

KS. MARIAN JAKUBIEC

PROBLEM INTEGRALNOŚCI KATECHEZY

Brak integralności katechezy należy od kilku dziesięcioleci do najbardziej istotnych problemów teologii praktycznej i duszpasterstwa. Zjawisko to znajduje także swoje odzwierciedlenie w licznych papieskich wypowiedziach i dokumentach Stolicy Apostolskiej. Papież Jan Paweł II na audiencji generalnej w dniu 16 stycznia 1985 roku powiedział: „To jest pierwsze wymaganie, mianowicie konieczność katechezy całościowej, integralnej i systematycznej”¹. Również wiele znacząca, a przy tym może dla wielu zaskakująca, jest wypowiedź zawarta w *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, opublikowanej w dniu 3 września 1984 przez Kongregację Nauki Wiary: „[...] pasterze winni czuwać nad jakością i treścią katechezy oraz nad formacją, która zawsze winna ukazywać orędzie zbawienia w formie integralnej, a imperatyw prawdziwego wyzwolenia człowieka w ramach tego integralnego orędzia”². Jak z tego wynika, z integralnością katechezy wiąże się cały szereg zagadnień niezwykle istotnych dla życia Kościoła. Zważywszy przy tym, że problem ten występował już z całą ostrością na Synodzie Biskupów w roku 1977 i znalazł swoje odzwierciedlenie w późniejszych dokumentach kościelnych, między innymi w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*, nie można przejść nad nim do porządku dziennego także i w polskiej katechezie³.

Nie znaczy to, że sprawy te są nam całkowicie obce i nowe. Integralność katechezy była już u nas omawiana na różnych spotkaniach i zjazdach wykładowców katechetyki. Są także publikacje na ten temat⁴. Niemniej jednak droga do jakichś ostatecznych rozwiązań w tej dziedzinie wydaje się być jeszcze bardzo **daleka**, między innymi dlatego, że przez integralność katechezy rozumie się nie zawsze to samo. I tak na przykład ci, co piszą o jednolitości oddziaływań religijno-wychowawczych przez różne środowiska, w których dzieci żyją, mają na myśli integralność ka-

¹ Audiencja generalna. 16 stycznia 1985, „Tygodnik Powszechny” (1985) nr 4.

² *Kronika Rzymska*. Polska redakcja „L'Osservatore Romano” (1984) nr 16.

³ Joannis Pauli II *Summi Pontificis Adhortatio Apostolica ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles Totius Catholicae Ecclesiae de catechesi nostro tempore tradenda*. Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXIX. (Odtąd skrót: CT) n. 21, 29, 30.

⁴ Ks. abp J. Stroba, *W kierunku katechezy integralnej*, W: Ks. J. Krucina, *Ewangelizacja*, dz. zb. Wrocław 1980 s. 46–54; Ks. M. Majewski TS, *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978; Ks. J. Charytański SJ, *Katecheza Ewangelii według Ewangelii*. Przemyśl. Kuria Biskupia 1978.

techizacji. Inni myślą o tym samym, gdy piszą o katechezie wiernej Bogu i człowiekowi. Wiąże się z tymi zagadnieniami także problem integracji orędzia zbawczego z problemami „ludzkimi” (godność człowieka, prawa człowieka, wychowanie do pokoju itp.). Do integralności katechezy należy też wprowadzenie do uczestnictwa w funkcji proroczej, kapłańskiej i królewskiej Jezusa Chrystusa.

Nie tracąc z oczu tych wszystkich aspektów integralności, w rozważaniach niniejszych będziemy się koncentrować głównie na problematyce treści. Nie ulega bowiem wątpliwości, że całościowy i systematyczny przekaz treści jest sprawą wielkiej wagi i zarazem niezwykle trudną. Papież Paweł VI w liście do amerykańskich biskupów, napisanym z okazji 200-lecia istnienia USA, zachęcał do jak największej czujności w przekazywaniu katechetycznych treści⁵. Tenże Papież w przemówieniu wygłoszonym na zamknięcie IV Ogólnego Zgromadzenia Synodu Biskupów upomniał: „... nauczanie musi być wystarczająco pełne, to znaczy takie, aby nie poprzestawało na pierwszej zapowiedzi tajemnicy chrześcijańskiej, którą przekazuje kerygma; ma to być wprowadzenie w chrześcijaństwo dotyczące wszystkich elementów życia chrześcijańskiego”⁶. Zaś Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* pisze: „... kładę jednak nacisk na konieczność całościowego i systematycznego nauczania chrześcijańskiego, zwłaszcza że słyszy się z różnych stron głosy pomniejszające jego znaczenie”. W innym miejscu w tymże dokumencie czytamy: „Kto w jakimkolwiek punkcie narusza integralność orędzia, ten tym samym niebezpiecznie wyjaławia samą katechezę i zagraża jej owocom, których mają prawo do niej oczekiwać sam Chrystus i wspólnota kościelna”⁷. Te i tym podobne wypowiedzi zawarte w dokumentach kościelnego Magisterium mają swoją podstawę w rzeczywistości, która jest niepokojąca, a tym samym zmusza do głębszych refleksji. Nie należy przy tym zapominać, że Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* czyni nas wszystkich, jako powołanych do kontynuowania funkcji proroczej Chrystusa, odpowiedzialnymi za prawdę Bożą⁸. Prawda ta zaś nie może być

⁵ „Stąd, Czcigodni Bracia, zachęcamy was do jak największej czujności w sprawach katechetycznych treści...” (Paul VI, *Letter to the Bishops of the United States on the occasion of the Bicentennial*. June, 6, 1976. „L'Osservatore Romano”, Engl. Ed., July, 8, 1976 s. 6).

⁶ a) Cyt. za: CT n. 21

b) Giuseppe Groppo, ekspert tej sesji Synodu Biskupów, pisał, że temat katechezy wracał z taką natarczywością, iż mogłoby to wydawać się nudne, gdyby nie chodziło o jej jedność. *Le Synode 1977 et la Catéchèse* (tłum. z włoskiego), W. *Le Synode, le laïcs et la catéchèse*, dz. zb., Wyd. „Bulletin du Pontificium Concilium Pro Laicis”. Citta del Vaticano, 25 (1978), s. 25.

⁷ CT n. 30.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*. Typis Poliglotis Vaticanis 1979, n. 19 (Odtąd skrót: RH).

ani pomniejszona, ani zafałszowana, a przez brak integralności katechezy to zagrożenie staje się faktem⁹.

Historia problemu

Najpierw trzeba skonstatować fakt, że w katechezie epoki potrydenckiej problem integralności treści w zasadzie nie istniał. Pojawił się on dopiero z chwilą załamania się katechezy tradycyjnej. O dokładne daty jest w tej dziedzinie raczej trudno, bo, jak wiadomo, wszelka periodyzacja w historii jest rzeczą dość ryzykowną i zazwyczaj raczej umowną. Nie ulega jednak wątpliwości, że gdy chodzi o epokę katechezy potrydenckiej, to trwała ona cztery wieki. Można by nawet przyjąć za jej początek rok 1555, a za koniec rok 1955. Skąd te okrągłe liczby? Otóż data wyznaczająca początek wiąże się z publikacją pierwszego z trzech katechizmów św. Piotra Kanizjusza, a wiadomo, że jego katechizmy zawierały prawie wszystkie istotne elementy, które później dominowały w katechezie potrydenckiej. Druga data to moment zwycięstwa katechezy ukierunkowanej kerygmatycznie. Wieńczy ona długi okres sporów, dysput, wysiłków, sięgających okresu międzywojennego, a właściwie nawet wieku XIX. W roku 1955 został opublikowany, a co najważniejsze, zaakceptowany i rozpowszechniony, *Katolischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, zwany popularnie *Zielonym katechizmem* (*Der Grüne Katechismus*)¹⁰. Czynnikiem decydującym jest tutaj nie sam fakt publikacji kerygmatycznego katechizmu, bo tego rodzaju katechizmy pojawiały się już o wiele wcześniej, i to nawet w pierwszej połowie XIX wieku, ale znamienne jest jego powszechne uznanie przez niemiecki Episkopat i szybkie rozpowszechnienie nie tylko w RFN, ale i w wielu innych krajach. W tym fakcie należy więc dopatrywać się usankcjonowanego zjawiska, jakim było niemal powszechne odchodzenie do katechizmów epoki potrydenckiej¹¹. Z tą datą łączy się także ogromny wzrost twórczości katechetycznej. Alfred L ä p p l e mówi nawet o szale produkcyjnym tego okresu¹². Za rokiem 1955 jako cezurą w dziejach katechezy przemawiają ubocznie, a także i wprost, liczni autorzy, których nie sposób tu wszystkich wymienić. Dla przykładu A. E x e l e r pisze,

⁹ Troska o intergalność katechezy nie ma nic wspólnego z ruchami integrystycznymi, których wspólną cechą jest m.in. negowanie dorobku Soboru Watykańskiego II. Dążąc do integralności katechezy, chcemy przekazu całego depozytu wiary, a więc i tego, co Nauczycielski Urząd Kościoła naucza przez Sobór i przez wypowiedzi posoborowe.

¹⁰ Freiburg—München 1955.

¹¹ Por. J. Hofmeier, *Kleine Fachdidaktik. Katholische Religion*, Kösel Vlg. München 1983, s. 41.

¹² A. L ä p p l e, *Kleine Geschichte der Katechese*, Kösel Vlg. München 1981, s. 175.

że z chwilą ukazania się *Zielonego Katechizmu* okres kerygmatycznej odnowy, zapoczątkowany w latach trzydziestych, osiągnął swój punkt szczytowy, a w nawiasie umieszcza takie nazwiska, jak Klemens Tilmann, Franz Schreibmayr, Alfred Barth, Joseph Goldbrunner¹³. Koniec katechezy neoscholastycznej z rokiem 1955 wiąże również tacy autorzy, jak J.T. Dillow i D.J. Piveteau, którzy opisują drogi rozwojowe nowych kierunków katechetycznych, poczynając od tej daty¹⁴. Zaś G. Sloyan utrzymuje, że z chwilą ukazania się *Zielonego katechizmu* skończyła się epoka pisania katechizmów dla dzieci na wzór *Katechizmu Soboru Trydenckiego*, który był przeznaczony dla proboszczów, a tym samym dla osób dorosłych. Zdaniem Sloyana katechizmy dla dzieci nie mogą być wzorowane na katechizmach dla dorosłych, ale taka możliwość zaistniała, jak twierdzi, dopiero po roku 1955¹⁵. W naszych analizach oczywiście nie chodzi o zajmowanie stanowiska wobec merytorycznych wypowiedzi zawartych w amerykańskich publikacjach, które skądinąd można uznać za dyskusyjne, ale o to, że rok 1955 wiąże się u nich z jakimś przełomem w katechezie. Ważny pomost pomiędzy katechezą tradycyjną a kerygmatyczną dostrzega w *Zielonym katechizmie* również australijski autor R.M. Rumery, podkreślając głównie różnice pomiędzy dotychczasowymi metodami katechetycznymi a kerygmatycznym ukierunkowaniem katechezy¹⁶. Ciekawa jest również wypowiedź E.J. Korherra z Grazu, który napisał, że ruch odnowy materialno-kerygmatycznej, choć zapoczątkowany w Austrii, najpełniejsze odzwierciedlenie znalazł w tak zwanym *Zielonym katechizmie*¹⁷. Podobnych wypowiedzi, mniej lub bardziej bezpośrednio przemawiających za rokiem 1955 jako ważną cezurą w dziejach katechezy, można by przytoczyć jeszcze więcej¹⁸. Ponieważ sprawa ta nie należy do naj-

¹³ A. Exeler, *Inhalte des Religionsunterrichts*. W: *Handbuch der Religionspädagogik*, dz. zb. pod red. E. Feifel, R. Leuenberger, G. Stachel, K. Wegenast. Benzinger Vlg. Zürich, Einsiedeln, Köln, Tom 2 1974, s. 92.

¹⁴ „The locus of religious instruction in 1955 was everywhere a scholastic institution and its focus was uniquely a scholastic being [...] To document such peregrination we may now follow the doleful traces of the enterprise as it set off from starting point around 1955”. (D.J. Piveteau, J.T. Dillow, *Resurgence of Religious Instruction*. Notre Dame, Indian REP 1977, s. 14; 19).

¹⁵ G. Sloyan, *What Should Childrens Catechism Be Like?* W: J. Hofinger, T.C. Stone, dz. zb. *Pastoral Catechetics*. Herder and Herder. N. York 1964, s. 37.

¹⁶ „An important bridge between the traditional catechetical method and the kerygmic approach was the publication [...] the so-called German Catechism translated into English in 1957...” (R.M. Rumery, *Catechesis and Religious Education in a Pluralist Society*. E.J. Dwyer Pty. Ltd. Sydney, Australia 1975, s. 12—13).

¹⁷ Por. E.J. Korherr, *Katecheza w Austrii*, „Coll. Theol.” 45:3(1975), s. 184.

¹⁸ Por. Ks. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*. W: *Dzieje teologii w Polsce*, dz. zb. pod red. Bpa M. Rechowicza. Lublin KUL, Tom 3, cz. 2, s. 173—174. W. Naistańczyk mówiąc o Mszach św. i kazaniach dla dzieci, pisze: „Nowe perspektywy stworzył także światowej sławy *Katechizm katolicki* z r. 1955. (W. Naistań-

istotniejszych w tym artykule, dlatego powyższe wypowiedzi niech nam wystarczą i służą jako jedna ze wskazówek do dalszych analiz.

Od roku 1955 daje się bowiem zaobserwować niemal powódź publikacji katechetycznych¹⁹. Zjawisko to nie świadczy jeszcze o postępie i korzystnym rozwoju katechezy. Bogactwo publikacji może być także wyrazem zamieszania i niepokoju, a niewątpliwie mamy z tym do czynienia i w naszym wypadku. Wolfgang Nastainczyk apogeum wpływów niemieckiej myśli na katechetykę światową wiąże właśnie z rokiem 1955 i *Zielonym katechizmem*. Od tej daty, jego zdaniem, impulsy płynące z Niemiec na wychowanie religijne w świecie ulegają systematycznemu zmniejszeniu. Przyczynę tego faktu widzi w zamieszaniu i braku jedności, zarówno w teorii jak i praktyce w dziedzinie katechetyki i pedagogiki religijnej na obszarze języka niemieckiego²⁰. To zamieszanie zresztą i mnóstwo koncepcji, gdy chodzi o nowoczesne modele katechizacji, można było zaobserwować w czasie ostatnich dziesiątków lat na całym świecie. Nie wszystko należy oceniać negatywnie, ale gdy się dużo publikuje, to zazwyczaj obok pozycji wartościowych pojawiają się i złe. Ojciec Święty Jan Paweł II w cytowanej już adhortacji apostołskiej o katechizacji ostrzega z jednej strony przed zbytnim progresizmem i szukaniem nowości za wszelką cenę, a z drugiej strony przed przesadnym konserwatyzmem²¹. Również kard. J. Ratzinger Prefekt Kongregacji Wiary, stwierdza, że teologia praktyczna w ciągu ostatnich dziesięcioleci obok niewątpliwych osiągnięć ma do zanotowania także szereg błędów²². Celem tego artykułu nie jest jednak katalogowanie ani osiągnięć, ani błędów tego okresu. Jeśli jest o nich mowa, to tylko pod kątem integralności treści katechezy. Spójrzmy na te zagadnienia najpierw poprzez pryzmat katechezy ukierunkowanej kerygmatycznie.

czyk, Msze św. i kazania dla dzieci w Republice Federalnej Niemiec. „Coll. Theol.” 47:1(1977), s. 203. Por. Tenże: *Kinderliturgie und Kinderpredigt in Deutschland*, „Christlich pädagogische Blätter” 2(1908), s. 106. Warto także w tym miejscu zaznaczyć, że tak bardzo dziś ważny i eksponowany na wszystkie sposoby problem katechezy wiernej Bogu i człowiekowi, również po raz pierwszy został sformułowany w roku 1955. Dokonał tego J. Colomb na Krajowym Kongresie Katechetycznym we Francji. (Por. Ks. J. Chromik SJ, *Rozwój pedagogiki religijnej we Francji na przykładzie twórczości P. Babina*. W: *Studia Katechetyczne*. Warszawa ATK, t. IV 1984, s. 95).

¹⁹ Por. A. Läßle, jw. (przyp. 12), s. 175.

²⁰ W. Nastainczyk, *Religionsunterricht für Schüler weiterführender Schulen in der Bundesrepublik Deutschland*. „Christlich Pädagogische Blätter” 4(1985), s. 287.

²¹ Por. CT n. 17.

²² Por. J. Kard. Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*. „Discours du Pape et Chronique Romaine”. Supplement au nr. 421. Janvier 1983, s. 10. (Jest to broszurowe wydanie słynnego referatu Ratzingera wygłoszonego w Lyonie i w Paryżu w dniach 15 i 16 stycznia 1983. Marcel Clement napisał w art. pt. *Un nouveau catéchisme pour la France* („L'homme nouveau” nr 827, II 1983), że ten referat stanowi zasadniczy przełom w katechetycznym przekazie wiary w naszych czasach).

Katecheza ukierunkowana kerygmatycznie

Najbardziej zmienną cechą, wspólną dla wszystkich zwolenników katechezy ukierunkowanej kerygmatycznie, jest akceptacja hasła: „Dogmat powinniśmy znać, przepowiadać musimy kerygmat”. Sformułowanie to, co prawda nie nowe, bo jego autorem jest żyjący na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku J.M. Sailer (1751—1832), w ostatnich dziesięcioleciach urosło niemal do roli katechetycznego aksjomatu²³. Czy jest to słuszne? Czy nie należałoby jeszcze raz, tak jak to zrobili przedstawiciele katechezy neoscholastycznej w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, ale tym razem w innych okolicznościach i z innych powodów, poddać rewizji to hasło? Biorąc pod uwagę fakt, że w przeciwieństwie do J. Deharbe'a (1800—1871) i jego zwolenników, trzeba się zgodzić z tym, iż katecheza kerygmatyczna w pewnych okolicznościach i na pewnym etapie nauczania zawsze będzie konieczna, to jednak nie powinno się popadać w skrajność i z góry wykluczać jej pogłębienia przez analizę określić dogmatycznych²⁴. I niezależnie od tego, czy kerygmat w myśl papieskiego nauczania będziemy zaliczać do początkowego nauczania, czy też będziemy w nim widzieć wszelkie nauczanie oparte na Biblii, aktualizowane przez przepowiadanie, ale oderwane od tradycyjnej katechezy Kościoła, zawsze pojawią się trudności i obawy związane z troską o integralny i systematyczny przekaz wiary²⁵.

Zanim w dalszej części niniejszych analiz poświęcimy tym sprawom nieco więcej miejsca, wróćmy do wyżej wspomnianego hasła. Już bowiem w jego założeniu tkwi jakiś dziwny podział wiernych na tych, dla których przeznaczają się „tylko” treści kerygmatyczne i na tych, którym udostępnia się naukę objawioną, sformułowaną w definicjach dogmatycznych, jakby coś w rodzaju wiedzy dostępnej tylko dla wtajemniczonych. Kto bowiem według tego hasła powinien dogmaty znać, a przepowiadać tylko kerygmat? Po co, pytajmy dalej, potrzebna jest znajomość dogmatów, jeśli one nie mogą być przedmiotem przepowiadania? Czyżby one miałyby stanowić tylko jedną z hermeneutycznych zasad? Czy ich rola ma się ograniczać do tworzenia pewnego rodzaju przestrzeni dla katechetycznego przekazu wiary? Trudno zaprzeczyć, że w większości katechizmów i teoretycznych rozpraw poświęconych katechezie kerygmatycznej taka właśnie rola przypisywana jest dogmatom i innym sformułowaniom dotychczasowej katechezy Kościoła. Jak w tym kontekście

²³ Por. J.A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Regensburg 1936, s. 60.

²⁴ CT n. 22, 25.

²⁵ Kard. J. Danielou kerygmat uważa za przepowiadanie do niewierzących, a więc za nauczanie wstępne. (Por. J. Danielou — H.T. Marrou, *Historia Kościoła* (tłum. z franc.) Warszawa, Pax 1984, t. 1, s. 28.

mają katechizować świeccy chrześcijanie, a zwłaszcza rodzice, którzy przecież są pierwszymi katechetami swych dzieci? Wszyscy bowiem na mocy Chrztu św. i Bierzmowania są powołani do katechizacji, zarówno w sensie biernym jak i czynnym. Czy oni mogą przepowiadać kerygmat, nie znając dogmatów? A jak mają znać, skoro sami byli wychowani w wierze przekazywanej im wyłącznie przez przepowiadanie, a nie dogmatyczną refleksję? Koło się zamyka. Gdzieś, na jakimś etapie katechetycznego przekazu, musi się więc znaleźć miejsce na katechezę doktrynalną, na nauczanie formuł wiary, na rozumienie dogmatu i na zrozumienie dla dogmatu. Wynika to także z dobrze pojmnowanego uczestnictwa wszystkich wiernych w funkcji proroczej Kościoła²⁶. W tym miejscu oczywiście abstrahujemy od rozważań na temat roli katechezy w zakresie kerygmatycznej funkcji Kościoła w ogólności, koncentrując się wyłącznie na hasle „dogmat powinniśmy znać, przepowiadać musimy kerygmat”, gdyż właśnie to oddzielenie dogmatu od kerygmatu prowadzi do wielu nieporozumień. W imię tego hasła odrzuca się w katechezie ukierunkowanej kerygmatycznie wszelkie nauczanie doktrynalne, traktując formuły katechizmowe jako scholastyczny relik, raczej przeszkadzający niż pomagający w wychowaniu religijnym. Treść katechezy sprowadzona wyłącznie do kerygmatu biblijnego, a więc do tego, co stanowi rdzeń Objawienia, czyli do podstawowych prawd odnoszących się do Paschalnego Misterium, co prawda na etapie pierwszego przepowiadania oddaje wielkie usługi, ale w wychowaniu katechetycznym nie można na tym poprzestać, jeśli ma ono być wprowadzeniem w chrześcijaństwo w jego pełnej wizji, we wszystkie elementy życia w Kościele. Katecheza opierająca się na powyższym hasle jako wszechogarniającej zasadzie w sposób nieunikniony prowadzi do zagrożenia integralności przekazu wiary, co zresztą już uwidocznilo się aż nazbyt wyraźnie w ostatnich dziesięcioleciach, zwłaszcza w krajach Zachodu.

Katecheza kerygmatyczna a formuły dogmatyczne

Poza kerygmatem biblijnym, który na ogół jest rozumiany jednoznacznie zarówno co do treści jak i sposobu przekazu, w teologii panuje jednak pewna rozbieżność w definiowaniu współczesnej funkcji kerygmatycznej Kościoła. Celem tego artykułu nie jest jednak analiza całej panoramy poglądów i stanowisk w tej sprawie. Wystarczy tylko zaznaczyć, iż są i byli teologowie opowiadający się za samym sposobem przekazu wiary jako funkcją kerygmatyczną. Na przykład według K. R a h-

²⁶ Por. J. Kard. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*. Erich Wewel Vlg. München 1982.

nera treścią kerygmatycznego przepowiadania mogą być także dogmaty zdefiniowane przez kościelne Magisterium. Nie ogranicza więc on kerygmatu do treści ściśle skrypturystycznych, a jego istotę widzi w samym przepowiadaniu²⁷. Jeden z wybitnych przedstawicieli współczesnej myśli katechetycznej Joseph Colomb pisał, że o kerygmacie decyduje duch a nie treść²⁸. Inaczej mówiąc francuski katechetyk nie widzi koniecznego związku pomiędzy katechezą kerygmatyczną i odrzuceniem określeń wiary. Niemniej jednak zdecydowana większość przedstawicieli katechezy ukierunkowanej kerygmatycznie opowiada się przeciw dotychczasowym sformułowaniom wiary w katechizmach. Ks. J. Charytański napisał bez ogródek, że katecheza kerygmatyczna, oparta na historii zbawienia odeszła od sformułowań dogmatycznych, uważając dotychczasowe treści za zbyt abstrakcyjne²⁹. Wypowiedź tę należy uznać za trafną i miarodajną, a występujące tu i ówdzie niewielkie odchylenia od tego stanowiska stanowią jedynie wyjątki potwierdzające regułę³⁰. Wołanie w ostatnich dziesiątkach lat o tak zwane uwolnienie Pisma św. od sformułowań dogmatycznych i doktrynalnych stało się wśród reprezentantów katechezy kerygmatycznej, a także i biblijnej, prawie powszechnym postulatem³¹. W katechezie odtąd chodziło im już nie „o wyjaśnienie formuł”, jak pisał jeden z niemieckich katechetyków, gdyż Bóg jako formę Objawienia „wybrał nie ogólne twierdzenia, lecz poglądy, porywające wydarzenia”³². Pisano o dążeniu do przewyciężenia „dogmatycznej ciasnoty w interpretacji Pisma św.” i błędnego podporządkowania tekstów biblijnych definicjom wiary³³. Twierdzono wprost, że Biblia

²⁷ K. Rahner, *Kerygma und Dogma*, W: *Handbuch der Pastoraltheologie*, dz. zb. Freiburg—Basel—Wien. Herder. Wyd. 2, 1971, t. 2/1, s. 135—142. „Tymczasem zestaw prawd kerygmy w różnych czasach jest różny. Stąd mówi się o względnej stałości kerygmy” (Ks. Stanisław Bizuń, *Współczesny katechizm na tle historycznym* (1). „Katecheta” 6(1962), z. 3, s. 125.

²⁸ „Ce qui définit le kerygme c'est plus un esprit qu'un contenu” (J. Colomb. *Le service de l'évangile*. Paris—Tournai—Rome—New York. Desclée 1968, t. 1, s. 6.

²⁹ Por. Ks. J. Charytański SJ, *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie*, „Znak” 156(1967), s. 794.

³⁰ Por. Ks. Piotr Poręba, *Dzieje katechetyki*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, wiek XIX i XX*. Lublin KUL 1977, t. 3, s. 170.

³¹ Por.: F.X. Arnold, *Dienst am Glauben*, Freiburg 1948, s. 64; Ks. T. Loska, *Odnowa egzegetyczno-hermeneutyczna katolickiej katechezy biblijnej w Niemczech Zachodnich w latach 1963—1970*. W: *Studia Katechetyczne*, pod red. ks. J. Charytańskiego, Warszawa 1984, t. 3, s. 26—27. W Niemczech Zachodnich każda katecheza, jak twierdzi J. Colomb, (*Le service de l'évangile*. Paris—Tournai—Rome—New York 1968, t. 1, s. 5) oparta na Biblii uważana jest za kerygmatyczną.

³² K. Tilmann, *Das Werden der neuen Methode, missionarisch gesehen*. W: *Katechetik heute*. Freiburg 1961, s. 104—105.

³³ W. Lange, *Problemy nauczania Biblii w katechetyce niemieckiej*, „Concilium”, Poznań—Warszawa 1—5(1970), s. 203. „Langer betont weiterhin das bisher mehrmals erwähnte Prinzip, dass Bibelunterricht nicht am Dogma, sondern am ursprünglichen Kerygma zu orientieren sei” (Czesława Skupień, *Biblische Erneuerung*. Frankfurt am Main—Bern—New York—Nancy. P. Lang Vgl. 1984, s. 214).

nie może służyć jako rezerwuar cytatów dla dogmatycznych i moralnych systemów³⁴. Takich i tym podobnych opinii można by jeszcze przytoczyć o wiele więcej, ale przecież nikogo nie trzeba przekonywać, że katecheza kerygmatyczno-materialna była reakcją na katechezę neoscholastyczną, czyli teologiczno-doktrynalną. Ponieważ zaś zwykle akcja równa się reakcji, dlatego też popadnięto w drugą skrajność, odrzucając sformułowania wiary i popadając w subiektywizm³⁵. Obrona przed obiektywizmem religijnym to jedna z zasadniczych reguł katechezy kerygmatycznej³⁶. Inaczej mówiąc subiektywizm jest jednym z jej postulatów.

Najbardziej obszerną charakterystykę katechezy kerygmatycznej dał polskiemu czytelnikowi przed dwudziestu laty ks. Marian Finke³⁷. Jest przy tym rzeczą charakterystyczną, że autor w tymże artykule przechodząc do sprecyzowania własnych poglądów, napisał: „Celem katechizacji, podobnie jak wszelkiego nauczania, jest najpierw wiedza: zrozumienie i pamięciowe opanowanie materiału programowego”³⁸. Akceptując w zasadzie katechezę kerygmatyczną, ba, będąc jej entuzjastą, ks. Finke przestrzega jednak przed groźącym z jej strony subiektywizmem i emocjonalizmem, słowem — widzi potrzebę poznawczego aspektu katechezy³⁹. Nie uszło to uwagi Czesławy Skupień, która w swej cytowanej już, niemieckojęzycznej pracy pt. „Biblische Erneuerung” zaznacza w przypisie, że akcentowanie wiedzy przez ks. Finkego należy odnieść do specyficznych braków polskiej katechezy⁴⁰. Patrząc z perspektywy blisko ćwierćwiecza od napisania tych słów przez poznańskiego profesora, trudno zgodzić się z twierdzeniem, że są one wyrazem braków w polskiej katechezie, ale wręcz przeciwnie, należy w tym widzieć jej siłę. To jest właśnie znamienne, że w miarę jak rozszerzał się u nas ruch kerygmatyczny, to zarówno w teorii jak i w praktyce próbowano godzić stare z nowym. Autorzy piszący na temat katechezy kerygmatycznej wypowiadali się nieraz w sposób sprzeczny. Jeden z nich pisał: „Celem nauczania religijnego jest nie podanie wiedzy, lecz wiara i życie z wiary”⁴¹. Drugi zaś: „To nie znaczy oczywiście, że wiedza religijna

³⁴ „Die Bibel ist für ihn. [H. von Malinckrodt] wie für Halbfas kein 'Belegere-servoir' für dogmatische und moralische Systeme” (Cz. Skupień, jw., s. 214). „Die Bibel wurde nicht als Zitatenkiste verwendet, um dogmatische Lehreren zu garnieren bzw. abzusichern”. (A. Läßle, jw. (przyp. 12), s. 184).

³⁵ K. Tilmann, *Odnova katechetyczna*, „Coll. Theologica”, IV(1970), s. 8.

³⁶ Por. Ks. J. Charytański, *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*. „Katecheta”, 6 (1962), z. 1, s. 9.

³⁷ Por. Ks. M. Finke, *Odnova katechetyczna*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, dz. zb., Księg. Św. Wojciecha, Poznań—Warszawa—Lublin 1964, s. 562 nn.

³⁸ Tamże, s. 563.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Cz. Skupień, jw. (przyp. 33), s. 348.

⁴¹ Ks. S. Bizuń, *Współczesny katechizm na tle historycznym*. „Katecheta”, 6(1962), z. 3, s. 127.

jest niepotrzebna w katechezie kerygmatycznej [...] W tym sensie katecheza nie może zrezygnować z określenia wiary, utrzymującego się w dawnym przekazie katechizmowym”⁴². Takich wypowiedzi można by przytoczyć jeszcze więcej. Mnożyły się one także na różnych zjazdach i kursach katechetycznych. Są dziecizje, które w ogóle nie zaakceptowały katechezy kerygmatycznej. Są i takie, które jak na przykład Archidiecezja Krakowska, godzą jedno z drugim, to znaczy oprócz katechezy kerygmatycznej akceptują i wręcz postulują zachowanie podstawowych sformułowań katechezy tradycyjnej. I nic nie zmieniła także w tym układzie wprowadzona w latach siedemdziesiątych katecheza ukierunkowana antropologicznie, ustawiona w korelacji do katechezy kerygmatycznej. Czy są to zjawiska niekorzystne? Braki? Trudno o jednoznaczną odpowiedź, ale w każdym razie przy całym tym zamieszaniu, plusach i minusach, walka o uratowanie obiektywnych treści przekazu wiary nie może być oceniona negatywnie. Odrzucanie obiektywnego przekazu wiedzy religijnej w imię nawrócenia, zaangażowania miłości i dynamizmu wcale nie jest konieczne, a nawet, powiedzmy to otwarcie, wręcz szkodliwe dla katechezy⁴³. Stwierdzenie to może uchodzić za zbyt pochopne i apodyktyczne, ale na jego uzasadnienie jest do dyspozycji mnóstwo argumentów. Po pierwsze sam Ojciec Święty w adhortacji *Catechesi tradendae* pisze: „Niech nikt nie odważy się przeciwstawić katechezy wychodzącej z życia katechezie tradycyjnej, która jest doktrynalna i ma swoje określone drogi i strukturę”⁴⁴. Papież, jak widać, wcale nie opowiada się za odrzuceniem katechezy doktrynalnej, ale ją wręcz sankcjonuje, czyli odnowa nie powinna polegać na zrywaniu z tym, co jest dorobkiem wieków, ale na kontynuacji i ulepszaniu.

Prawdą jest, że odnowa katechetyczna była potrzebna, ponieważ katecheza tradycyjna (ale, czy wszędzie?) ugrzęzła w doktrynerstwie i suchej informacji. Gdy zabrakło wierzącego środowiska i należytego duszpasterstwa, katecheza ta zawisła w próżni. Dlatego też odnowa katechetyczna, podjąwszy całkiem słusznie trud budowania wiary osobistej, będącej odpowiedzią na orędzie zbawcze (a nie na doktrynalną informację), nie powinna jednak z góry wyrzekać się tego, co jest obiektywne, statyczne i zdefiniowane. Wiadomo, że już protestanccy autorzy, między innymi tacy, jak w XIX wieku F. Schleiermacher i L. Kraussold, główną różnicę pomiędzy katolicką a protestancką katechezą widzieli w obiektywizmie tej pierwszej i subiektywizmie tej drugiej⁴⁵. I na-

⁴² Ks. P. Poręba, *Dzieje katechetyki*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce. Wiek XIX i XX*. Lublin KUL 1977, t. 3, cz. 2, s. 170.

⁴³ Por. K. Tilmann, *Odnowa katechetyczna a praktyka nauczania religii* (tłum. z niem.), „Collectanea Theologica”, 4(1970), s. 7–8.

⁴⁴ CT n. 22.

⁴⁵ Cyt. za A. Exeler, *Wesen und Aufgabe der Katechese*. Freiburg im Breisgau. Herder 1966, s. 142 (w przypisach).

wet gdyby bracia odłączeni mieli jakieś sukcesy w tak ustawionej katechizacji, ale ich nie mają, to i wtedy gwałtowne przegięcie się w kierunku subiektywizmu nie mogłoby być po stronie katolickiej usprawiedliwione. Katolicyzm utraciłby wtedy swoją tożsamość. Ponadto jego siła — jak przekonywająco udowadnia niemiecki historyk Joseph Lortz — tkwi (choć nie wyłącznie) w tym, co statyczne. Píše on: „To, co mogłoby osobistą, a więc dynamiczną pobożność zabić, nie jest w stanie, i to długo, zabić religii, która w swej istocie żyje w oparciu o obiektywne i nadrzędne więzi”⁴⁶. Nie trzeba nikomu przecież udowadniać, że i w Polsce, a może jeszcze bardziej niż gdzie indziej, wierzący znajdują znaczne oparcie w tym, co tkwi w tradycji, historii i związkach narodowej kultury z inspiracją chrześcijańską. Toteż niezależnie od nasilenia pobożności osobistej poszczególnych jednostek czy nawet grup społecznych ten zobiektywizowany depozyt wiary, głęboko spleciony z dorobkiem kulturalnym narodu, stanowi korzenie, z których całe pokolenia czerpią natchnienie i pomoc w budowaniu swoich religijnych postaw, a duszpasterze aktualizując przekaz zbawczego orędzia nie muszą dzięki tym danym działać w próżni i zaczynać od zera. Ramy i charakter artykułu nie pozwalają na szersze rozważania wyżej poruszonych tematów, choć nie trudno dostrzec związki z interesującym nas tutaj zagadnieniem.

Zanim jednak wrócimy do dalszych analiz związanych z integralnością katechezy przeczytajmy kilka interesujących wypowiedzi Alberta Görresa: „W *Katechizmie Holenderskim*, w nowszych podręcznikach do nauki religii, które zostały zaaprobowane przez biskupów francuskich czyta się coś innego. Wydaje się, że już nikt nie podtrzymuje w całej pełni przekazanego dogmatu, tak jak myśmy się tego uczyli z katechizmu jako dzieci. Nie mogę się zapytać o to teologów, bo i oni przecież nie są jednomyślni [...] Czy Kościół ma porzucić dogmatyczną zasadę i przyglądać się temu, czego Słowo i Duch Boży dokonują w jednostce. Czy powinniśmy życzyć sobie 'hinduizacji' chrześcijaństwa, w którym nie będzie już sformułowań wiary?”⁴⁷. Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że nie tylko w Holandii i we Francji pojawiły się takie katechizmy i podręczniki do nauki religii. Jest to bowiem zjawisko (względnie było) prawie ogólnoswiatowe. Trudno powiedzieć, że katechizacja oparta na tego rodzaju podręcznikach czyni zadość postulatowi integralności. Ponadto trzeba pamiętać, że wielu przedstawicieli katechezy ukierunkowanej kerigmatycznie względnie biblijnie (i nie tylko oni) opowiadało się raczej za zarzuceniem katechizmu w ogóle. Samo słowo „katechizm” miało w

⁴⁶ J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*. Herder. Freiburg—Basel—Wien. Wyd. 6, 1982, s. 119.

⁴⁷ A. Görres, *Glaubensgewissheit in einer pluralistischen Welt*. „Internationale Katholische Zeitschrift” 2(1983), s. 128—129.

ostatnich dziesięcioleciach złą sławę. Było niemożliwe⁴⁸. Jeśli się bowiem wyjdzie z założenia, że nie chodzi o przekaz wiedzy, pojęć, formuł, o to co obiektywne i statyczne, ale wyłącznie o żywą, świętą i dynamiczną rzeczywistość, to brzmi to tak urzekająco i porywająco, iż trudno się dziwić tym, którzy dla osiągnięcia tych celów odrzucali wszelkie tradycyjne katechizmowe nauczanie. Dlatego cytowany już A. Görres napisał, że „nie ma nauki Jezusa bez kościoła, bez dogmatycznej zasady. Jezus nie chciał oddziaływać poprzez beztreściowe wzruszenie [...] Katolicy chrześcijanie jednak wierzą, że istnieje coś takiego, jak konieczny życiowo zarys wiary, bez czego by ona nie miała sensu”⁴⁹. W tym sensie też brzmi jedna z wypowiedzi francuskiej Konferencji Episkopatu: „Chrystusa nie można przedstawić jako Kogoś samego w sobie”⁵⁰. Inaczej mówiąc, nie można Go przedstawić bez pojęć, słów, określeń. Już samo stwierdzenie, że Jezus jest Chrystusem, jak pisze Walter Kasper, stanowi poważną formułę wiary⁵¹. Toteż nawoływanie do powrotu do Pisma św., które skądinąd jest słuszne, w imię przystępności, ponieważ rzekomo nie zawiera ono niezrozumiałych formuł, brzmi jak demagogia. Wiadomo przecież, że najstarsze teksty skryptyzystyczne Nowego Testamentu to właśnie hymnologiczne formuły. Pierwszym chrześcijanom nie trzeba było ukazywać historycznego Jezusa. Im chodziło o uznanie w Nim Mesjasza i Boga. I właśnie te liturgiczne, hymnologiczne aklamacje są tego świadectwem⁵². A więc u samych podstaw naszego wyznania wiary znajdują się formuły, i to formuły ewangeliczne, których odrzucać przecież nie sposób⁵³.

Miejsce sformułowań doktrynalnych w katechezie

Jak z tego wynika, nawet katecheza kerygmatyczna, względnie biblijna, nie może być sobą bez przekazu pewnych formuł, które wymagają zrozumienia i przyswojenia. Rzecz jasna formuły liturgiczne, aklamacje czy podstawy Symbolu Wiary, nie są tym samym, czym są formuły doktrynalne. Będąc słowami Pisma św. przewyższają te drugie swoją godnością, znaczeniem i dynamizmem, ale z tego jeszcze nie wynika, iż są bardziej zrozumiałe i przystępne dla każdego, kto się z nimi zetknie.

⁴⁸ Por. K. Lehmann, *Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung*, „Internationale Katholische Zeitschrift”, 1(1983), s. 8.

⁴⁹ A. Görres, jw. (przyp. 47), s. 129; 130.

⁵⁰ „On ne peut pas présenter le Christ comme en soi” (*Textes de Référence* n. 2212. „Catéchèse” 85(1981), s. 15).

⁵¹ Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*. Mátthias—Grünewald Vlg. Mainz, wyd. 3, 1975, s. 14.

⁵² Por. A. Läpple, jw. (przyp. 12), s. 35.

⁵³ Por. K. Lehmann, jw. (przyp. 48), s. 9—10.

Poniekąd wszyscy jesteśmy w sytuacji biblijnego dworzanina królowej etiopskiej Kandaki, który czytając proroka Izajasza, niewiele z niego rozumiał i powiedział Filipowi: „Jakżeż mogę zrozumieć, jeśli mi nikt nie wyjaśni?” (Dz. 8,331). A więc całe Pismo św. z formułkami włącznie wymaga wyjaśnień. Ale jakich? Czy doktrynalnych? Kto ma prawo ich udzielać? Pytań tego rodzaju jest sporo. Wiemy, że próba M. Lutra niezależnej interpretacji Pisma św. nie bardzo mu się powiodła. W każdym razie trudno mu było o konsekwencję w tej dziedzinie⁵⁴. Aby jednak uniknąć zbyt okrężnej drogi, skonstatujemy wprost, że Kościół, a konkretnie Nauczycielski Urząd Kościoła, jest powołany, by służyć Bożemu słowu⁵⁵. Sobór Watykański Drugi podkreśla ścisłą łączność Tradycji, Pisma św. i Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, tak iż jedno bez pozostałych nie może istnieć⁵⁶. Tego oczywiście żaden świątły katolik nie neguje. Niemniej jednak problem interpretacji Bożego słowa porusza wiele umysłów i jest w centrum każdej teologicznej dziedziny, nie wyłączając katechetyki. Gdyby nie ograniczone ramy tego artykułu, można by tutaj poruszyć sprawę przeciwstawiania (w imię kerygmatyzmu) głoszenia słowa Bożego wnioskowi i sformułowaniom teologiczno-doktrynalnym, i to zarówno w kaznodziejstwie jak i katechizacji. Można by było się zapytać, czy te tendencje nie są czymś pochodnym niezdrowej rywalizacji, datującej się już od czasów Kartezjusza, pomiędzy wiarą a rozumem. Trzeba by było również zapytać się o wpływy teologii dialektycznej, głoszącej skrajny rewelacjonizm, sformułowany przez Karola Bartha. Wiadomo przecież, że kierunek ten, wychodzący z podstawowych założeń protestanckiej myśli, odmawiał teologii spekulatywnej i teodycei wszelkich praw do mówienia o Bogu, który się objawił⁵⁷. Problematykę tę ze zrozumiałych względów musimy w tym artykule odstawić na bok, ale to nie znaczy, że katechetyka, mimo że jest teologią praktyczną, może ją w ogóle ignorować. Przecież model każdej katechezy zależy głównie od przyjętych założeń teologicznych. I tak na przykład nie negując potrzeby historii zbawienia w katechetycznym nauczaniu, nie możemy jednak przy tym nie zdawać sobie sprawy, że wiele jeszcze zależy od właściwego języka i właściwej teologii. Nie wystarczy bowiem zadowolić się samym przyjęciem historiozbawczego ukierunkowania katechezy, gdyż właśnie w świetle wyżej zasygnalizowanej problematyki może nam również grozić ślepy zaułek, jeśli się nie będzie umiało, albo się nie będzie chciało (rewelacjonizm K. Bartha) wyjść w pewnym momencie poza historię. Przed takim

⁵⁴ Por. J. Lortz, jw. (przyp. 46), cz. 1, s. 8; cz. 2, s. 346.

⁵⁵ Por. KO n. 10.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. Claude J. Geffré, *Teologia naturalna i Objawienie w poznaniu Boga Jedynego*. W: *Studia z filozofii Boga*, dz. zb. pod red. bpa B. Bejze ATK Warszawa 1968, s. 252—253.

niebezpieczeństwem ostrzega kard. J. Ratzinger pisząc: „[...] właśnie gdy teologia chce pozostać wierna swemu historycznemu punktowi wyjścia, wydarzeniu zbawczemu w Chrystusie, poświadczonemu przez Biblię, musi wyjść poza historię, aby ostatecznie zająć się samym Bogiem”⁵⁸. Warto dodać, że kard. Ratzinger podkreśla nie tylko ścisłą łączność teologii spekulatywnej i praktycznej, ale wykazuje ponadto prymat tej pierwszej jako że prawda wyznacza działanie, a nie na odwrót⁵⁹. Podobnie i chrystocentryzm, także i ten katechetyczny, musi bronić się przed zamknięciem w historyczno-antropologicznym kole. Inaczej mówiąc chrystocentryzm, a więc i ten historiozbawczy, musi dokonać transcendencji w kierunku metafizycznej rzeczywistości, aby uniknąć horyzontalizmu⁶⁰. Nie są to czysto abstrakcyjne dywagacje, a świadectwem niebezpieczeństwa mogą być niektóre następstwa teologii dialektycznej K. Bartha, odmawiającej, jak już wspomniano, wszelkich praw rozumowi w dochodzeniu do prawdy Bożej⁶¹. Wiadomo, że wielu jego duchowych lub rzeczywistych uczniów popadło w czysto horyzontalną „jesusologię” (*Jesus man for others*) albo w niezwykle absurdalną „teologię śmierci” Boga, która dzisiaj na szczęście już straszy tylko wspomnieniem⁶².

Nie są to więc problemy abstrakcyjne, dalekie od katechezy i katechizacji. Wystarczy tylko konsekwentnie eliminować z niej język teologiczny (bo przecież wychowujemy parafian — jak to się mówi i pisze — a nie teologów) a skutki nie każą długo czekać na siebie. Perwersyjnym jest bowiem twierdzenie, że Pismo św. nie może służyć jako zasób argumentów dla doktrynalnych i dogmatycznych twierdzeń. Tak nigdy nie było, gdyż teologia spekulatywna i nauczanie kościelnego Magisterium zawsze stały w służbie Pisma św., a nie na odwrót. Trudno co prawda zaprzeczyć, że zarówno w teologii jak i katechizacji występowały w pewnych okresach przerosty doktrynalne, toteż słusznie dąży się dziś do przywrócenia należytego miejsca Pismu św. w naszym nauczaniu⁶³. Niemniej jednak nie można popadać w drugą skrajność, to znaczy eliminować for-

⁵⁸ J. Kar. Ratzinger, *Was ist Theologie?*. „Internationale Katholische Zeitschrift”, 2(1979), s. 125—126.

⁵⁹ Tenże, *Oświadczenie w sprawie książki „Kościół: charyzmat i władza, esej o eklezjologii walczącej” Leonarda Boffa*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 6(1985), nr 6, s. 8.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ „Die Instrumente des Wortes Gottes werden allein durch das Wort Gottes das, was in seinem Dienst sollen” (K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, I/2, Zürich—Noerdlingen, Vlg. Zollikon 1938, s. 244).

⁶² Por. Paul M. von Buren, *The Secular Meaning of the Gospel*. London 1966. (Autor jest uczniem K. Bartha). Inni zaś pośrednio poprzez D. Bonhoeffera, P. Tillicha, R. Bultmanna oraz całej plejady pomniejszych teologów doszli do tych samych wniosków. Wystarczy tu wymienić takich „teologów śmierci Boga”, jak Thomas J.J. Altizer (*The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia, Pa. 1966) czy William Hamilton, który wspólnie z Altizerem opublikował m.in. *Radical Theology and the death of God*. New York 1966.

muł doktrynalnych w imię rzekomej wierności Bożemu słowu lub też w imię (źle pojętej) wierności człowiekowi. Teologia praktyczna, zauważa kard. Ratzinger, rości sobie bowiem ostatnio prawo dekreto-
wania o tym, co należy przekazywać w kościelnym nauczaniu w imię cechy przekazywalności danych treści, stąd jej niechęć do katechizmów, które, jak wiadomo, w katechezie tradycyjnej starały się zawsze podawać całość zbawczego orędzia, z tym, że w zależności od wieku i przygotowania słuchaczy ich treść była bardziej lub mniej rozwinięta⁶⁴. Do tej problematyki przyjdzie nam jeszcze wrócić w trakcie niniejszego studium, ale najpierw skończmy nasze rozważania na temat formuł wiary i katechezy doktrynalnej.

Obiektywny i wspólnotowy wymiar wiary w przekazie katechetycznym

Dotychczasowe analizy mogą być mało przekonywające dla tych, którzy katechezy kerygmatycznej nie kojarzą z subiektywizmem i z odrzuceniem nauki zobiektywizowanej w formułach wiary, widząc ich konieczność, ale dopiero na późniejszym etapie nauczania⁶⁵. Kerygmat w tym ujęciu jest, jak to określa Ojciec Święty Jan Paweł II zapowiedzią pełną zapału i żaru, ale wymagającą poszerzenia przez katechezę, bez obawy o preracjonalizowanie⁶⁶. Ale czy wszyscy przedstawiciele katechetyki tak to ujmują? Wydaje się, że w tym artykule przedłożono już wystarczającą ilość argumentów przemawiających za wnioskiem przeciwnym, to znaczy, że często katechezę ukierunkowaną materialno-kerygmatycznie (chodzi o treść, a nie tylko sposób kerygmatycznego przepowiadania), to znaczy na budzenie wiary osobistej, bez obciążania umysłów wiedzą, doktryną itd. traktuje się jako wyłączną. Jeden z przedstawicieli polskiej katechetyki napisał bez ogródek: „... katecheza kerygmatyczna przyjmuje za cel wiarę osobową jako odpowiedź na wezwanie Chrystusa”⁶⁷. Nie ma powodu, by to twierdzenie poddawać zakwestionowaniu, tym bardziej że autor charakteryzuje katechetykę Zachodu, a tam rzeczywiście kierunek kerygmatyczny był w ten sposób reprezentowany, o czym zresztą już była mowa⁶⁸. Jeśli więc przyjmie się wszechobecność katechezy kerygmatycznej, nastawionej wyłącznie na budowa-

⁶⁴ Por. Ks. J. Kudasiwicz, *Biblia w teologii i duszpasterstwie dzisiaj*. W: *W służbie Ludowi Bożemu*. Pallottinum. Poznań—Warszawa 1983, s. 29—34.

⁶⁵ Por. J. Kard. Ratzinger, jw. (przyp. 58), s. 124.

⁶⁶ Por. J. Colomb, jw. (przyp. 31), s. 8.

⁶⁷ CT n. 25.

⁶⁸ Ks. M. Majewski, *Dyskusja nad katechezą w Europie Zachodniej* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 23(1976), z. 6, s. 45.

⁶⁹ Por. W. Langer, *Kerygma und Katechese*, München 1966, s. 153; H. Hilger, *Gottes Wort und unsere Antwort*, Freiburg 1956.

nie wiary osobistej, to znaczy wiary jako cnoty (*fides qua creditur*), to trzeba się zapytać o wiarę wspólnotową, zobiektywizowaną (*fides quae creditur*). Czy bez niej wierni się mogą obejść, a Kościół będzie Kościołem? Czym to grozi? ⁶⁹ Odpowiedzią na to może być, choćby jeden z najświeższych artykułów w niemieckojęzycznym czasopiśmie katechetycznym, w którym znajdują się wypowiedzi młodzieży na temat Kościoła. Po prostu młodzież widzi potrzebę wiary, uczęszcza na naukę religii w szkole, ale Kościół wydaje się jej instytucją zbytęzną, albo przynajmniej wymagającą daleko idących zmian strukturalnych ⁷⁰. Na skutek złej katechezy względnie braku katechezy podobne postawy są dość szeroko rozpowszechnione. Wiara? Tak! Chrystus (najczęściej *Jesus Christ Superstar*)? Tak! Kościół? Nie! Trzeba w związku z tym zapytać się, jaką wiarę ma ta młodzież? Odpowiedź nasuwa się niemal samorzutnie: subiektywną! Brakuje po prostu wiary wspólnotowej, zobiektywizowanej przez Nauczycielski Urząd Kościoła. Kościelne Magisterium wydaje się czymś niepotrzebnym, jak sam instytucjonalny Kościół. Ujawnia się tu z niezwykłą siłą brak wiary zobiektywizowanej, wspólnotowej, a przez to nie rozumie się też Kościoła i jego roli jako Magisterium.

Oczywiście nie chodzi tutaj o wytykanie cudzych błędów, bo w takich warunkach duszpasterze, być może, robią wszystko, co w ich mocy, ale wciąż nie mogą przezwyciężyć trudności. A do tych trudności należy również traktowanie wśród wiernych Nauczycielskiego Urzędu Kościoła jako dodatku do wiary. Nie rozumie się, że kościelne Magisterium znajduje się w samym centrum wiary. Skoro bowiem wiara jest odpowiedzią na słowo Boże, to musi to być odpowiedź zarówno indywidualna, subiektywna jak i wspólnotowa, obiektywna. Ogólna Instrukcja Katechetyczna przypomina nam te oba aspekty wiary, które z natury swej nie mogą być rozdzielone, a normalne dojrzewanie wiary suponuje ich wzrost ⁷¹. Kard. Henri de Lubac wykazuje w swojej bardzo wnikliwej pracy na temat wyznania wiary, że już wyrażenie „Wierzę w Boga” jest formą zobiektywizowanego wyznania wiary, takiej wiary, jaka łączyła całą wspólnotę wierzących pierwotnego Kościoła. Oczywiście zanim chrześcijanin wypowiedział „Wierzę w Boga...”, wypowiedział „Wierzę w Ciebie, Boże” ⁷². Po prostu akt wiary, rozbudzony przez Bożą łaskę,

⁶⁹ „Der Subjektivismus ist die Spaltung der Einheit (...) Der Subjektivismus ist also in Luters Struktur kein Beiwerk, sondern Grundelement” (J. Lortz, jw. (przyp. 46), cz. 2, księga I, s. 408—409).

⁷⁰ Por. E. Mayer, *Jugend und Kirche*, „Chrislich Pädagogische Blätter”, 98(1985), z. 4, s. 257—258.

⁷¹ Por. *Sacra Congregatio Pro Cleris, Directorium Catechisticum Generale*. Libreria Ed. Vaticana. Citta del Vaticano, 1971, n. 36 (Odtąd skrót: DCG).

⁷² Por. Henri de Lubac, *Credo*. St. Benno Vlg. Leipzig 1976, s. 253—255 (tłum. z franc.).

wyprzedzał wyznanie wiary. Podstawowe formuły konfesyjne tkwią we wspomnianych już wyżej aklamacjach liturgicznych, ale nie tylko. Znany nam jest *Katechizm pierwotnego chrześcijaństwa*, ułożony przez Seeberga w roku 1903, który oparty jest wyłącznie na ewangelicznych formułach, i to powstałych w bardzo wczesnym okresie, bo w latach 30—50⁷³. André Turck poddając szczegółowej analizie ten katechizm napisał o nim: „Chodzi o pewną formę nauczania utrwalonego i uporządkowanego w sposób schematyczny i łatwy do zapamiętania, które udostępnia to, co jest istotne dla wiary i moralności życia chrześcijan”⁷⁴. Eugene M. Kevane pisze, że to zestawienie i porządkowanie formuł wiary dokonywało się pod nadzorem kościelnego Magisterium, sprawowanego przez św. Piotra i przez Apostołów. Pierwotny Kościół zaś to zestawienie nazywał po prostu wiarą⁷⁵. H. de Lubac rozprawia się z tymi, którzy twierdzą, że wiary nie można ująć w słowa, że jeśli to ktoś czyni, to hamuje jej rozwój, co więcej: że kto ją obiektywizuje, zdradza ją; czyni ziemskim to, co jest Boskie; wtłacza to, co absolutne w relatywistyczne sformułowania itd.⁷⁶ Autor cytuje teologów, którzy reprezentują tego rodzaju poglądy. Nie ma jednak powodu, by w naszym studium iść w ślad za nim. Wystarczy wspomnieć, co już częściowo zostało dokonane w tym artykule, że przeszły one także do katechizacji, przynosząc wiele szkód. Stwierdza to m.in. Trzecia Latinoamerykańska Konferencja Episkopatu w Puebla w r. 1979. Biskupi latinoamerykańscy ubolewają, że „często pojawiają się dualizmy i fałszywe przeciwstawienia, jak na przykład katechezy sakramentalnej katechezie ukierunkowanej na życie, katechezę doktrynalną katechezie sytuacyjnej; [...] jedni popadają w formalizm, inni przesadnie akcentują przeżycie, nie przekazując nauki”⁷⁷. Powyższy cytat utwierdza nas w przekonaniu, że trudności, które analizujemy odnoszą się nie tylko do Europy, lecz i innych krajów świata.

⁷³ Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*. Leipzig 1903. O katechizmie tym wspomina również K. Lehmann w cytowanym już wyżej artykule pt. *Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung* na s. 9.

⁷⁴ André Turck, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*. Éd. du Cerf. Paris 1962, s. 16. Dla egzegety byłoby bardzo ciekawe prześledzenie, czy nie było jakichś związków, gdy chodzi o pamięciowy sposób przekazu pomiędzy formularnym stylem, bez odbierania oddzielnych wyrazów, tylko formuł, w poezji homeryckiej a przekazem ewangelicznym. (Por. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*. Bibl. Więzi, Warszawa 1985, s. 40).

⁷⁵ „The Early Church called this summary simply the Faith...” (E.M. Kevane, *The Faith and the Theologies. W: The Teaching Church in Our Time*, dz. zb. pod red. G.A. Kelly. St. Paul Editions. Boston Ma 1978, s. 21).

⁷⁶ Por. H. de Lubac, jw. (przyp. 72), s. 256.

⁷⁷ *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Schlussdokument der III Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13 Februar 1979*. „Stimmen der Weltkirche”. Bonn, Nr 8, s. 170 (n. 988). (tłum. z hiszp.).

Powinniśmy jednak zainteresować się argumentami H. de Lubaca, które on wysuwa przeciwko wyżej wspomnianym zarzutom odnośnie do obiektywizowania i formułowania wiary. Przede wszystkim każe on zawierzyć nie tym karkołomnym wywodom, ale faktom, a konkretnie Apostołom i Męczennikom i całym zastępom świadków wiary, przekazywanej za pomocą określonych słów, a zwłaszcza *Credo*. Boże Objawienie pojmujemy co prawda — pisze on — tylko na sposób ludzki, a więc nieadekwatnie, relatywnie i za pomocą analogii. Tajemnice Boże są niezgłębione, „Boga nikt nigdy nie widział” (św. Jan Ew.), „On mieszka w światłości nieprzystępnej” (św. Paweł Ap.), Niemniej jednak „... nieadekwatne ujmowanie nie jest tym samym, co błąd, ale raczej niepełność. Istnieje fałszywy duchowy dynamizm, chorobliwa obawa przed obiektywizmem, która zostawiając ducha bez pokarmu, bez normy, bez kierownictwa, wydaje go na każdy powiew ułudy. Nie posuwamy się do tego, żeby Bożą światłość dopasowywać do naszej ludzkiej słabości. Niewątpliwie kontemplacja Tajemnic powinna prowadzić nas do milczenia, ale milczenie to znajduje się nie na początku, lecz na końcu. Jest to milczenie płynące z pełni i obfitości, a nie z odmowy i pustki. [...] Nie jesteśmy uczniami czystego beztreściowego dynamizmu, ale objawionego Słowa [...] Człowiek musi wyrazić swoje przekonanie, i zasady, które kształtują jego życie, jasno sformułować. Formułowanie wiary jest właśnie wstępnym warunkiem tego, że jest ona rzeczywistością”⁷⁸. Można by mnożyć cytaty tego wspaniałego teologa, ale już choćby to, co tutaj zostało przytoczone, powinno przekonać każdego, że katechizacja bez treści obiektywnych, a konkretnie bez sformułowań doktrynalnych dokonanych przez kościelne Magisterium w sposób uroczysty lub zwyczajny, nie jest katechizacją integralną i autentyczną⁷⁹. Dążenia do zastąpienia katechezy doktrynalnej przez kerygmatyczną, ukierunkowaną wyłącznie na rozbudzenie wiary osobistej, przy równoczesnym zaniechaniu formuł wiary, elementów statycznych i obiektywnych, niosą z sobą wiele zagrożeń, na które zresztą zwróciliśmy uwagę w trakcie tego studium. Nie ma alternatywy pomiędzy kerygmatem a katechezą doktrynalną. Już od czasów apostoelskich kerygmat i katecheza były odrębnymi sposobami głoszenia słowa Bożego, ale nawzajem się przenikały i uzupełniały. Kerygmat będąc pierwszą zapowiedzią wiary, zawsze zakładał następującą po nim katechezę, przed lub po Chrzcie św.⁸⁰ Byłoby oczywiście rzeczą trudną wyodrębnić treści kerygmatyczne

⁷⁸ H. de Lubac, jw. (przyp. 72), s. 258—259.

⁷⁹ „The magisterium exercises the role of defending the integrity and unity of faith and morals”. (K. Lehmann, *A Commentary on the Theses of the International Theological Commission on the Relationship between the Ecclesiastical Magisterium and the Theology United States Catholic Conference*. Washington, D.C. 1977, s. 14).

⁸⁰ CT n. 25. „Et pour que cela devienne clair, le kerygme exige donc — avant

od katechetycznych, ale jest faktem, że Kościół wczesnego chrześcijaństwa przekazał nam nie tylko to, co głosił jako kerygmat, ale także to, co było odpowiedzią na Bożą interpelację, czyli to, w co wierzył, jak się modlił, jak żył i jak traktował Tradycję wiary⁸¹.

Potrzeba i właściwe miejsce kerygmatu

Katecheza tradycyjna, to nie ulega wątpliwości, przeakcentowała doktrynę i pamięciowe nauczanie katechetycznych formuł. I wiemy, że w dużej mierze było to podyktowane obroną czystości wyznawanej wiary przed niebezpiecznymi wpływami różnych odłamów chrześcijaństwa, różnych religii i prądów filozoficznych. Niemniej jednak katecheza ta zakładała wiarę u tych, do których się zwracała. Była nastawiona na porządkowanie pojęć, na obronę wiary tych, którzy już byli wierzącymi i ochrzczoneymi. Jeżeli popadła w kryzys, to przede wszystkim dlatego, że z biegiem czasu środowiska formalnie wciąż chrześcijańskie uległy zeświecczeniu. Trudno było porządkować wiarę (formuły) i bronić jej, jeśli jej nie było. Tam, gdzie ani rodzina, ani szkoła, ani inne środowiska nie sprzyjały życiu w wierze, trzeba było zaczynać od kerygmatu, od interpretacji Bożego słowa, aby obudzić wiarę jako osobistą odpowiedź objawiającemu się Bogu. Tak jest i dzisiaj. Rzecz w tym, że nie można na tym poprzestać i z góry wykluczać wszelkiego nauczania doktrynalnego. Podczas gdy proklamacja kerygmatyczna zawsze niesie z sobą coś uroczystego, stąd jej ścisłe związki z liturgią, a nawet szokującego, i ma raczej charakter publiczny, to katecheza jest raczej pogłębiającą refleksją⁸². W starych podręcznikach rozróżniało się pomiędzy tak zwaną „teologią stojącą” *respective* „klęczącą” a „teologią siedzącą”. Otóż kerygmat jest właściwszy dla tej pierwszej. Dlatego trudno wyobrazić sobie liturgię słowa w oderwaniu od kerygmatu. W katechizacji zaś kerygmat może być koniecznością tam, gdzie ma się do czynienia z młodzieżą zlaicyzowaną, dla której pierwsze autentyczne zetknięcie się z życiem Kościoła następuje na lekcji religii. Wtedy urząda się z uczniami „seanse katechetyczne” (J. C o l o m b) bez dydaktycznego przekazu wiary, a wyrażenie „lekcja religii” w takim kontekście rzeczywiście nie ma sensu. Ale powstaje pytanie, czy to ma być początkiem i celem katechezy. Otóż może być początkiem, ale nigdy ce-

ou après le baptême, peu importe — une catéchèse qui vienné ensuite”. (A. Turck, jw. (przyp. 74), s. 66).

⁸¹ „It would be difficult to document more explicitly the relationship between the kerygma or evangelisation of the Apostles and the process of catechetical teaching”. (E.M. Kevane, *The faith and the Theologies...*, art. cyt. s. 18—19). Por. też A. Turck, jw. (przyp. 74), s. 67.

⁸² „Les études principales sur le kerygme insistent surtout sur l’aspect de choc, de solennité”. (A. Turck, jw. (przyp. 74), s. 62).

lem, jak nie jest nim też sama doktryna. Nie chodzi o samą formację i nie chodzi o samą informację. Brak integralności to właśnie zaniedbanie lub przeakcentowanie jednego z tych dwóch elementów integrujących każdą autentyczną katechezę. Przekładając to na język konkretów, trzeba wskazać na piękne tradycje polskiej katechezy, która odbywała się nie tylko w sali szkolnej, ale i poza nią. Do katechetów należało nie tylko nauczanie religii, ale także duszpasterstwo katechetyczne. Jeżeli młodzież żyła Bogiem w żywej wspólnotcie Kościoła, to kerygmaticzna proklamacja Bożego słowa w katechetycznej sali nie była konieczna⁸³. Toteż i dziś trzeba się zastanowić nad tym, czy wszędzie jest potrzebne prowadzenie takiej katechezy. Czy nie powinno być raczej rozbudowane duszpasterstwo dzieci i młodzieży, a w sali katechetycznej znaleźć czas na interpretację religijnych przeżyć, pogłębianie doświadczeń i nauczanie obiektywnej wiary, co oczywiście nie znaczy, że według starych metod i zasad.

Katecheza biblijna — blaski i cienie

Artykuł ten nie dąży do wykazania, że wszelkie zło i zamieszanie jakie się wkradło do współczesnej katechezy należy przypisać kierunkowi kerygmaticznemu. Co prawda przełom w katechezie tradycyjnej zaczął się od aprobaty i rozpowszechnienia *Zielonego Katechizmu*, o czym była mowa wyżej, ale to nie znaczy, że katecheza kerygmaticzna miała wszędzie jedno oblicze, a po drugie, że jej dominacja utrzymywała się długo. Wiadomo, że Międzynarodowy Kongres Katechetyczny w Rzymie w r. 1950 w ogóle jeszcze nie zajmował się tym nowym kierunkiem w katechezie, podczas gdy na Międzynarodowym Tygodniu Katechetycznym w Eichstätt w r. 1960 ten typ katechezy święcił już pełny triumf⁸⁴. Niemniej jednak już w 2 lata później w Bangkoku, na Azjatyckim Tygodniu Studiów nad katechezą misyjną, pojawiły się pierwsze oznaki kryzysu katechezy kerygmaticznej. Jezuita Alfonso Nebreda jako misjonarz pracujący w Japonii wykazał w swoim referacie konieczność preewangelizacji przed jakimkolwiek głoszeniem kerygmatu. Widział potrzebę pracy 3 stopniowej: preewangelizacja, ewangelizacja, katecheza⁸⁵.

⁸³ Pogląd ten reprezentuje sam J.A. Jungmann w swojej *Katechetik*, wyd. 3, 1965, s. 60: „Das Wissen besass in der Zeit der Entstehung unserer Kinderkatechese, zumal als Wissen um die Unterscheidungslehren, auch tatsächlich eine gewisse selbständige Bedeutung und konnte sie ohne Schaden weiter beanspruchen, solange die religiöse Erziehung anderweitig hinreichend gesorgt war”.

⁸⁴ Por. *Temas y conclusiones de Kongresos y Semanas Internacionales de Catequesis. Cronicas y textos*. Secretario Nacional de Catequesis. Madrid 1973, s. 7—36.

⁸⁵ Por. tamże, s. 63—77.

Autor ten swoje poglądy bardziej uściślił i usystematyzował w książce pt. *Kerygma in Crisis?*, wydanej w roku następnym⁸⁶. Już sam tytuł mówi za siebie. W r. 1964 Ronald Goldman pisał, że treść katechezy kerygmatycznej nie jest łatwa do uszeregowania, a dobór tekstów stanowi ryzyko. Problemem jest też według niego ustawiczne proklamowanie Dobrej Nowiny w stosunku do jednych i tych samych uczniów⁸⁷. James Lee, widzi w katechezie kerygmatycznej model przepowiadania (*preaching model*) a nie model nauczania (*teaching model*). Toteż z tego punktu widzenia poddaje ją krytyce⁸⁸. Gabrielle Miller z Tybingi nie widzi w koncepcji kerygmatycznej problemu pastoralnego, ale widzi trudny do przezwyciężenia problem religijno-pedagogiczny⁸⁹. Bruno Dreher oskarża katechezę kerygmatyczną o zbyt duże teologiczne obciążenie dzieci⁹⁰. Głosy te można mnożyć, ale nie jest to zadaniem tego artykułu. Faktem jest, że w latach sześćdziesiątych, zwłaszcza w ich pierwszej połowie w miejsce katechezy kerygmatycznej wkracza katecheza biblijna. Panafrkański Kongres Katechetyczny, który odbył się w Katigondo (Uganda) w r. 1964, mówi już tylko o katechezie biblijnej⁹¹. Nie oznacza to całkowitego upadku katechezy kerygmatycznej, ponieważ wielu katechetów utożsamia katechezę kerygmatyczną z katechezą biblijną, a ponadto panuje na tym polu ogromna rozbieżność pojęć. Są różne koncepcje kerygmatu i różne koncepcje katechezy biblijnej. Nie będziemy ich tutaj analizować, gdyż zrobili to już inni⁹².

Z naszego punktu widzenia należy podkreślić jako cechę wspólną i dodatnią wszystkich typów katechezy biblijnej ogromną troskę o należyte wyeksponowanie w katechezie Pisma św., które ma być żywym słowem Bożym. Praktyczna zaś realizacja tych zamierzeń powoduje jednak sporo zamieszania, zwłaszcza gdy chodzi o konkretny katechetyczny przekaz wiary i rolę kościelnego Magisterium.

Można powiedzieć, że wśród przedstawicieli katechezy biblijnej napotyka się te same niebezpieczeństwa, o których była mowa w związku

⁸⁶ A. Nebreda SJ, *Kerygma in Crisis?*, Loyola Univ. Press. Chicago 1963.

⁸⁷ Por. R. Goldmann, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. Wyd. Routledge and Kegan Paul. London, 1964, s. 36.

⁸⁸ „... the proclamation theory generates a preaching model rather than a teaching model and so is inappropriate as a theory of the whole of religion teaching”. (J. Lee, *The Flow of Religious Instruction. A Social Science Approach*. Wyd. Religious Education Press Inc. Mishawaka, Ind. 1973, s. 194).

⁸⁹ Por. G. Miller, *Wkład „nowej pedagogiki religijnej” w ugruntowanie wiary*. „Coll. Theologica”, 51(1981), z. 1, s. 94.

⁹⁰ Wg. Cz. Skupień, jw. (przyp. 33), s. 26.

⁹¹ Por. *Temas y conclusiones...*, jw. (przyp. 84), s. 86—92.

⁹² Np. Cz. Skupień, jw. (przyp. 33); Ks. Tadeusz Loska SJ, *Odnowa egzetyczno-hermeneutyczna katechezy biblijnej w Niemczech Zachodnich w latach 1963—1970*. W: *Studia katechetyczne* pod red. ks. Jana Charytańskiego SJ. ATK, Warszawa 1984, s. 11—229; Ks. Gerard Kusz, *Koncepcja katechezy biblijnej według Bruno Drehera*. Tamże, s. 233—358.

z katechezą kerygmatyczną. I tu słyszy się nawoływania do porzucenia katechezy informacyjnej, zobiektywizowanej i nastawionej na zrozumienie na rzecz wiary przeżywanej, na wprowadzenie do chrześcijaństwa, na przekaz doświadczenia transcendencji itd.⁹³ W katechezie biblijnej bierze się pod uwagę przede wszystkim wyniki współczesnej egzegezy i doświadczenia uczniów⁹⁴. Na wypowiedzi kościelnego Magisterium nie ma miejsca. Nikt go wyraźnie nie wyklucza, ale jego wypowiedzi to właśnie doktryna, dogmaty, pouczanie uwarunkowane historią, uzależnione od języka i mentalności danej epoki, dalekie od żywego słowa Bożego. Dlatego systematyka *Credo* (jako oczywisty wyraz kościelnego Magisterium) zostaje zarzucona, bo katecheza ma być odpowiedzią na problemy dzisiejszego człowieka⁹⁵. A więc to nie objawiający się Bóg żąda odpowiedzi wiary od człowieka i całego Ludu Bożego, ale na odwrót — człowiek stawia pytania. Czy pytania te człowiek tak ustawi, że cały przekaz orędzia wiary będzie zagwarantowany? Nie łudzimy się!

Jeden z polskich autorów w swej naukowej dysertacji, referując zresztą cudze poglądy, tak napisał: „Na Soborze Trydenckim wielu teologów wyrażało się negatywnie o zwykłych ludziach uważając, że nie są zdolni do głębszego zrozumienia słowa Bożego. W ten sposób zwykły chrześcijanin stał się czystym obiektem nauczania”⁹⁶. Ale czyjego pouczenia? Za odpowiedź niech służą słowa soborowej *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*: „Albowiem wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św., podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego”. Toteż Nauczycielski Urząd Kościoła nie może być sprowadzony, powtórzmy to jeszcze raz, do jakiejś negatywnej normy, która służy tylko za znak graniczny, czy też do zasady hermeneutycznej. Ma prawo i obowiązek, pochodzący od Boga, do pozytywnego przekazu, i to przede wszystkim do przekazu katechetycznego.

Jeden z polskich doktorantów w swojej bardzo solidnej dysertacji daje szczegółowe wskazówki odnoszące się do pracy nad tekstem biblijnym (w oparciu o poglądy B. Drehera): „Katecheta ma mieć zawsze na uwadze całą perykopę, której kerygmat chce przekazać i wyjaśnić. Do-

⁹³ Por. G. Stachel, *Bibelkatechese im Zeitalter der kristischen Exegese*. „Katechetische Blätter”, 91(1966), s. 82.

⁹⁴ Por. Cz. Skupień, jw. (przyp. 33), s. 136.

⁹⁵ „Nicht die Systematik des *Credo* ist ferner das Dominierende, sondern die gewichtige Frage des Lebens. Katechese ist Antwort auf die Frage des Lebens...” (Bruno Dreher, *Die katechetische Methode als Hinweis zur Begegnung von Katechese und Familie*. W: *Katechese — Gemeinde*, dz. zb. pod red. B. Drehera. Styria Vlg. Graz—Wien—Köln 1970, s. 102). „Das Verständnis der biblischen Schriften... Katechismen und Dogmen steht immer unter dem Gesetz des Geschichtlichen, damit unter dem Gesetz des Veränderlichen...” (B. Dreher, *Kinderkatechese und Erwachsenkatechese*, tamże, s. 65).

⁹⁶ Ks. Tadeusz Loska SJ, jw. (przyp. 92), s. 185.

piero w jej świetle można poddać właściwej analizie poszczególne wiersze czy zdania. Kontekst bliższy mówi, że np. zdanie z Mt 20,16: 'Tak ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi' — nabiera właściwego sensu dopiero w świetle całej przypowieści o robotnikach najętych do winnicy (Mt 20, 1—15) i nawiązuje do Mt 19,30; 'Wielu zaś pierwszych będzie ostatnimi, a ostatni pierwszymi'. Z metodycznego punktu widzenia sprawą również ważną jest zwrócenie uwagi na kontekst dalszy. Historia Józefa egipskiego np. (Rdz 37—49) może być właściwie zinterpretowana dopiero w kontekście całej historii patriarchów i w świetle idei wierności i opieki Bożej nad Izraelem. Historia Dawida i Batszeby (2 Sm 11, 1—12) może być właściwie pojęta tylko w całokształcie życia i działalności króla Dawida. Podobnie w Nowym Testamencie wskrzeszenie młodzieńca z Naim (Łk 7, 11—17) nabiera właściwego znaczenia w świetle odpowiedzi, którą Jezus daje uczniom Jana Chrzciciela (Łk 7,22). Niekiedy trzeba sięgnąć do kontekstu całej księgi"⁹⁷. Poprzestańmy na tym. Nie chodzi o polemikę z autorem tych słów, gdyż on tylko wiernie referuje poglądy jednego z typowych przedstawicieli katechezy biblijnej. Chodzi tu po prostu o reguły, które mają służyć wyjaśnianiu tekstu biblijnego. Jedną z tych reguł jest uwzględnianie kontekstu, ale kontekst może być gramatyczny, logiczny, psychologiczny, bliższy i dalszy. Wszystko to zresztą uwzględniają autor referujący i autor referowany. Dochodzi do tego jeszcze historia form literackich, metoda dziejów redakcji i wreszcie teologiczne zasady interpretacji. Tymi wszystkimi regułami musi się kierować katecheta, jeśli chce dobrze prowadzić katechezę biblijną.

Bądźmy realistami i zastanówmy się, ilu katechetów ma na to czas, ile z tej pracy ma wykonać przed katechizacją, uważając przy tym, by niczego z góry słuchaczom nie narzucać, a ile w czasie samego spotkania katechetycznego. Czy wszyscy są w stanie temu sprostać? Możemy też zapytać o celowość tych wysiłków. Czy nie jest to zadanie należące *par excellence* do teologów⁹⁸. Przecież ich prace mają wspierać kościelne Magisterium, a przez to wzbogacać i pogłębiać wielowiekową katechezę Kościoła, która właśnie służy zarówno Bożemu słowu jak i człowiekowi. Gdyby tu chodziło o zagadnienia czysto metodyczne, np. o metodę problemową, a poniekąd (tak, tylko poniekąd, ale to już inne zagadnienie) metodę kreatywną⁹⁹, na pewno nie byłoby wątpliwości w tych sprawach, ale

⁹⁷ Ks. Gerard Kusz, jw. (przyp. 92), s. 275.

⁹⁸ „— nauczanie powinno dotyczyć tego, co podstawowe i najważniejsze, nie poruszając żadnych kwestii spornych i nie stając się teologicznym wykładem” (CT n. 21). „La catéchèse n'est pas un domaine de la recherche théologique”. (*Critères et éléments fondamentaux pour la catéchèse catholique*. Comité d'Etudes pour l'Action et la Vie Chrétiennes, Paris 1982, s. 4).

⁹⁹ Por. Ks. Marian Finke, *Kreatywność w katechezie (II)* „Katecheta”, 26 (1982), z. 4, s. 161—162.

przedstawicielom katechezy biblijnej konsekwentnie chodzi o „uwolnienie słowa Bożego spod z góry narzuconej teologii”. Ono samo ma przemawiać bez ludzkiej interwencji. Jest to zresztą problem nurtujący chrześcijaństwo już od 400 lat. Po co do niego wracać, zwłaszcza na terenie katechezy? Wiemy zresztą, że katechezy przeprowadzone w myśl teologii biblijnej opierają się głównie na pracy nad tekstem Pisma św. Rezultat? Samodzielnie, albo raczej grupowo, sformułowane poglądy, wnioski, opinie. Wrzuca się je do kosza? Broń Boże! Utrwała się w zeszytach. Słusznie! Ale, czy nie jest to znów „poddawanie słowa Bożego” jakimś formułą, tyle że skonstruowanym *ex post* i bez pośrednictwa istniejącej już uprzednio katechezy Kościoła? Co prawda nie trudno dojrzeć w tak ukierunkowanej katechezie biblijnej troski o budowanie wiary subiektywnej, czego brakowało katechezie tradycyjnej, ale, jak dotąd, nie ma potwierdzeń jej skuteczności. A wiara zobiektywizowana? Ta jest tutaj różnie traktowana, albo jako norma negatywna, albo zasada hermeneutyczna, albo jako teologia dla dorosłych, albo w ogóle nic się o niej nie mówi¹⁰⁰. Wszak znane jest nam hasło: dogmat powinniśmy znać, przepowiadać musimy kerygmat. Wydaje się, że należałoby jeszcze raz przemyśleć odrzuconą starą definicję katechizmową, która uczy, że „wierzyć to uznać za prawdę, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje”. Z pewnością nikt nie będzie bronił twierdzenia, że wiara sprowadza się do intelektualnego uznania za prawdę..., bo jest ona czymś o wiele więcej. Niemniej jednak prawda jako zobiektywizowany przez kościelne Magisterium wyraz wiary Ludu Bożego musi być zachowana¹⁰¹. Przede wszystkim trzeba, aby stała i niezmienna Prawda wyznaczała działanie. W niektórych modelach katechezy dzieje się właśnie na odwrót — ale to zagadnienie zostawmy na koniec naszych rozważań.

Wróćmy jeszcze do katechezy biblijnej. Nie można bowiem na tym miejscu pominąć ważkiej wypowiedzi Prefekta Kongregacji Wiary ks. kard. J. Ratzingera. Chodzi o jego referat wygłoszony w styczniu 1983 r. w Lyonie i w Paryżu na temat przekazu i źródeł wiary¹⁰². Autor ubolewa nad tym, że katechizm (nie podręcznik) został w naszych czasach zarzucony, co jest sprzeczne, jak twierdzi, z samą katechetyczną

¹⁰⁰ W związku z tym jeden z amerykańskich katechetów pisze, że po Soborze celem wychowania katolickiego jest przede wszystkim duchowe oświecenie, a „... the mysteries of dogma have been liberated from narrowly intellectual through claims...” [...] „No longer a law of the Church, but ... voluntary spiritual discipline...” (Alfred McBride, *The Stuff of Dreams*. W: *The Religious Education We Need*, dz. zb. pod red. J.M. Lee. Wyd. REP Mishawaka, Ind. 1977, s. 14). Autor jest sekretarzem National Catholic Education Association. Toteż tym bardziej musi zastanowić to, co pisze, mimo że to są tylko jego „dreams”.

¹⁰¹ Por. CT n. 20.

¹⁰² Kard. J. Ratzinger, *Transmission de la Foi et sources de la Foi*. „Discours du Pape et Chronique Romaine”. 1(1983), nr 421, supplement.

misją Kościoła. Katechizm bowiem jako książka jest dziełem późniejszym, „lecz przekaz wiary, zrodzony z jej logiki jako fundamentalna struktura jest tak stary, jak katechumenat i sam Kościół”¹⁰³. Odrzucenie zaś tych fundamentalnych struktur, z których składał się katechizm, i które przekazywała katecheza klasyczna, stało się przyczyną rozbitcia organicznej całości treści wiary¹⁰⁴. Autor zauważa ogólną niechęć w stosunku do tego, co jest zwarte i pełne, dokładnie określone i przekazane przez Tradycję, a w tym właśnie przejawia się kryzys wiary Kościoła, wspólnej dla wszystkich w każdym czasie. Konkretnie dogmat, który jest interpretacją Pisma św., zrodzoną z wiary wielu wieków, w katechezie ostatnich dziesięcioleci uchodził za miniony etap archaicznego myślenia lub za obecny wyraz woli przeżytych już instytucji. Skutek był taki, że „katecheza ogólnie omijała dogmat, a wiarę próbowano zrekonstruować, wychodząc bezpośrednio z Biblii”¹⁰⁵. W tym „immediatyzmie” kardynał Ratzinger upatruje przyczynę wszelkich zaburzeń w katechezie ostatnich dwudziestu lub trzydziestu lat¹⁰⁶. Pismo św. — twierdzi on — zostało napisane w Kościele i tylko odczytywane w Kościele jest tym, czym być powinno. „Jeśli dawniej Biblia wchodziła w nauczanie wiary w aspekcie doktryny Kościoła, to obecnie usiłuje się dochodzić do chrześcijaństwa poprzez bezpośredni dialog, poprzez aktualne doświadczenie i słowo biblijne”¹⁰⁷. Przedstawiciele katechezy ukierunkowanej biblijnie względnie materialno-kerygmaticznie, co prawda w zasadzie nie przeczą, jak to już podkreślaliśmy, roli kościelnego Magisterium, ale jest faktem, że w prezentowanej przez nich katechezie schodzi ona na margines¹⁰⁸. Nauczanie kościelne stanowi tylko ogólne kontury, podczas gdy wiarę głosi się fragmentarycznie, pokawałkowaną i bez pewności. Pewność zastępuje bliżej nie określone zaufanie lub arbitralność różnych teologicznych opi-

¹⁰³ „... mais la transmission de la foi, comme structure fondamentale née de la logique de la foi, est aussi ancienne que le catéchuménat, c'est-à-dire que l'Église elle-même”. (Tamże).

¹⁰⁴ Tamże, s. 12.

¹⁰⁵ „Il en résultait que la catéchèse omettait généralement le dogme et qu'on essayait de reconstruire la foi à partir de la Bible directement” (tamże).

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 18.

¹⁰⁷ Tamże, s. 19. Kard. Ratzinger nie cytuje żadnych autorów, ale wystarczy wspomnieć choćby nauczanie F.X. Arnolda, wielkiego koryfeusza kerygmatyzmu, który twierdził, że przepowiadanie słowa Bożego było wydarzeniem dokonywającym się wyłącznie pomiędzy przepowiadającym a słuchaczem słowa Bożego. (Por. F.X. Arnold, *Grundsatzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949, s. 94–97).

¹⁰⁸ Por. Cz. Skupień, jw. (przyp. 33), s. 220. (Autorka prezentując poglądy W. Langer'a pisze: „... der Bibelunterricht nicht am Dogma, sondern am ursprünglichem Kerygma zu orientieren sei”). Ta sama autorka, podsumowując poglądy G. Stachela, pisze: „Auf die bisherige Intellektualisierung des Religionsunterrichts, die Funktionalisierung der Bibel für Katechismusaussage, sowie Historisierung, Moralisierung und Dogmatisierung muss deshalb verzichtet werden”. (Tamże, s. 183).

nii¹⁰⁹. Co prawda wielu katechetyków zdaje sobie sprawę z tego, że nie można sięgać do historycyzmu i czystego egzegetyzmu. Teologia Karola Bartha wykazała ślepy zaułek tego rodzaju zabiegów. I choć działa się to co prawda w łonie protestantyzmu, może być także ostrzeżeniem dla nas. Niemniej jednak, jak wspomnieliśmy, skrajny rewelacjonizm, również prowadzi do nikąd. Ks. kard. Ratzinger przytacza opowiadanie pewnej niemieckiej matki, która posyłała syna do szkoły podstawowej. Syn jej już w tym wieku wprowadzony był w chrystologię, opartą na źródłach, które nazwano *logia Pana*, podczas gdy jeszcze nic nie słyszał o siedmiu sakramentach i o artykułach *Credo*. Takie nauczanie, pisze autor, prowadzi do rozwarstwienia Biblii na rzeczy ważne i mniej ważne oraz do „Jezusa” Ewangelii, którego postać „nie zniekształcona” przez dogmaty, ukazywana jest w sposób dość arbitralny i daleki od wiary Kościoła¹¹⁰. Poza tym jasno z tego wynika, że takiej katechezie daleko jest do integralności. Prefekt Kongregacji Wiary temu zagadnieniu poświęca oddzielne stronicie, mówiąc między innymi o zagrożeniu katechezy o stworzeniu i Dekalogu¹¹¹.

Orientacja antropologiczna w katechezie

Tak zwana „wiosna biblijna” w niemieckiej katechezie minęła wraz z rokiem 1970. „Tak czy inaczej — pisał Wolfgang Langer, entuzjasta kerygmatyzmu i biblicyzmu — patetyczne wołanie o samodzielną katechezę biblijną przebrzmiało w niemieckiej pedagogice religijnej”¹¹². Okazało się, że teksty biblijne dla uczniów o zeświecczonej mentalności są tak samo trudne i nieprzystępne, jak definicje katechizmów neoscholastycznych¹¹³. Również René Marlé, nie negując wielkiej roli Pisma św. w życiu Kościoła i w katechezie, przestrzega przed skrajnym biblicyzmem, który wcale nie gwarantuje łatwej i pewnej drogi ani do Pisma św., ani do wiary¹¹⁴. Przyczyny odejścia od katechezy biblijnej i kerygmatycznej szeroko omawia także w jednej z ostatnich swoich publikacji książkowych Johann Hofinger. Twierdzi on, że katecheza kerygmatyczna względnie biblijna (traktuje je na równi) nie odpowiada w RFN szkolnej rzeczywistości, ponieważ nie uwzględnia sytuacji ucznia, a dla nauczyciela religii jest za trudna (ma być egzegetą, kaznodzieją, świadkiem, pedagogiem, dydaktykiem). O słabości tej katechezy mają według

¹⁰⁹ Kard. J. Ratzinger, jw. (przyp. 102), s. 11—18.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 17.

¹¹¹ Por. tamże, s. 37—39.

¹¹² W. Langer, *Problemy nauczania Biblii w katechetyce niemieckiej*. „Concillium”. Nr 1—5 (1970), Poznań—Warszawa, s. 210.

¹¹³ Por. tamże.

¹¹⁴ Por. R. Marlé, *Pedagogie du document et objet de la foi*. „Catéchèse” 85(1981), s. 51.

Hofingera świadczyć jej mierne wyniki¹¹⁵. Gabrielle Miller także w związku z tym napisała: „[...] po niecałych dwóch latach nowy, wówczas rewelacyjnie nowy 'Plan Ramowy' jak i ukazujący się przerobiony „zielony katechizm” (*glauben — leben — handeln*), który z opóźnieniem wnosił do szkoły język kerygmatyczny, szybko poszedł do lamusa”¹¹⁶. Pomijając szerszą analizę tych zagadnień, zaznaczamy z naciskiem, że o kryzysie katechezy kerygmatyczno-materialnej jak i biblijnej oprócz względów dydaktycznych zadecydowała konieczność uwzględnienia sytuacji ucznia. Chodziło odtąd już nie tylko o ziarno, ale także i o glebę, jak się wówczas mówiło. Warto przy tym na marginesie zaznaczyć, że dla przedstawicieli skrajnego rewelacjonizmu (K. Barth) taki argument byłby absurdem, a nawet obrazą Boga. Objawiający się Bóg bowiem zawsze zastaje człowieka nie przygotowanego. On sam jest zawsze „Inny” (*das Andre*), a człowiek nie jest w stanie sam od siebie nawet wyciągnąć ręki w kierunku Boga, który mu się objawia przez łaskę¹¹⁷. Dygresja ta jest o tyle ważna, że w publikacjach kerygmatyczno-katechetycznych i biblijno-katechetycznych łatwo jest dostrzec świadome lub mniej świadome inspiracje teologii dialektycznej.

Należy przede wszystkim skonstatować fakt, iż pod wpływem odnowy posoborowej, a zwłaszcza Konstytucji Dogmatycznej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* zaczęto większą wagę przywiązywać do tak zwanych „problemów ludzkich”. Na tym podłożu opracowano słynny, ale bardzo kontrowersyjny *Katechizm Holenderski* (1966), który, mimo że już upłynęło 20 lat od jego publikacji, wciąż wywołuje niegasnące spory. Zagadnieniom antropologicznym były poświęcone również międzynarodowe tygodnie katechetyczne w Manili (1967) i w Medellin (1968)¹¹⁸. W roku zaś 1971 Kongregacja ds. Duchowieństwa zorganizowała Drugi Międzynarodowy Kongres Katechetyczny w Rzymie, który analizując aktualny stan katechezy, wiele miejsca poświęcił modelowi katechezy interpretującej ludzką egzystencję w świetle Objawienia¹¹⁹. Można powiedzieć, że i tutaj „problemy ludzkie”, choć nieco w innym aspekcie niż na poprzednich międzynarodowych zjazdach, znalazły się w centrum katechetycznych obrad. Tematyka antropologiczna stała się przedmiotem wnikliwych badań specjalistów od katechetyki, czego dowodem na polskim gruncie jest m.in. obszerna praca ks. Mieczysława Majewskiego, w której autor

¹¹⁵ Por. Johann Hofinger, *Kleine Fachdidaktik. Katholische Religion*. Kösel Vlg., München 1983, s. 42.

¹¹⁶ G. Miller, *Wkład „nowej pedagogiki religijnej” w ugruntowanie wiary*. „Coll. Theologica”, 1(1981), s. 101. (tłum. z niem.).

¹¹⁷ Por. K. Barth, jw. (przyp. 62), I/2, s. 320.

¹¹⁸ Por. *Temas y conclusiones...*, jw. (przyp. 84), s. 89—100.

¹¹⁹ *Sacra Congregazione per il Clero, Atti del II Congresso Catechistico Internazionale, Roma, 20—25 settembre 1971*. Editrice Studium — Roma.

przekonywająco wykazuje konieczność korelacji „spraw ludzkich” z treściami wiary w katechezie¹²⁰. Chodzi o to, by te tematy nie były tylko narzędziem, metodą, ale także treścią katechezy. Ojciec Święty nawiązując do tych spraw w *Catechesi tradendae* pisze: „Stąd wynika troska i staranie, jakie katecheta włoży w to, żeby wychowując w wierze, nie zapominać, a przeciwnie, jasno przedstawić takie sprawy, jak działalność człowieka w celu integralnego wyzwolenia, poszukiwanie społeczeństwa bardziej solidarnego i braterskiego, jak walka o sprawiedliwość i budowanie pokoju. Z drugiej strony należy pamiętać, że ten wymiar katechezy nie jest czymś zupełnie nowym. Już bowiem w czasach patrytystycznych św. Ambrożego i św. Jan Chryzostom, wymieniając tylko tych dwóch, kładli nacisk na skutki społeczne, wynikające z wymagań Ewangelii, a w naszych czasach katechizm św. Piusa X uciskanie ubogich i pozbawienie pracownika słusznej zapłaty zalicza wyraźnie do grzechów wołających o pomstę do Boga”¹²¹. Powyższy cytat, choć być może zbyt długi, wydaje się na tym miejscu konieczny z dwóch powodów. Po pierwsze, by wykazać, że katecheza ukierunkowana antropologicznie ma swoje pełne uzasadnienie w kościelnym nauczaniu, a po drugie, że powinna kierować się duchem dotychczasowej katechezy Kościoła.

Tymczasem w praktyce doszło na tym tle do wielu nieporozumień. Powstały bowiem modele katechezy, które całkowicie zmajoryzowały problematyką antropologiczną zarówno Pismo św. jak i treści katechizmowe. Doświadczenie urosło do roli kryterium rozumienia wiary. Sama zaś wiara w jeszcze większym stopniu niż w poprzednio omawianych kierunkach została zdana na fragmentaryczność przekazu¹²². Sama zaś idea integralności treści katechezy w ogóle się nie mieściła w żadnym z modeli czy kierunków o orientacji antropologicznej. Przyczynę tego zjawiska należy upatrywać w tym, że wszystkie, bez wyjątku, koncepcje katechezy antropologicznej zamiast szukać oparcia w kościelnym Magisterium i tradycyjnej katechezie, sięgnęły bezpośrednio do modnych kierunków teologicznych (teol. antropologiczna K. Rahnera, teol. polityczna J.B. Metz i D. Sölle) i filozoficznych (filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera, filozofia religii P. Tillicha). Nie ma potrzeby opisywania tych zjawisk, ponieważ już dawno zostały zaanalizowane i opisane przez takich autorów jak K. Wegenast, R.M. Rummer, G. Miller, J. Hofmeier, wymieniając tylko niektórych¹²³.

¹²⁰ Ks. M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*. Lublin KUL 1977.

¹²¹ CT n. 29.

¹²² „La rupture avec une transmission de la foi comme structure fondamentale puisée aux sources d'une tradition totale, a eu pour conséquence de fragmenter la proclamation de la foi” (Kard. J. Ratzinger, jw. (przyp. 102), s. 10—11).

¹²³ K. Wegenast, *Herkömmliche und gegenwärtige Grundtypen einer Theologie*. W: *Handbuch der Religionspädagogik*, dz. zb. pod red. E. Feifela. Güterslo-

Tak istotny dokument kościelnego Magisterium, jakim jest adhortacja *Catechesi tradendae* mówi nam: „... katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci i młodzieży”, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej¹²⁴. Tymczasem żaden z modeli katechezy antropologicznej nie postawił sobie takiego bezpośredniego celu. Pomińmy tutaj dydaktykę indukcyjną z końca lat sześćdziesiątych (B. Dreher, E. Gruber), ponieważ zanim się pojawiła i zanim zdążyła się określić już została wyparta przez inne modele katechezy¹²⁵. Znamienny jest jednak kierunek hermeneutyczny w nauce religii, który został opracowany przez M. Stallmanna i G. Otto, autorów protestanckich, ale jego wpływy są widoczne także wśród katolików. K. Wegenast, zresztą także protestancki katechetyk, pisze, że „celem nauczania religii w modelu hermeneutycznym nie jest nauczanie wiary, ale rozumienie wiary i siebie w aspekcie wiary na podstawie tekstów za pośrednictwem mowy”¹²⁶. Tak ustawiony cel nauki religii jest bardzo bliski znanemu na katolickim gruncie modelowi katechezy interpretacyjnej. Ks. abp J. Stroba nie potępiając tego kierunku katechezy, ale uważając go za niewystarczający napisał: „Słabością tego modelu jest niebezpieczeństwo niewystarczającego kontaktu ze źródłami objawienia i związane z tym drugie, subiektywizmu w interpretacji życia. Może się też łatwo zdarzyć, że analiza sytuacji problemów życiowych nie dotrze w czasie katechezy do światła Objawienia, lecz zatrzyma się na wymiarze humanistycznym. Trudniej też jest, posługując się tym modelem, przekazać katechizowanemu całościowy pogląd na treść Objawienia”¹²⁷. Toteż autor tej wypowiedzi zgodnie z logiką wiary postuluje związek modelu interpretacyjnego z modelem przepowiadania¹²⁸. W tym właśnie trzeba widzieć sedno sprawy, ponieważ samodzielne kierunki katechetyczne o orientacji antropologicznej pośrednie cele nauczania podnoszą do rangi celów podstawowych, gubiąc przez to całość przekazu wiary. Słowa te można odnieść zarówno do modelu wypracowanego przez K. E. Nipkova, który sprowadza naukę religii do nauczania o tym, co znaczy być chrześcijaninem i człowiekiem w świecie współczesnym, jak i do H. B. Kaufmanna, który religijne nauczanie ukierunkowuje wyłącznie na problemy (*Problemorientierter Religionsunterricht*)¹²⁹. Jedna i druga orientacja

her Verlagshaus Gerd Mohn und Benzinger Vlg. Zürich, Einsiedeln, Köln 1973, t. 1, s. 260—279; R.M. Rummery, jw. (przyp. 16), s. 93—162; G. Miller, jw. (przyp. 89), J. Hofmeier, jw. (przyp. 11), s. 41—73.

¹²⁴ CT n. 18.

¹²⁵ Por. G. Miller, jw. (przyp. 89), s. 92—93.

¹²⁶ K. Wegenast, jw. (przyp. 123), s. 269.

¹²⁷ Ks. bp Jerzy Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja w katechezie*. „Katecheta”, 16(1972), z. 1, s. 5.

¹²⁸ Por. tamże, s. 5—6.

¹²⁹ Por. K. Wegenast, jw. (przyp. 123), s. 271; H.B. Kaufmann,

zawiera wiele wartościowego materiału, który nie może być pominięty w katechezie *respective* nauce religii, ale ich treści ani nie wyczerpuje, ani nie konstytuuje autentycznej katechezy. Zresztą mówienie o treściach w nauce religii zorientowanej na problemy jest wieloznaczne, gdyż sam Hans-Bernhard Kaufmann pisze: „Miarodajnymi dla wyboru celów i treści są wychowawcze zadania szkoły”¹³⁰. Można powiedzieć, że obok wspomnianych już słabości tej orientacji katechetycznej dochodzi jeszcze instrumentalizacja treści religijnych, a więc i Pisma św.¹³¹ Powyższa problematyka mogłaby nas w ogóle nie obchodzić, gdy chodzi o cel niniejszego studium, ponieważ zarówno Nipkow jak i Kaufmann są protestantami. Rzecz jednak w tym, że jak pisze G. Miller, „... domaganie się nauczania religii ukierunkowanego na problemy ucznia doprowadziło do postawienia pytania o wartości dotychczasowych planów nauczania”¹³². Takie pytanie postawili sobie właśnie katechetycy katoliccy, a odpowiedzią była fala anglosaskiej teorii *curriculum*. Pierwsze pytanie tej teorii brzmi: „Czego muszą się uczniowie nauczyć, by być zdolnymi do życia?”¹³³. W związku z tym J. Hofmeier pisze: „Teoria *curriculum* natrafia na fazę niepewności w pedagogice religijnej: katechizm, Biblia, liturgia są jako treściowe podstawy nauki religii odsunięte na bok; alternatywne zarysy jednak się nie ukazują. Dopiero teoria *curriculum* prowadzi do zwrotu w kierunku uczenia i stwarza kryteria do tworzenia celów i treści nauki religii, której punkt ciężkości przesuwa się na problemy życia”¹³⁴. Powyższa wypowiedź daje nam pojęcie, w jakim marazmie znalazła się katechetyka na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Teoria *curriculum* to przecież nic innego, jak tylko rozbudowana i pomnożona o „technologię nauczania” katecheza ukierunkowana na problemy z całym bagażem już wyżej zasygnalizowanych mankamentów. Chcąc przezwyciężyć te trudności Günter Stachel, Horst Heinemann i Siegfried Vierzig wypracowali specjalnie dla nauki religii odmianę teorii *curriculum*, którą nazwali „obszarem celów” (*Zielfelderplan*). Konkretnie zamiast katechezy zorientowanej na problemy wprowadzili katechezę zorientowaną na cele¹³⁵. Autorzy *Zielfelderplanu* kładą wielki nacisk na korelację pomiędzy prawdami objawionymi i problemami ludzkimi. Z góry jednak rezygnują z systematycznego przekazu treści

Streit um den problemorientierten Religionsunterricht in Schule und Kirche. Frankfurt 1973.

¹³⁰ H.B. Kaufmann, jw., s. 36.

¹³¹ Por. Hubertus Halbfas, *Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße*. Vlg. Patmos. Düsseldorf, 1982, s. 19–36.

¹³² G. Miller, jw. (przyp. 89), s. 100.

¹³³ Por. tamże.

¹³⁴ J. Hofmeier, jw. (przyp. 11), s. 52–53.

¹³⁵ Por. Ks. Kazimierz Piwowski, *Plany nauczania religii w RFN oparte na badaniach „curriculum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 424–425(1979), s. 250–259.

wiary, choć dążą do uwzględnienia jej zasadniczych tematów¹⁸⁶. Poza tym, gdy chodzi o „obszar celów” to należy rozumieć tutaj raczej cele wychowawcze, a konkretnie w tej teorii jakieś kwalifikacje wraz z procesem uczenia i uczenia się. W tym kontekście obawa o manipulację Pismem św. i treściami wiary wcale nie znika, a zerwanie z systematycznym przekazem doktryny chrześcijańskiej prowadzi do zamieszania i nie gwarantuje integralności katechezy. Poza tym *Zielfelderplan* nie przedstawia monolitu, daleko mu do zwartej formy modelu katechezy. W każdym razie wciąż jeszcze towarzyszy mu fala dyskusji¹⁸⁷. Inaczej mówiąc, zamieszaniu i niepewności nie ma końca.

Wnioski końcowe. Oznaki przewycięzania kryzysu

Może powstać zarzut, że artykuł ten koncentruje się głównie na katechetyce niemieckojęzycznej, a ta przecież nie reprezentuje tego, co się w tej dziedzinie dzieje na całym świecie. Otóż celem artykułu nie jest analiza katechetyki ogólnoswiatowej, ale problem jej integralności. W Niemczech właśnie dokonano najbardziej zdecydowanego wyłomu w katechezie tradycyjnej i tam też szukano dla niej alternatywy, tam też pojawiło się najwięcej nowych koncepcji modelowych dla nauczania religii. Jak wiemy, żadna z nich nie potrafiła zażegnać kryzysu. Przeciwnie, pojawiły się trudności i zagrożenia nawet dla samej tożsamości katechezy.

Dokumenty Nauczycielskiego Urzędu Kościoła dotyczące katechizacji w okresie posoborowym, takie jak *Directorium Catechisticum Generale* wydane przez Kongregację ds. Duchowieństwa w r. 1971 czy adhortacja apostolska Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (r. 1979) nie potępiają, ani nie akceptują nowo powstałych kierunków katechezy. Niemniej jednak wytyczają jej główne zadania i cele, ukazują ogólne zarysy rozwoju, przestrzegają przed niebezpieczeństwami i pouczają o tym, czym katecheza była i być powinna w życiu Kościoła. W tym świetle należało spojrzeć na drogi i rozdroża posoborowej katechezy i wykazać jej schorzenia, a między innymi to podstawowe, którym jest brak integralności.

Na obszarze katechezy niemieckojęzycznej dokonano zdecydowanego kroku, podkreśliłyśmy to, celem przewycięzania słabości katechezy czasów potrydenckich. Zamiast ją ulepszać, zerwano z nią. Okazało się, że wszystkie zaproponowane alternatywy zawiodły. Nie chodzi o metody, bo te stale się zmieniają, bywają ulepszone lub zarzucane, ale przed 30 laty postanowiono zerwać z treściami tradycyjnej katechezy. Ten zabieg miał

¹⁸⁶ Por. J. Hofmeier, jw. (przyp. 11), s. 54—66.

¹⁸⁷ Por. G. Miller, jw. (przyp. 89), s. 101—106.

otworzyć drogę do nowoczesności i uzdrowienia starych słałości. Fiasko owych wysiłków, jeśli pominąć takie plusy, jak olbrzymi wzrost publikacji katechetycznych, jest oczywiste. Ks. kard. J. Ratzinger w cytowanym już artykule (referacie) zauważa, że w początkach nowego ruchu katechetycznego nie tylko metody, ale struktury katechezy potrydenckiej uchodziły za naiwne. Sądzono, że należy za wszelką cenę zbudować nową systematyzację, przekonywającą i logiczną zarazem. Toteż nierzadko próby tych systematyzacji nie przeżyły ich autorów. Prefekt Kongregacji Wiary zaznacza przy tym, że jest to praca, która należy do poszukiwań teologicznych, a nie katechetycznych¹³⁸. Uściślając zagadnienie, powiedzmy, katecheza nie może być popularyzacją teologii teoretycznej (spekulatywnej, pozytywnej czy nawet biblijnej), i na odwrót, teologia praktyczna nie może wyrokować o tym, co powinno być treścią w przekazie orędzia wiary (ortopraksja nie może określać ortodoksji), a to dokonało się w minionych dziesięcioleciach. Inaczej mówiąc, całe bogactwo teologicznej myśli wraz z jej hipotezami, opiniami i mniej lub bardziej szczęśliwymi niuansami znajdowało odzwierciedlenie w katechezie. W konsekwencji teologia praktyczna, a przede wszystkim katechetyka, zaczęła popadać w pewnego rodzaju patologię, bo przecież nie mógł pozostać na uboczu cały napór zdobywczy pedagogiki, dydaktyki, psychologii, socjologii itd. Zaczęto dokonywać wyboru pod kątem praktycznego użytku, a najgorsze było to, że selektywnie podchodzono do samego przekazu treści wiary i moralności. Pojęcie depozytu wiary stało się niemodne, a doktrynalny katechizm, jak to już zaznaczono, przeżytkiem. Katecheza zaczęła gubić swoją tożsamość. Degrengolada w katechetyce musiała się odbić na samej katechizacji. Dlatego wypadałoby jeszcze raz spojrzeć krytycznie na minione trzydziestolecie, aby ocalić to, co było zdobyczą w katechezie, a odrzucić to, co miało w niej charakter destrukcyjny. Fundamentem wszelkiej katechezy muszą być struktury wiary zrodzone z samej logiki wiary (używając terminologii Prefekta Kongregacji Wiary), czyli katechizm doktrynalny, który byłby źródłem odniesienia dla wszystkich pozostałych podręczników i pomocy katechetycznych. Tego rodzaju katechizm musi być owocem prac wielu gałęzi wiedzy, zwłaszcza wiedzy teologicznej, aby mógł odzwierciedlać to, w co lud Boży pod przewodnictwem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła wierzy i o czym świadczy (funkcja prorocza), jak się modli, świętuje i uczestniczy w Misterium Odkupienia (funkcja kapłańska) i wreszcie, jak żyje służąc Bogu i bliżniemu (funkcja królewska).

Kardynał J. Ratzinger zaznacza w cytowanym już wielokrotnie w tym miejscu referacie, że katechizm musi być tekstem, a podręcznik

¹³⁸ Por. *Transmission de la Foi...*, jw. (przyp. 102), s. 36–37.

jego komentarzem, tymczasem katecheza ostatnich dziesięcioleci zapomniała o tym rozróżnieniu¹³⁹. Jak gdyby potwierdzeniem powyższych myśli mogą być słowa E.J. Korherra zamieszczone w artykule pod znamennym tytułem: *Wołanie o katechizm*. Pisze on tak: „... jednym z powodów tego wołania jest troska o jedność i integralność katechezy”¹⁴⁰. W tym samym duchu wypowiedział się też K. Lehmann w cytowanym już wyżej artykule pt. *Katechizm jako forma przekazu wiary*¹⁴¹. Zresztą nie są to jedyne wypowiedzi, a ponadto jesteśmy świadkami pojawiania się na rynku wydawniczym w krajach Zachodu coraz to nowych katechizmów doktrynalnych, bardziej lub mniej zbliżonych do tradycji¹⁴². Gdy chodzi o te publikacje, to na szczególną uwagę zasługuje *Katholischer-Erwachsenen Katechismus (Katolicki katechizm dorosłych)* wydany ostatnio (rok 1985) przez Konferencję Episkopatu w RFN¹⁴³. Jest to co prawda dopiero pierwszy tom tego katechizmu, ale zapowiedziany jest następny. Niemniej jednak można już teraz podkreślić, że stanowi on dla katechetyki i katechizacji wydarzenie niezwyklej wagi. Z braku miejsca w ramach tego artykułu nie możemy sobie pozwolić na jego szerszą recenzję. Aby jednak przynajmniej zasygnalizować to, co istotne, to należałoby zwrócić uwagę na podtytuł katechizmu, który brzmi: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Wyznanie wiary Kościoła)*. To mówi nam bardzo wiele. Chodzi w nim bowiem o wiarę Kościoła, o wiarę wspólnotową, bez której, jak wiemy, nie ma ani obiektywnego przekazu zbawczego orędzia, ani jedności i jasności, ani systematyczności i integralności. Jeśli się przy tym wspomni, że do członków licznego grona autorów tego katechizmu (do r. 1982) należał również kard. J. Ratzinger, to zrozumienie treści i ducha tej publikacji przyjdzie nam łatwiej. Jeden z członków komisji redakcyjnej, W. Kasper, który *nota bene* wykonał główną pracę przy napisaniu pierwszego tomu katechizmu, zaznaczył w jednym ze swoich artykułów w ubiegłym roku, że autorom chodzi o przewyciężenie współczesnych trudności w katechezie, zwłaszcza gdy chodzi o centralne treści wiary, a także że chcą, zaspokoić powszechne wołanie o katechizm. Następne jego zdanie trzeba już przytoczyć dosłownie: „Komisja katechizmowa była zdania, że ten *Rzymski Katechizm* jest — *mutatis mutandis* — najlepszym modelem dla jej przedsięwzięcia: jedność aspektu kościelnego, teologiczność nauki i otwartość na problemy

¹³⁹ Por. tamże, s. 33—34.

¹⁴⁰ Por. Edgar Joseph Korherr, *Der Ruf nach einem Katechismus*, „Christlich-Pädagogische Blätter”, 97(1984), z. 2, s. 139.

¹⁴¹ Por. Karl Lehmann, jw. (przyp. 48), s. 8—13.

¹⁴² *Botschaft des Glaubens*, dz. zb. Augsburg, Essen, Köln, Aachen, München 1979; *Grundriss des Glaubens*, dz. zb. Kösel Vlg. München 1980; *Katholisches Glaubensbuch*, opr. Albert Drexel, Christiana Vlg., Stein am Rhein. 2 wyd. 1972.

¹⁴³ *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz 1985.

współczesności”¹⁴⁴. Pierwszy tom *Katolickiego katechizmu dorosłych*, można to podkreślić z całą stanowczością, nie jest kopią ani zwykłą korekturą *Katechizmu Soboru Trydenckiego*; jest po prostu nowy, a mimo to nie jest przeciwieństwem katechezy tradycyjnej. Wszystko wskazuje na to, że będzie mógł służyć, gdy ukaże się w całości, jako źródło odniesienia do opracowywania podręczników katechetycznych i przyczyni się do ocalenia integralności katechezy. Czy ta jedna jaskółka uczyni wiosnę?

DAS INTEGRITÄTSPROBLEM DER KATECHESE

Zusammenfassung

Die praktische Theologie und in ihren Grenzen auch die Katchetik erreichten in den letzten Jahrzehnten zwar viele Erfolge, erlitten aber auch zahlreiche Mißerfolge und Bedrohungen. Zu den letzteren zählt der Verfasser das Problem der Integrität der Katechesestoffes und widmet diesem Problem seinen ganzen Aufsatz. In Anlehnung an die päpstlichen Äußerungen und andere Dokumente des kirchlichen Magisteriums zeigt er, daß dieses Problem das wesentlichste ist, da es sich darin um die Integrität der erlösenden Botschaft, damit auch um die Identität und die Echtheit der Katechese selbst handelt. Der Integritätsbegriff der Katechese ist nicht eindeutig, darunter z.B. das Prinzip der Treue gegen Gott, die Integration von 3 mesjanischen Funktionen (*tria munera*) von Christus und der Kirche oder die Notwendigkeit der einheitlichen Einwirkung von Erziehungsmilieus u.ä. zu verstehen wären. Der Verfasser ist dessen bewußt, daß dies nicht zu vergessen ist, wenn man die Katechisation richtig behandeln will. Nichtsdestoweniger befaßt er sich in seinem Aufsatz damit, was am meisten bedroht ist, d.h. mit der Integrität des Katechesenstoffes. Die Genese dieser Gefahr sieht er im Abgang von dem Modell der posttridentinischen Katechese, die nach seiner Ansicht von 1555 bis zu 1955 dauerte, d.h. vom Datum der Herausgabe eines von drei Katechismen des hl. Peter Kanizjus bis zu der Publikation und beinahe der allgemeinen Akzeptation des sog. *Grünen Katechismus* in der BRD. Die kerygmatische Bewegung bahnte sich zwar schon vor dem II. Weltkrieg den Weg (es gab sogar kerygmatische Katechismen), aber sie wurde nicht akzeptiert. Beispielsweise wurde sie durch den Katechetischen Kongreß in Rom im Jahre 1950 überhaupt nicht erwähnt.

Gleichzeitig mit der Akzeptation des *Grünen Katechismus*, der die material-kerygmatische (wenn auch gemäßigte) Orientation enthielt, entstand nach der Meinung des Verfassers eine Bresche in der traditionellen Katechese. Es wurde eine nicht kontrollierte und chaotische Strömung des katechetischen Schrifttums eingeleitet. Ehe sich eine Bewegung oder ein Katechesenmodell herauszubilden vermochte, erschien schon eine weitere, die neue Vorschläge brachte und alte ablehnte. Dies charakterisiert vor allem die letzten 30 Jahre auf dem Gebiete der Katechetik beziehungsweise der Religionspädagogik.

¹⁴⁴ W. Kasper, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. „Internationale Katholische Zeitschrift“, R. 13(1984), z. 3, s. 256—261.

Der Verfasser gibt zu, daß die traditionelle Katechese ihre Schwächen hatte, daß sie nicht imstande war, ihre Aufgaben zu tragen, da sie darauf eingestellt war, den Glauben in den Kreisen von blaubenden und praktizierenden Menschen zu vermitteln. Deshalb beschränkte sie sich auf eine korrekte Formulierung und ein korrektes Bekennen des gemeinsamen Glaubens (*fides quae*), was angesichts der ansteigenden Verwirrung, die durch nichtkatholische Konfessionen und verschiedene philosophische Richtungen bewirkt wurde, notwendig war.

Doch infolge der anwachsenden laizistischen und atheistischen Tendenzen begann die Katechisation von seiten der bisher religiös und moralisch einwirkenden Erziehungsmilieus wie Schule und Familie keine Unterstützung mehr zu erhalten. Ihr Unterricht, der auf die Vertiefung und richtiges Bekenntnis des in der Seele des Schülers schon früher im Familien-, Pfarr- und Schulumilieu geborenen Glaubens orientiert war, verlor den Grund. Die Schüler besaßen einfach schon keinen persönlichen Glauben mehr, auf den sich die Katechese stützen sollte. In der Suche nach neuen Wegen bemerkte man die Möglichkeit in der Verkündung der Erlösungsbotschaft, d.h. in der kerygmatisch-materiellen Katechese. Die so orientierte Katechese sollte den persönlichen Glauben als Erwidern des einzelnen Menschen auf die Glaubensgnade aufbauen.

Diese Hoffnung wurde ziemlich schnell zerstört, da selbst die beste Katechese ohne Unterstützung in der Familie und in anderen Erziehungsmilieus nicht ausreicht. Das Modell der kerygmatisch-materiellen Katechese bringt besonders im Anfangsunterricht eine Belebung mit sich, für längere Zeit ist es aber ermüdend und nicht weniger schwierig als die neoscholastische Katechese. Darüber hinaus bewirkt es eine große Willkürlichkeit und Verwirrung, wenn es sich um den Ausbau des ursprünglichen biblischen Kerygmas handelt. Wenn man dabei noch den Katechismus und die Glaubensformeln als eine von oben aufgezwungene Theologie ablehnt, so ist natürlich die Stoffintegrität kaum herzustellen.

Es hat sich nach der Meinung des Verfassers der extreme Biblizismus, der sich in sechziger Jahren vor allem in der BRD und anderen Westländern verbreitete, nicht bewährt. Dagegen hält er das Streben nach der sog. Emanzipation des Göttlichen Wortes aus den doktrinären Formulierungen der Kirche für ein Mißverständnis, da die Heilige Schrift nur in der Kirche es ist, was sie ist, also in der Kirche, die mit Hilfe des Hl. Geistes diese Schrift abliest und autoritativ auslegt. Das Magisterium der Kirche darf nicht ausschließlich auf die Rolle der negativen Norm in der katechetischen Übermittlung zurückgeführt werden so, wie es im extremen Kerygmatismus und im extremen Biblizismus zum Ausdruck kam. Das kirchliche Magisterium kommt von Gott, damit es dem Wort Gottes dient. Die Auslegung der Hl. Schrift außer der Kirche, der sog. „Immediatismus“ ist eher eine Archeologie, wie es der Kardinal J. Ratzinger ausdrückte, und nicht der Kontakt mit dem Wort Gottes. Über die Integrität der Katechese in dieser Orientierung kann auch keine Rede sein, da das ganze Depositum des für das ganze glaubende Volk gemeinsamen Glaubens, der in liturgischen Symbolen und im Gebet bekannt wird, nur durch die im Namen des Kirchlichen Magisteriums geführte Katechese garantiert werden kann, und nicht im Namen dieser oder jener theologischen Richtung.

Noch schlimmer ist es mit der Stoffintegrität in den katechetischen Modellen und Richtungen, die sich auf den Schüler (schülerorientierter Unterricht) und nicht auf den Stoff des Glaubensunterrichts (stofforientierter Unterricht) eingestellt haben. Der Verfasser anerkennt die Notwendigkeit, die „menschlichen“ Probleme in der Katechese (menschliche Würde, Erziehung für den Frieden, zwischenmenschliche Solidarität usw.) zu berücksichtigen, aber eine ausschließlich auf diese Probleme

orientierte Katechese verliert nach seiner Meinung die Einheit, ja sogar ihre Echtheit. In den extrem antropologischen Richtungen, in denen es sich vor allem um die Hilfe für den Schüler handelt, damit dieser die durchs Leben bereiteten Schwierigkeiten überwinden könnte, kommt es zu einer Zerstückelung der logischen Glaubensstruktur, zum Manipulieren mit der Hl. Schrift und mit dem Glauben je nach Bedürfnissen. Eine solche Katechese ist nicht imstande, die ganzheitliche Vision des Christentums zu vermitteln.

Mit Vergnügen begrüßt der Verfasser daher die sich mehrenden Forderungen, den Katechismus wiederherzustellen, der die Orientation in den Fragen geben würde, was den Glaubensstoff bilde und was nur die Ansicht der Theologen sei, oder wessen und welche Auslegung der Normen und der moralischen Verpflichtungen echt sei. Für einen diesen Forderungen meist nahekommenden Katechismus hält der Verfasser den durch die Deutsche Konferenz des Episkopats neulich (1985) herausgegebenen *Katholischen Erwachsenenkatechismus*. Er sieht darin geradezu den ersten Boten der Katechismen, die künftig als eine maßgebende Bezugsquelle in der Bearbeitung von Handbüchern des Religionsunterrichts für Kinder und Jugendliche dienen könnte.