” mówi również w przypowieści o talentach⁵. Prawdę o możliwości zdobywania zasług u Boga przekazał św. Paweł w swoich Listach. Pisał bowiem, że „każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę” (1 Kor 3,8); „Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali” (1 Kor 9,24); „Kto skąpo sieje, ten skąpo i zbiera, kto zaś hojnie sieje, ten hojnie też zbierać będzie” (2 Kor 9,6). Oprócz tego, podawał siebie, jako przykład do naśladowania w zdobywaniu zasług w ciągu życia doczesnego: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiare ustrzegłem. Na koniec odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2 Tm 4,7-8).

Znając zapewne te lub jeszcze inne teksty biblijne na temat możliwości zasługiwania w czasie ziemskiego życia, nieznanemu autorowi z drugiego wieku przedstawiając niniejszą prawdę posłużył się bardzo wymownym porównaniem: „Jesteśmy oto gliną w rękę garncarza. Garncarz, jeśli sporządzi naczynie, które w jego rękę kruszy się i łamie, wyrabia je na nowo. Kiedy jednak włoży je do ognia, nie może już później zmienić. My również dopóki jesteśmy na tym świecie, całym sercem odwracamy się od wszelkich naszych grzechów popełnionych w ciele, abyśmy wykorzystali

⁴ Por. Mt 25, 34-46.

⁵ Por. Mt 25, 14-29.

dany nam czas na nawrócenie i dostąpił zbawienia od Pana. Po opuszczeniu tego świata nie będziemy już mogli wyznawać naszych win ani się nawracać⁶.

Św. Augustyn, zgłębiając prawdę o danej człowiekowi możliwości zdobywania zasług w czasie pobytu na ziemi, doszedł do wniosku, „że Bóg nagradzając dobre czyny człowieka, nagradza swoje własne dary⁷. Dana bowiem człowiekowi możliwość zasługiwania na życie wieczne jest wyrazem doskonałości dzieła odkupienia, które aż do tego stopnia może odrodzić człowieka z grzechu, iż czyni go współpracownikiem Boga w zapewnieniu sobie szczęścia wiecznego we wspólnocie z Nim. Rzecz oczywista, że w tym zdobywaniu szczęścia wiecznego przez człowieka pierwszą i zasadniczą rolę odgrywa Bóg, który wybawił go z grzechu przez Misterium Paschalne swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Człowiek zaś, który dzięki swojej wierze i sprawiedliwości może zasługiwać na życie wieczne, musi pamiętać, że jego wiara i sprawiedliwość nie jest jego własnością, ale darem otrzymanym od Boga. Bez tego Bożego daru, nikt by nie miał jakiegokolwiek możliwości zasługiwania na niebo⁸.

Rozważaną prawdę, Katechizm Kościoła Katolickiego wyraża następująco: „Śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizował swoje ziemskie życie według zamysłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu. Gdy zakończy się «jeden jedyny bieg naszego ziemskiego życia»⁹, nie wrócimy już do kolejnego życia ziemskiego... Po śmierci nie ma «reinkarnacji»” (KKK 1013).

Śmierć, chociaż jest czymś naturalnym, to jednak – jak uczy Biblia – jest „zapłatą za grzech” (Rz 6,23)¹⁰ i weszła na świat z powodu grzechu człowieka¹¹, jako konsekwencja grzechu¹². Człowiek, z którym Bóg zechciał zawrzeć przymierze, w sposób świadomy i dobrowolny je zerwał. Uznając za bardziej wiarygodnego – aniżeli Bóg – szatana, przeciwstawił się Bogu, chcąc osiągnąć swoje szczęście poza Nim¹³. I wówczas to, co miało dać ludziom szczęście, przyniosło im tragiczną wprost sytuację życiową. Przez zerwanie łączności z Bogiem, nastąpiło u nich: wewnętrzne skłócenie i rozdarcie pierwotnej wzajemnej harmonii ze sobą¹⁴,

⁶ *Homilia autora nieznanego z drugiego wieku, Rozdz. 8,1-9 w: Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego, T. IV, s. 403-404.*

⁷ Cyt za: A. ZUBERBIER, *Zasługa. Słownik Teologiczny*, red. A. Zuberbier, wyd. II, Katowice 1998, s. 670.

⁸ Tamże.

⁹ KK, nr 48.

¹⁰ Por. Rdz 2,17.

¹¹ Por. Rdz 2,17; 3,3.19; Mdr 1,13; Rz 5,12.

¹² Por. Mdr 2, 23-24.

¹³ Por. Rdz 3,1-24.

¹⁴ Por. Rdz 3,10-13. 16.

i ze stworzeniami¹⁵ oraz zagubienie w świecie. Z powodu grzechu człowieka, stworzenie „zostało poddane marności” (Rz 8,20), a śmierć rozpoczęła swoje panowanie i weszła w historię ludzkości¹⁶. Dlatego Bóg zdecydował, że człowiek „wróci do ziemi, z której został wzięty” (Rdz 3,19).

Zgubne skutki grzechu pierwszych rodziców dla całej ludzkości, ukazuje św. Paweł Apostoł: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... Przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami” (Rz 5,12. 19). Bóg jednak w swoim miłosierdziu obdarował największym dobrodziejstwem i to nie tylko Adama i Ewę, ale także całą ludzkość, dając obietnicę zbawienia, którego ma dokonać Potomek niewiasty¹⁷.

Katechizm Kościoła Katolickiego próbuje przybliżyć tę tajemnicę, której nie można w pełni zrozumieć, w jaki sposób grzech pierwszych rodziców przeszedł na wszystkich ludzi. Stwierdza, że „cały rodzaj ludzki jest w Adamie «Sicut unum Corpus unius hominis» – «jak jedno ciało jednego człowieka». Przez tę jedność «rodzaju ludzkiego» wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama, jak wszyscy są objęci sprawiedliwością Chrystusa... Wiemy z Objawienia, że Adam otrzymał świętość i sprawiedliwość pierwotną nie dla siebie, ale dla całej natury ludzkiej; ulegając kusicielowi, Adam i Ewa popełnili grzech osobisty, ale ten grzech dotyka natury ludzkiej, którą będą przekazywać w stanie upadku. Grzech będzie przekazywany całej ludzkości przez zrodzenie, to znaczy przez przekazywanie natury ludzkiej pozbawionej pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Dlatego grzech pierworodny jest nazywany «grzechem» w sposób analogiczny; jest grzechem «zaciągniętym», a nie popełnionym, jest stanem, a nie aktem” (KKK 404).

2. Los człowieka po śmierci

Przy zgłębianiu prawdy o losie człowieka po śmierci – oprócz wielu innych ważnych zagadnień – należy najpierw uwzględnić złożoność człowieka z elementu duchowego oraz materialnego, czyli z ciała i duszy¹⁸. W języku Biblii ciało ma dość często znaczenie moralnie – pejoratywne i wskazuje na słabość etyczną człowieka¹⁹,

¹⁵ Por. Rdz 3,17.19.

¹⁶ Por. Rz 5,12.

¹⁷ J. HOMERSKI, *Sprawiedliwość – miłość – miłosierdzie*, w: *Dives in misericordia*. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek – M. Jaworski, Kraków 1981, s. 92.

¹⁸ Zob. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 41-45.

¹⁹ M. FILIPIAK, *Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 40-43.

na to, co jest grzeszne w jego życiu²⁰. Ciało człowieka posiada bardzo ścisły związek z całym światem materialnym, jest jego częścią, ale posiada w nim jednak miejsce uprzywilejowane ponieważ tkwi w samym sercu tego świata. Jest z nim bowiem powiązanie różnymi procesami życia: odżywianiem się, pracą na utrzymanie, rozwojem gospodarki, techniki itp. Ten związek wskazuje, że „cały świat jest jakby przedłużeniem ciała ludzkiego i w ten sposób staje się naszym wspólnym ciałem”²¹.

Drugim podstawowym elementem istoty, którą jest człowiek – oprócz ciała – jest dusza. I chociaż nieustannie podejmowane są próby przesuwania akcentów albo na samo ciało człowieka, albo na jego ducha, albo na ich rozdział, albo na ich nierozdzielność, to jednak ciągle utrzymuje się prawie powszechnie schemat najprostszy, taki jaki podaje Biblia: „i wróci się proch (ciało ludzkie) do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał” (Koh 12,7). Kiedy mówimy o duszy ludzkiej, to nie można zapomnieć o jej powiązaniu z tym Duchem Bożym rozciągającym się nad całym światem stworzonym²².

Człowiek – istota złożona z ciała i duszy – najbardziej przeżywa swoją złożoność w obliczu śmierci. Ten tragizm człowieka sprawiają nie tylko przeżywane wówczas cierpienia i postępujący rozkład ciała, ale przede wszystkim lęk przed unicestwieniem na zawsze, przed totalną zagładą i ostatecznym końcem. Powstaje bunt przeciwko śmierci i pragnienie dalszego życia²³. „Śmierć tkwi w życiu, w gąszczu jego rzeczywistości. Życie zawiera śmierć, a śmierć zawiera życie. Umieramy dzień po dniu, ponieważ z każdą chwilą życie z nas ucieka. W życiu człowieka ważne jest to, by zdawał sobie sprawę, że z każdą chwilą staje się starszy, a tym samym bliżej jest śmierci. Śmierć nie ma sensu jedynie dla tych, dla których bezsensowne wydaje się również życie. Nie umieć umrzeć, to znaczy nie umieć żyć”²⁴. W tym momencie, przed przekroczeniem tego progu rozdzielającego doczesność od wieczności, wielką pomocą dla człowieka jest Biblia, która opisem stworzenia człowieka, przypomina mu, że oprócz ciała, które słabnie i umiera, ma nieśmiertelną duszę, że Bóg po ulepieniu „człowieka z prochu ziemi... tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). O istnieniu nieśmiertelnej duszy świadczy także dany człowiekowi nakaz miłowania Boga „z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swoich sił” (Pwt 6,5). Duszę ludzką wyraźnie wskazuje również Jezus Chrystus, dając podobny nakaz, aby człowiek miłował Boga „całym

²⁰ Por. Ez 16, 26; 23, 20; Ga 5,16-17; Rz 7, 23.

²¹ K. GÓŹDŹ, *Problem antropologii religijnej*, w: *Misterium człowieka*, red. Cz. S. Bartnik, Lublin 2004, s. 34.

²² Por. Rdz 1, 2.

²³ Por. KDK, nr 18.

²⁴ T. SZANIAWSKI, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, dz. cyt., s. 23.

swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,30). Zapewnienie o ludzkiej nieśmiertelności przekazują także inne teksty Pisma Świętego, jak na przykład: „Czy żyjemy, czy umieramy, należymy do Pana” (Rz 14,8); „Mamy w niebie trwałe mieszkanie” (2 Kor 5,1); „Zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,17); „Ujrzymy Boga takim, jakim jest” (1 J 3,2); „Wierzę, że będę oglądał dobra Pana w krainie żyjących” (Ps 27,13); „Chociażbym przechodził przez ciemną dolinę śmierci, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,4); „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego i weźcie w posiadanie przygotowane dla was królestwo” (Mt 25,34); „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 24,43); „W ręce Twoje, Panie, powierzam ducha mego” (Ps 31,6a)²⁵.

To zapewnienie o swoim dalszym życiu po śmierci, przyniesie człowiekowi pełną radość dopiero wtedy, jeżeli wyrok sądu Bożego nad nim będzie pozytywny. Prawdę, że zaraz po śmierci człowieka nastąpi zapłata stosownie do jego czynów i wyznawanej wiary, głosi Chrystus w przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu²⁶, a także zapewniając skruszonego łotra o jego przejściu po śmierci do raju²⁷. O zapłacie po śmierci pouczał także św. Paweł Apostoł w swoim Liście do Koryntian: „Wszyscy... musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5,10). Tą zapłatą jest: oczyszczenie w czyścicu, albo wejście do szczęścia nieba, względnie potępienie na wieki²⁸. Ci, którzy wchodzą do nieba, widzą Boga „takim, jakim jest” (1 J 3,2), twarzą w twarz²⁹. Tajemnicę komunii mieszkańców nieba z Bogiem i pomiędzy sobą przedstawia Pismo Święte w obrazach: życie, światło, pokój, uczta weselna, wino królestwa, dom Ojca, raj, niebieskie Jeruzalem. Przybliża nimi „To, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Nauczanie o czyścicu potwierdza istniejąca już w czasach Starego Testamentu praktyka modlitw za zmarłych³⁰. Również Kościół – w oparciu o fundamenty biblijne – od samego początku czcił pamięć zmarłych, ofiarując im pomoc – do osiągnięcia nieba – w formie modlitwy, jałmużny, dzieł pokutnych, odpustów, a zwłaszcza ofiarę Eucharystyczną. Podobnie – opierając się na tekstach biblijnych³¹ – Kościół także głosi prawdę o istnieniu piekła i jego wieczności³².

²⁵ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1978, nr 191.

²⁶ Zob. Łk 16,19-31.

²⁷ Por. Łk 23, 43.

²⁸ Por. KKK, nr 1022.

²⁹ Por. 1 Kor 13, 12; Ap 22, 4.

³⁰ Por. 2 Mch 12, 43-44. 45.

³¹ Por. Mt 5, 22. 29; 10, 28; 13, 41-42. 50; 25, 41; Mk 9, 43-48; 1 J 3,14-15.

³² Por. KKK, nr 1035.

3. Śmierć – początkiem życia z Bogiem w całej pełni

Śmierć, to etap końcowy na drodze – rozpoczynającego się od dnia urodzenia – fizycznego umierania. Droga ta jednak staje się jednocześnie dla człowieka, od momentu jego chrztu, drogą prowadzącą do zmartwychwstania i do życia już w całej pełni z Bogiem i dla Boga. Sakrament chrztu bowiem jest początkiem umierania z Chrystusem, aby z Nim, po śmierci fizycznej zmartwychwstać i zjednoczyć się z Nim na wieczne życie.

Prawdę o konieczności umierania z Chrystusem, aby z Nim zmartwychwstać, ukazał św. Paweł Apostoł. Przedstawiając w Liście do Rzymian, chrzest jako umieranie dla grzechu, pisał: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeśli bowiem przez śmierć podobną, do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała, dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu. Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy...” (Rz 6,3-8)³³.

Życie chrześcijanina, począwszy od jego chrztu – jak poucza w niniejszym Liście Apostoł – jest złączone ze śmiercią Chrystusa. Chrzest bowiem zanurza w Chrystusa, a mówiąc ściślej, w Jego śmierć, pogrzeb i zmartwychwstanie. Chrzest jest współumieraniem z Chrystusem, dzięki temu ochrzczony zrasta się z Chrystusem w jedno³⁴ (winny krzew i latorośle). Tę samą jedność sprawia wspólne z Chrystusem zmartwychwstanie. Dokonuje się zatem u człowieka ochrzczonego wówczas istotna zmiana w jego osobowości. Z tą zmianą związany jest postulat praktykowania odpowiedniej moralności chrześcijańskiej. Podczas chrztu, „stary człowiek”³⁵ (ten sprzed chrztu), popełniający grzechy, został ukrzyżowany, dzięki czemu rodzący się w tym chrzcie „człowiek nowy” – chrześcijanin, został uwolniony od grzechów. I tym samym został on zjednoczony z Chrystusem w Jego akcie zbawczym – w Misterium Paschalnym – w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Zostaje pogrzebany z Chrystusem w tym celu, aby

³³ Zob. S. C. NAPIÓRKOWSKI, *Wymiar eschatologiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 103-114.

³⁴ Por. J 15, 1-6.

³⁵ Por. Kol 3, 9; Ef 4, 17-19.

razem z Nim zmartwychwstać i tym samym uczestniczyć w Jego nowym życiu, w Jego chwale, królestwie i dziedzictwie³⁶.

Symbolika chrztu przez zanurzenie poucza, że woda, do której wstępuje człowiek mający przyjąć chrzest, jest symbolem śmierci i grobu Jezusa, a wyjście z wody, to obraz Jego Zmartwychwstania. Należy zauważyć, że umieranie człowieka w sakramencie chrztu jest tylko do pewnego stopnia powtórzeniem aktu śmierci krzyżowej Chrystusa. W przypadku bowiem Chrystusa, śmierć była końcem Jego ziemskiego, niewinnego, bezgrzesznego życia. W każdym zaś sakramencie chrztu ma miejsce umieranie starego człowieka, czyli – inaczej mówiąc – jest to koniec życia grzesznego. Pogrzebanie z Chrystusem prowadzi do zmartwychwstania z Nim i daje prawo do otrzymania jako dziedzictwa życia wiecznego. Jednak skorzystanie – w całej pełni – z prawa do dziedziczenia w Królestwie Bożym, będzie możliwe dopiero wówczas, jeżeli rzeczywiście i całkowicie umrze w każdym ochrzczonym „stary człowiek”. W Chrystusowej śmierci na krzyżu, która była wydarzeniem historycznym i jednorazowym, wszyscy chrześcijanie zostali niejako zamknięci³⁷, podobnie jak wcześniej wszystkich dotknęła śmierć Adama. „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,22)³⁸.

Apostoł w omawianym tekście mówiąc o ukrzyżowaniu i o śmierci nadaje tym wyrażeniom treść nie tylko etyczną, ale i ontologiczną, wobec czego przemiana – dokonująca się w chrzcie – „starego człowieka” w „człowieka nowego” – powinna być przemianą całkowitą, przemianą całego człowieka, także jego sposobu myślenia, a nie tylko jego religijnych praktyk zewnętrznych³⁹. Postępowanie godne chrześcijanina jest bowiem tylko konsekwencją i zewnętrznym znakiem zasadniczej przemiany dokonanej u chrześcijanina podczas jego wspólnej śmierci z Chrystusem. Należy jeszcze pamiętać, że – dokonująca się w chrzcie świętym – śmierć „starego człowieka”, nie powoduje zniszczenia ciała, ale niszczy grzech, czyli jest śmiercią grzechu⁴⁰. I dlatego ta śmierć zadana grzechowi, zakorzenionemu w sercu człowieka, domaga się zniszczenia siedliska grzechu, czyli przemiany ludzkiego serca, wraz z którą idzie przemiana myślenia i postępowania. Taka zaś przemiana, stanowi istotę pokuty.

³⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępem i komentarzami*, red. M. Peter (Stary Testament); M. Wolniewicz (Nowy Testament), t. 4: Nowy Testament. Poznań 1994, s. 364.

³⁷ Por. 2 Kor 5, 14-15: „Albowiem miłość Chrystusa przynagla nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł (Chrystus) po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał”.

³⁸ *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. VI, cz. 1; *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, oprac. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1978, s. 144-145.

³⁹ A. J. NOWAK, *Nowy człowiek*, Rybnik 2002, s. 11-69.

⁴⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 4, dz. cyt., s. 364.

W Pierwszym Liście do Tesaloniczan, Apostoł Paweł, słowami pełnymi nadziei, pouczał swoich adresatów: „Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei. Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim” (1 Tes 4,13-14). Podejmuje temat paruzji nie tylko dlatego, że Tesaloniczanie oczekują od niego odpowiednich wyjaśnień w tej dziedzinie, ale przede wszystkim kieruje się przeświadczeniem, że chodzi tu o prawdę bardzo ważną dla każdego człowieka wierzącego, która ma wpływ na jego życiową postawę. Konkretnie chodzi o los tych, którzy umarli nie doczekawszy paruzji. Apostoł zapewnia swoich adresatów, iż skoro jest pewne, „że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał”, to tak samo jest pewne o zmartwychwstaniu tych, „którzy umarli w Jezusie”. Należy zauważyć, że tę pewność o zmartwychwstaniu z Chrystusem, św. Paweł odnosi jedynie do tych chrześcijan, którzy uwierzyli w Jezusa, w łączności z Nim żyją oraz przez Niego i w Nim umierają. To właśnie tych ludzi Bóg przyprowadzi z Jezusem, w dniu paruzji, aby dać im udział w Jego chwale⁴¹.

Święty Paweł, nadzieją na swoje zmartwychwstanie z Chrystusem, dzieli się z Filipianami. Jednocześnie wykazuje im, że jego nadzieja jest oparta na solidnych fundamentach, ponieważ w jego życiu, Chrystus stanowił największą wartość. Pisze bowiem w Liście: „Dla Niego wyzułem się z wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze – przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 3,8-11). Apostoł podał Filipianom siebie za przykład ilustrujący możliwość osiągnięcia największego zysku, jakim jest zmartwychwstanie z Chrystusem, aby w ten sposób skłonić ich do trwania przy Chrystusie⁴².

Śmierć zatem, będąc karą za grzech, może być naprawdę drogą do zmartwychwstania z Chrystusem⁴³. Tą drogą zdążają ci, którzy „umierają z Chrystusem”, czyli w łasce Chrystusa⁴⁴. Ci mogą powtórzyć za św. Pawłem „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1,21). Jest tak ponieważ: „Jeżeliśmy

⁴¹ *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, t. IX; *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, oprac. J. Stepien, Poznań–Warszawa 1979, s. 188-189.

⁴² *Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. E. Dąbrowski, t. VIII; *Listy więzienne (Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan)*. *Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, oprac. A. Jankowski, Poznań 1962 s. 150-154.

⁴³ Cz. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna*, dz. cyt., s. 175.

⁴⁴ Por. KKK, nr 1006.

bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy” (2 Tm 2,1)⁴⁵. Nic zatem dziwnego, że św. Teresa od Dzieciątka Jezus, żyjąc w łasce Chrystusa i będąc całkowicie z Nim zjednoczona, uważała śmierć jedynie za przejście w nowe życie, stwierdzając: „Ja nie umieram, ja wchodzę w życie”⁴⁶. A św. Ignacy Antiocheński pisał: „Wolę umrzeć w (eis) Chrystusie Jezusie, niż panować nad całą ziemią. Szukam Tego, który za nas umarł; pragnę Tego, który dla nas zmartwychwstał. I oto bliskie jest moje narodzenie... Pozwólcie chłonąć światło nieskalane. Gdy je osiągnę będę pełnym człowiekiem”⁴⁷.

Należy dodać, że życie wieczne, które w całej pełni chrześcijanin osiągnie po śmierci, rozpoczyna się już tutaj na ziemi, po przyjęciu chrztu świętego. Wówczas człowiek staje się mieszkaniem Trójcy Świętej. O posiadaniu przez chrześcijanina życia wiecznego już w czasie jego pobytu na ziemi, mówi Chrystus w *Mowie eucharystycznej*: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Ponadto uczestnictwo w liturgii daje możliwość kontaktu z rzeczywistością nadprzyrodzoną, a nawet przenosi go w wieczność, ponieważ „Liturgia ziemską daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej, odprawianej w mieście świętym Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy, gdzie Chrystus siedzi po prawicy Bożej jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku. W liturgii ziemskiej ze wszystkimi zastępami duchów niebieskich wyśpiewujemy Panu hymn chwały; wspominając ze czcią świętych, mamy nadzieję uczestnictwa we wspólnocie z nimi; oczekujemy jako Zbawiciela Pana naszego, Jezusa Chrystusa, aż się ukaze jako Ten, który jest życiem naszym, a my z Nim razem pojawimy się w chwale” (KKK 1090). To właśnie w czasie sprawowania Eucharystii głosimy „śmierć Chrystusa, wyznajemy Jego zmartwychwstanie i oczekujemy Jego przyjścia w chwale”⁴⁸. Sakramentalne spotkanie człowieka z Chrystusem w Komunii Świętej rzutuje na jego przyszłość, czyli Komunia Święta ma wymiar eschatologiczny⁴⁹.

Paschalny wymiar śmierci – oprócz Eucharystii – ukazuje przede wszystkim pogrzeb chrześcijański. „W obrzędach pogrzebowych swoich dzieci Kościoł obchodzi z wiarą paschalne misterium Chrystusa i modli się, aby ci, którzy przez chrzest zostali wszczepieni przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, z Nim przeszli przez śmierć do życia”⁵⁰.

⁴⁵ Zob. KKK, nr 1010.

⁴⁶ ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, *Novissima verba*. Cyt. za: KKK, nr 1011.

⁴⁷ ŚW. IGNACY ANIOCHEŃSKI, *Epistola ad Romanos*, 6,1-2. Cyt. za: KKK, nr 1010.

⁴⁸ *Mszal rzymski dla diecezji polskich. Aklamacja po podniesieniu*, Poznań 1986.

⁴⁹ Zob. W. GŁOWA, *Eucharystia. Msza Święta i kult Tajemnicy Eucharystycznej poza Mszą Świętą*, Przemysł 1997, s. 265-266.

⁵⁰ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* Katowice 1977, s. 9.

Prawdziwym fundamentem zaś dla tak rozumianej wizji śmierci chrześcijańskiej są obrzędy, znaki, symbole i teksty liturgiczne sakramentu chrztu świętego. Ten sakrament, który jest pierwszym z sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego i bramą dla innych sakramentów – jak już wspomniano wcześniej – upodabnia do Chrystusa w Jego śmierci i czyni ochrzczonego „jedno” z Chrystusem. Nie dziwi zatem fakt, że w Obrzędach chrztu znalazło się czytanie, które mówi o tej jedności ochrzczonego z Chrystusem w Jego śmierci i w zmartwychwstaniu⁵¹. To podobieństwo do Chrystusa osiągnięte w czasie chrztu jest darem i zadaniem, jest zatem talentem, który należy pomnażać. I dlatego w jednej z formuł błogosławieństwa końcowego znajduje się prośba, aby nowo ochrzczone dzieci „osiągnęły pełne podobieństwo do Chrystusa”⁵². Stąd oczywisty wniosek, że „umieranie z Chrystusem”, rozpoczynające się w momencie chrztu, jest procesem, który trwa przez całe życie.

4. Konieczność przygotowania się do śmierci

Całe życie chrześcijanina jest przygotowywaniem się do szczęśliwej śmierci: „sicut vita, mors est ita” – „jakie życie, taka śmierć”. Dlatego należy przeżywać je od samego początku z myślą o jego końcu i konieczności rozliczenia się przed Bogiem: „Qidquid agis, prudenter agas et respice finem” – „cokolwiek czynisz, czynń roztropnie i patrz na koniec”.

Czas pielgrzymowania daje wiele możliwości, aby uczynić swoje odejście z tego świata dniem szczęśliwym. Ludzie wierzący nie boją się śmierci „bowiem wierzą w życie pozagrobowe i mają świadomość swojej niedoskonałości. Fakt śmierci nie przeszkadza im optymistycznie patrzeć na życie, a nawet umożliwia dostrzeganie w niej pewnych życiowych wartości. Śmierć nie przekreśla myśli, dążeń i planów człowieka, bo jest zjednoczeniem z Bogiem”⁵³. W przygotowywaniu się do szczęśliwej śmierci ważną rolę odgrywa przede wszystkim uczestnictwo w Eucharystii i życie sakramentalne. Kościół w oparciu o teksty biblijne poucza, że „szczególnie w boskiej Ofierze Eucharystycznej, dokonuje się dzieło naszego odkupienia (KL 2). Chcąc jednak z tego skorzystać, należy się zatroszczyć o właściwe uczestnictwo we Mszy Świętej, a mianowicie o uczestnictwo: czynne (KL 11, 14, 19, 21, 26, 27, 30, 42, 48, 50, 79, 113, 114, 121), pełne (KL 14, 21, 41), świadome (KL 11, 14, 48, 79), łatwe (KL 79), pobożne (KL 48, 50), owocne (KL 11), zewnętrzne i wewnętrzne (KL 19), odpowiadające wspólnocie (KL 21), pełne zaangażowania (KL 17)

⁵¹ *Obrzędy Chrztu Dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1994, nr 210.

⁵² Tamże, nr 70 B.

⁵³ T. SZANIAWSKI, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, dz. cyt., s. 108. Autor wymienia oprócz typu religijnego, także inne typy postaw wobec śmierci np. ambiwalentny, spokojny, unikowy, przerażony.

i doskonale (KL 55). „Kościół... bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jako obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez Słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (KL 48). Chrześcijanin, który według niniejszych wymagań uczestniczy w Eucharystii, może za św. Pawłem powiedzieć: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,19-20). A sprawdzianem autentyczności tych słów będzie jego postawa w stosunku do bliźnich, zgodnie z nauczaniem Chrystusa: „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40)⁵⁴. Znakiem oddania siebie Bogu, w życiu codziennym jest ciągła gotowość na pełnienie Jego woli, a szczególnie tej, która objawia się w testamencie Chrystusa: „Przykazanie nowe daję wam, abyscie się wzajemnie miłowali, tak, jak Ja was umiłowałem” (J 13,34). Ponadto warto pamiętać, że Chrystus wprost zabronił przychodzić do ołtarza z darem dla Boga tym wszystkim, którzy są skłóceny z bliźnimi⁵⁵. Bez wewnętrznej gotowości na to, by „stać się wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9,19), Eucharystia nie przyniesie pełnych owoców.

Oprócz Eucharystii, drugim sakramentem, w którym człowiek może spotykać się z Chrystusem, a przez to przygotowywać się na śmierć szczęśliwą, jest sakrament pokuty i pojednania. Jest on nazywany sakramentem nawrócenia, ponieważ urzeczywistnia w sposób sakramentalny wezwanie Jezusa do nawrócenia⁵⁶, drogę powrotu do Ojca⁵⁷, od którego człowiek oddalił się przez grzech⁵⁸. Żyjąc na ziemi, wśród różnych doświadczeń, otrzymane na chrzcie życie Boże, przechowywane „w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7), może ulec osłabieniu, a nawet można je utracić przez grzech ciężki. Jezus Chrystus, który odpuścił grzechy paralytykowi i przywrócił mu zdrowie ciała⁵⁹, chciał, by Kościół mocą Ducha Świętego kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i zbawiania. Po swoim Zmartwychwstaniu, gdy ukazał się Apostołom zgromadzonym we Wieczerniku, najpierw uwiarygodnił się wobec nich, pokazując im „ręce i bok” – namacalne dowody przebytej męki, a następnie rzekł: „«Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał,

⁵⁴ Por. 1 J 4,20-21.

⁵⁵ Por. Mt 5,23-24.

⁵⁶ Por. Mk 1,15.

⁵⁷ Por. Łk 15,18.

⁵⁸ Zob. KKK, nr 1423.

⁵⁹ Por. Mk 2,1-12.

tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20,21-23).

Człowiek żyjący w stanie łaski uświęcającej, czyli w zjednoczeniu z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, to człowiek oczekujący na pełne spotkanie ze swoim Zbawicielem. Tym samym jest on należycie przygotowany na śmierć szczęśliwą. O człowieku, który otrzymał dar łaski uświęcającej, św. Paweł mówi, że został usprawiedliwiony⁶⁰. Warunkiem usprawiedliwienia jest uwierzenie w Jezusa Chrystusa⁶¹. Ta wiara, to przyjęcie słowa Bożego⁶², które wzywa do nawrócenia polegającego na przemianie serca⁶³, a także przyjęcie chrztu, jako uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁶⁴. Człowiek żyjący w stanie łaski uświęcającej, czyli usprawiedliwiony, to ten, który został rzeczywiście wyzwolony z grzechów⁶⁵ i stał się mieszkaniem Ducha Świętego⁶⁶. Pozostawanie w tym trwałym stanie łączności z Bogiem jest jednak możliwe tylko dzięki Jezusowi Chrystusowi⁶⁷. Prawda ta ukazana jest w obrazie łączności istniejącej pomiędzy winnym krzewem i jego latoroślą⁶⁸ oraz łączności poszczególnych członków jednego ciała z jego głową⁶⁹.

Zjednoczenie z Jezusem Chrystusem sprawia, że człowiek staje się przybranym dzieckiem Bożym⁷⁰, „nowym stworzeniem”⁷¹, co dokonuje się przez wewnętrzną przemianę jego istoty⁷². A sprawcą tej przemiany jest Duch Święty, który w nim mieszka i działa⁷³, a którego otrzymuje dzięki Chrystusowi. Należy dodać, że oprócz Ducha Świętego, również pozostałe Osoby Boskie, czyli Osoba Boga Ojca i Syna Bożego⁷⁴ także zamieszkują w człowieku, czyli jest on zjednoczony z całą Trójcą Świętą. Zatem jest „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4).

Należy również podkreślić, że łaska uczynkowa prowadzi do nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem. Jest ona rozumiana jako „nadprzyrodzone oddziaływanie

⁶⁰ Por. Rz 3,24.

⁶¹ Por. Rz 3,22.28; 5,1-2.

⁶² Por. Rz 10,17.

⁶³ Por. Mt 4,17; Mk 1,15.

⁶⁴ Por. Rz 6,3 n.; Kol 2,12.

⁶⁵ Por. 1 Kor 6,11.

⁶⁶ Por. 1 Kor 3,16 n.; 6,19.

⁶⁷ Por. J 14,6.

⁶⁸ Zob. J 15,4-6.

⁶⁹ Zob. 1 Kor 12,27; Ef 4,15.

⁷⁰ Por. Ga 4,4.

⁷¹ Por. 2 Kor 5,17; Ga 6,15.

⁷² Por. 1 J 3,1.

⁷³ Por. Rz 8,14-16; Ga 4,6-7.

⁷⁴ Por. J 14,23.

Boga określone jako «oświecenie umysłu» oraz «poruszenie woli» skłaniające człowieka, ale go nie przymuszające do uwierzenia Bogu, odrzucenia grzechu i podjęcia czynów miłości, upodabniających człowieka moralnie do samego Boga⁷⁵.

Dobłą pomocą do przygotowywania się na śmierć szczęśliwą, jest także pamięć o przemijaniu, do czego nawołuje Pismo Święte. Życie człowieka jest bezcennym Bożym darem, ewangelicznym talentem, który należy pomnożyć⁷⁶. A dzieje się to przez upodabnianie się do Chrystusa w Jego śmierci, w nieustannej gotowości na pełnienie woli Bożej. „Panie, Ty dla nas byłeś ucieczką z pokolenia na pokolenie... naucz nas liczyć dni nasze, byśmy zdobyli mądrość serca” (Ps 90,1.12).

Przygotowanie się do śmierci jest również ważne z tego powodu, że nie znamy jej ani dnia, ani godziny. Chrystus poucza, że śmierć, a wraz z nią sąd Boży, przychodzi niespodziewanie jak złodziej⁷⁷. Mówi o tym także Chrystus powołując się na swoje przyjście: „Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociężałe wskutek obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie przyszedł na was zniemacka, jak potrzask... Czuwajcie więc i módlcie się w każdym czasie, abyście mogli uniknąć tego wszystkiego, co ma nastąpić, i stanąć przed Synem Człowieczym” (Łk 21,34-36). Stąd oczywista konieczność modlitewnego czuwania. Do takiego czuwania, połączonego z dziękczynieniem, wzywa św. Paweł, w Liście do Kolosan: „Trwajcie gorliwie na modlitwie, czuwając na niej wśród dziękczynienia” (Kol 4,2).

Liturgiczną modlitwą, która doskonale przygotowuje wiernych do szczęśliwej śmierci jest „Modlitwa na zakończenie dnia czyli Kompletu”⁷⁸. Modlitwa ta jest rozmową z Bogiem człowieka mającego serce „skruszone i upokorzone”, ale także serce pełne ufności, wiary, nadziei i miłości. Z psalmów wykorzystanych w Kompletu, na szczególną uwagę zasługuje przede wszystkim Ps 31,2-6, w którym znajdują się słowa wypowiedziane przez Chrystusa umierającego na krzyżu: „W ręce Twoje (Ojcie) powierzam ducha mego” (por. Łk 23,46). Po tych słowach Jezus Chrystus skonał, oddał swoje życie Bogu Ojcu w miłości i w posłuszeństwie. Wypowiedzenie tych słów przez udającego się na spoczynek przypomina mu, że kładąc się spać ma być gotowy na spotkanie z Bogiem. Kantyk ewangeliczny „Teraz, o Panie, pozwól odejść...” (Łk 2,29-32), odmawiany refleksyjnie, jest aktem przyjęcia śmierci. Kojarzenie nocy ze śmiercią sprawia, że prośby modlitw końcowych dotyczą także życia wiecznego. Tak jest w poniedziałek, kiedy to prosimy, „aby ziarno dzisiejszej naszej pracy, wydało plon w wieczności”.

⁷⁵ A. SANTORSKI, *Łaska uczynkowa. Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 472.

⁷⁶ Zob. Mt 25,14-30.

⁷⁷ Por. Mt 24,42-44.

⁷⁸ Zob. W. GŁOWA, *Modlitwa liturgiczna. Liturgia godzin*, Przemysł 1996, s. 210-217.

Także w piątek, po wstępnym powołaniu się na śmierć Chrystusa i Jego złożenie w grobie, jest prośba do Boga, aby pomógł swoim wyznawcom tak wiernie upodobnić się do Pana, „abyśmy mogli razem z Nim powstać do nowego życia”. Po modlitwie końcowej dodaje się zawsze błogosławieństwo: „Noc spokojną i śmierć szczęśliwą niech nam da Bóg wszechmogący, Ojciec i Syn, i Duch Święty” (OWLG 91).

Oprócz modlitw, w przygotowaniu do gotowości na śmierć pomaga spełnianie dobrych uczynków. Każde bowiem dobro, choćby najmniejsze przybliża człowieka do Boga, który jest samym Dobrem i Źródłem wszelkiego dobra. O konieczności dobrych uczynków, które są prawdziwym skarbem nagromadzonym w niebie, poucza Jezus Chrystus w przypowieści o pewnym zamożnym człowieku, któremu dobrze obrodziło pole⁷⁹. Człowiek ten gromadził dobra materialne, ale nie gromadził niczego dla swego życia wiecznego. Dlatego został skarcony przez Boga: „Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował?” (Łk 12,19-20). Chrystus kończy tę przypowieść wnioskiem: „Tak dzieje się z każdym, kto skarby gromadzi dla siebie, a nie jest bogaty przed Bogiem” (Łk 12,21). Również w przypowieści o bogaczu i Łazarzu⁸⁰ Chrystus, daje pouczenie o konieczności przygotowywania się na śmierć i na sąd Boży przez spełnianie dobrych uczynków. Idealnym przykładem przygotowywania się na śmierć szczęśliwą jest „życie pierwotnego Kościoła”⁸¹ – życie wypełnione słuchaniem słowa Bożego, modlitwą, uczestnictwem w Eucharystii i spełnianiem dobrych uczynków.

Podsumowując należy stwierdzić, że „choć śmierć, jako fakt ludzkiego życia, jest zjawiskiem nieuchronnym, to jednak człowiek w wolnym wyborze może zająć wobec niej określoną postawę. Dlatego zjawisko śmierci należy do tych zagadnień ludzkiej egzystencji, wobec których człowiek nie przechodzi obojętnie. Postawa wobec śmierci jest pewną stałą predyspozycją wielorako uwarunkowaną a więc zależy ona od wielu czynników, głównie od koncepcji życia, hierarchii wartości i cech osobowościowych⁸². Żyjemy w epoce, w której poruszanie zagadnienia śmierci jest niemal zakazane, wyparte ze świadomości. Kult ciała dominuje we wszystkich możliwych sferach życia społecznego. Dlatego niezmiernie ważnym problemem jest kształtowanie szczególnie u dzieci i młodzieży właściwych postaw wobec nieuchronnego zjawiska jakim jest ludzka śmierć.

⁷⁹ Zob. Łk 12,16-21.

⁸⁰ Zob. Bogacz i ubogi Łazarz: Łk 16,19-31.

⁸¹ Zob. Łk 2,42-47.

⁸² T. SZANIAWSKI, *Typy postaw wobec śmierci a osobowość*, dz. cyt., s. 175.