

KS. FRANCISZEK BŁACHNICKI

PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA KATECHEZY

Treść: Wprowadzenie: Katecheza dialogu — nowa faza odnowy katechetycznej. — I. Personalistyczno-chrystologiczna zasada formalna teologii pastoralnej i duszpasterstwa — jako podstawa dedukcji personalistycznej koncepcji katechezy. — II. Ewolucja koncepcji katechezy od intelektualizmu do personalizmu. Spojrzenie na rozwój koncepcji katechezy w ostatnich 150 latach, w świetle zasady personalistyczno-chrystologicznej. — III. Elementy systemu personalistycznej koncepcji katechezy. Personalistyczne określenia natury i celu katechezy.

W zetknięciu się ze współczesną literaturą katechetyczną staje się sprawą coraz bardziej oczywistą, że w przyszłości nie można już będzie jej zaszeregować do tego okresu dziejów katechezy, który otrzymał nazwę katechetycznej odnowy materialno-kerygmatycznej.

W centrum zainteresowania znalazła się już nowa problematyka związana z takimi pojęciami jak osoba, spotkanie, dialog. Weszliśmy już zdecydowanie w trzecią fazę odnowy katechetycznej, sygnalizowaną przed kilku laty przez J. Hofingera¹, która teraz odsłoniła wyraźnie swoje oblicze jako faza katechezy personalistycznej, katechezy dialogu.

Z pewnością jest jeszcze za wcześnie na syntetyczne opracowanie założeń i postulatów personalistycznej koncepcji katechezy — chociaż ostatnio zaczynają się już pojawiać pierwsze szkice

¹ W art. *Stehen wir am Beginn einer dritten Phase der katechetischen Erneuerung?* — *Katechetische Blätter* 87 / 1962 / 289—296.

koncepcja teologii pastoralnej rozbudowana, w nawiązaniu do studiów Arnolda, szczególnie przez K. R a h n e r a i H. S c h u s t e r a ⁴. Teologia pastoralna jest tu pojmowana jako nauka o urzeczywistnieniu się Kościoła w teraźniejszym świecie. Kościół buduje się wzgl. urzeczywistnia przez pewne podstawowe funkcje, do których należy przepowiadanie słowa Bożego, także w formie przepowiadania katechetycznego ⁵. Katecheza jako funkcja eklezjologiczna jest więc także przedmiotem teologii pastoralnej, katechetyka jako teoria katechezy jest integralną częścią tej dyscypliny. Z powyższych stwierdzeń wynika również, że podstawowe *principia* teologiczno-pastoralne określające naturę i przymioty działalności zbawczej, duszpasterskiej Kościoła, będą miały zastosowanie także w odniesieniu do działalności katechetycznej. Zasad dla tej działalności nie można więc szukać tylko w psychologii, pedagogice czy dydaktyce lecz przede wszystkim w teologii pastoralnej.

Tutaj dochodzimy do ostatecznego uzasadnienia tego, że próbując wypracować personalistyczną koncepcję katechezy sięgamy do przemyśleń F. X. Arnolda. Arnold bowiem jako pierwszy z pastoralistów próbował ustalić pewne zasady teologiczne określające sposób sprawowania pośrednictwa zbawczego Kościoła. Próbował nawet odnaleźć jedną naczelną zasadę, zasadę formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa, która by określała jednoznacznie jego naturę oraz jego istotne przymioty. Tą zasadą jest — tak nazwana przez niego — *zasada bosko-ludzka duszpasterstwa* (*das Prinzip des Gottmenschlichen*), która przy bliższej analizie swej treści ukazuje się nam jako zasada personalistyczna.

Poniżej zostanie więc najpierw przedstawiona bosko-ludzka wzgl. personalistyczna zasada formalna teologii pastoralnej jako podstawa do dedukcji personalistycznej koncepcji katechezy.

⁴ Por. *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*. Herausgegeben von F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, S. Weber. Band I, Freiburg 1965. Por. zwłaszcza w ramach tej pracy zbiorowej: H. S c h u s t e r, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, 93—116; K. R a h n e r, *Die Grundfunktionem der Kirche*, 216—219.

⁵ Por. R. P a d b e r g, *Die katechetische Wort-Verkündigung*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, 266—287.

W drugiej części ta koncepcja zostanie ukazana w swej historycznej genezie w świetle powyższej zasady. W trzeciej części wreszcie zostaną ukazane poszczególne elementy systematycznego ujęcia personalistycznej koncepcji katechezy.

I. PERSONALISTYCZNO - CHRYSTOLOGICZNA ZASADA FUNDAMENTALNA TEOLOGII PASTORALNEJ I DUSZPASTERSTWA

Na wstępie należałoby określić bliżej wprowadzane tu pojęcie zasady formalnej. Pojęcie *principium formale* w terminologii scholastycznej jest równoznaczne z pojęciem *causa formalis*. Chodzi tutaj o formę czyli istotę jakiegoś bytu, która określa go i wyodrębnia od wszystkich innych. Ta forma względnie istota jakiejś rzeczy stanowi podstawę i punkt wyjścia dla dedukcji wszystkich jej istotnych przymiotów. Stąd z pojęciem zasady formalnej łączy się ściśle pojęcie zasady w ogóle wzgl. zasady podstawowej lub pierwszej (*principium fundamentale, primum principium*). Rozumie się przez to w teologii pewne twierdzenie, z którego można wyprowadzić i do którego można sprowadzić wszystkie inne twierdzenia w danej dziedzinie.

W pytaniu o zasadę formowania teologii pastoralnej i duszpasterstwa ⁶ chodziłoby więc o znalezienie zasady, która pozwoliłaby na określenie w sposób jednoznaczny:

- a) natury i celu duszpasterskiej działalności Kościoła, dla wyodrębnienia jej spośród wszelkiego rodzaju innych działalności;
- b) istotnych przymiotów tej działalności, określających sposób jej wykonywania i będących zarazem kryteriami oceny jej adekwatności w stosunku do swej natury i swego właściwego celu;
- c) podstawowych form tej działalności;
- d) jej właściwego podmiotu.

Teologia pastoralna, od chwili wprowadzenia jej na uniwersytety jako osobnej dyscypliny w roku 1777, aż prawie po nasze

⁶ Ponieważ zakres przedmiotu teologii pastoralnej pokrywa się z zakresem działalności zbawczej Kościoła czyli duszpasterstwa, można mówić zamiennie o zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

czasy, nie miała jasno wypracowanej i uświadomionej swojej zasady formalnej i to było przyczyną wielu wypaczeń i trudności ujawniających się w jej rozwoju. Pierwszą konsekwentną próbę skonstruowania teologii pastoralnej w oparciu o jasno uświadomioną zasadę formalną spotykamy już wprawdzie u A. G r a f a (1811—1867)⁷, nie została ona jednak podjęta przez jego następców. Nawiązał do niej dopiero F. X. A r n o l d, którego cała twórczość teologiczno-pastoralna⁸ zmierza do wypracowania i wprowadzenia do teologii pastoralnej jednej zasady formalnej, która by w sposób teologicznie uzasadniony i jednoznaczny określiła istotne elementy i prawa zbawczego pośrednictwa Kościoła. Tą zasadą jest chrystologiczna zasada bosko-ludzka (*das Prinzip des Gottmenschlichen*).

Próba zanalizowania treści, jaką wkłada Arnold w pojęcie „Zasada bosko-ludzka duszpasterstwa“, prowadzi do wniosku⁹, że chodzi mu przede wszystkim o uwydatnienie personalistycznego charakteru¹⁰ procesu zbawczego dokonującego się pomiędzy Bogiem a człowiekiem i wskazanie na konsekwencje wynikające

⁷ W dziele: *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie*, Tübingen 1841.

⁸ Twórczość ta zawarta jest głównie w następujących pracach, będących zbiorem wcześniej drukowanych artykułów i rozpraw: *Dienst am Glauben, Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Freiburg 1948; *Grundsätzliches und Geschichtliches, zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gottmenschlichen*, Freiburg 1949. *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf 1955; *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1956.

⁹ Poniższe uwagi o zasadzie formalnej i teologii pastoralnej są streszczeniem niektórych rezultatów obszernej rozprawy doktorskiej autora p. t. *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (maszynopis).

¹⁰ Pojęcia *personalizm* używamy tutaj najpierw w znaczeniu bardzo ogólnym, na oznaczenie tendencji myślowej wyjaśniającej poznawalną rzeczywistość przy pomocy kategorii osobowych. W pojęciu osoby zaś, bez wchodzenia w skomplikowaną problematykę definicji osoby, chodzi nam głównie o ten aspekt, silnie uwydatniony przez wielu myślicieli i teologów zwłaszcza współczesnych (F. Ebner, M. Buber, F. Brunner, H. Newman, R. Guardini, Th. Steinbüchel, A. Brunner, C. Cirne-Lima, J. Mouroux, O. Semmelroth, K. Rahner), że posiada ona egzystencję dialogiczną, że jest ona z istoty odniesiona do ja-kiegoś „ty“ w obliczu którego dopiero przeżywa ona siebie jako „ja“. Nawią-

stąd dla sposobu sprawowania zbawczego pośrednictwa Kościoła czyli duszpasterstwa. Zasada bosko-ludzka orzeka więc najpierw, że pośrednictwo zbawcze musi należycie respektować personalistyczną i dialogiczną strukturę procesu zbawczego. Należy więc wziąć pod uwagę pojęcie natury ludzkiej z punktu widzenia jej struktury jako rozumnej osoby działającej w sposób wolny. Z drugiej strony należy mieć na uwadze osobowy charakter Boga, do zjednoczenia z którym powołany jest człowiek. Z personalnej natury Boga i człowieka oraz wynikających z niej relacji i praw działania należy wydedukować zasady, według których musi przebiegać proces zbawczy i którym musi się podporządkować zbawcze pośrednictwo Kościoła. To wszystko, co wynika z osobowej struktury procesu zbawczego dla zbawczego pośrednictwa, obejmuje zasada bosko-ludzka duszpasterstwa w jej aspekcie personalistycznym.

Z tej ogólnie sformułowanej zasady wynika następujący szereg bardzo ważnych i konkretnych wskazań dla sprawowania zbawczego pośrednictwa Kościoła:

1. Proces zbawczy ma zasadniczą strukturę między-osobowego dialogu. Zbawienie człowieka polega na zjednoczeniu z Bogiem przez osobową miłość, t. j. przez wolne oddanie siebie Bogu. Bóg stworzył człowieka jako osobę i przeznaczył go oraz wezwał do dialogu z sobą. W odpowiedzi na to wezwanie znajduje człowiek swoje wypełnienie. Tylko miłość jako wolna decyzja osoby, której treścią jest oddanie siebie, liczy się ostatecznie w oczach Boga jak i człowieka.
2. Pośrednictwo zbawcze czyli duszpasterstwo musi respektować ten zasadniczy charakter procesu zbawczego, musi być mu podporządkowane, musi stać w jego służbie. Celem jego może być tylko umożliwienie, zaktualizowanie i ułatwienie osobowego spotkania między Bogiem a człowiekiem.
3. Oznacza to pozytywnie najpierw, że zbawcze pośrednictwo jest konieczne dla procesu zbawczego, albowiem dzięki niemu Bóg może stanąć wobec człowieka, dając mu się poznać, ale

zujemy więc do tego nurtu wśród współczesnych prądów personalistycznych, który określa się jako *personalizm dialogiczny*.

w taki sposób, żeby to poznanie nie zniewoliło człowieka, ale miało charakter apelu skierowanego do jego wolności. Pośrednictwo więc warunkuje spotkanie Boga z człowiekiem w sposób zgodny z naturą i wolnością osoby.

4. Pośrednictwo to musi być tak pojmowane i sprawowane, aby ukazywało Boga jako *subiectum principale*. Bóg musi jakby „przecierać“ przez czynności i akty ludzkiego pośrednictwa w Kościele. Musi być w jakiś sposób widoczne i poznawalne, że Bóg stoi za nimi, że pośrednictwo, to działanie narzędne, zastępcze. Zadaniem aktów pośrednictwa jest postawienie Boga wzywającego w obliczu człowieka.
5. Pośrednictwo rozpatrywane w stosunku do człowieka musi widzieć w świadomym i wolnym akcie osobowym swój kres i właściwy cel. Nie chodzi w nim o proste przekazanie czy przelanie czegoś (wiedzy, łaski) ale o postawienie Kogoś wobec osoby, w celu otrzymania odpowiedzi i zaktualizowania wolnej decyzji. Czynność pośrednictwa zbawczego dopiero wtedy osiąga swój właściwy cel, gdy doprowadza do aktu — odpowiedzi osoby, gdy zaktualizuje prawdziwe spotkanie człowieka z Bogiem.
6. W aspekcie negatywnym wynika z personalistycznej zasady formalnej, że trzeba odrzucić władcze, absolutne sprawowanie zbawczego pośrednictwa, które opiera się tylko na naturalnych siłach, zdolnościach i środkach ludzkich, które przypisuje sobie zdolność wywołania bezpośredniego skutku. Trzeba odrzucić koncepcję pośrednictwa, w którym człowiek występuje jako *subiectum principale* zasłaniając sobą Boga, pośrednictwo autokratyczne, w którym człowiek staje wobec człowieka z żądaniami tam, gdzie Bóg tylko proponuje i wzywa, choć może żądać.
7. Trzeba w końcu odrzucić pośrednictwo mechaniczne, „organologiczne“ jak to określa Arnold, zadawalające się samym przekazywaniem czy przelewaniem łaski, bezdusznym „administrowaniem środkami łaski“, samym, na sposób biologiczny pojętym, włączaniem w „nadprzyrodzony obieg krwi“

Mistycznego Ciała, z zapoznaniem, że przyjęcie Boga może się dokonać tylko w akcie osobowym.

Powyższe zasady sprawowania zbawczego pośrednictwa Kościoła, wydedukowane z bosko-ludzkiej względnie personalistycznej zasady formalnej¹¹, określają to pośrednictwo jeszcze dość ogólnie i raczej formalnie. Mówiąc bardziej konkretnie, należałoby wprowadzić pojęcie wiary i miłości, względnie wiary ożywionej miłością, dla nazwania tych sił duchowych, które jednoczą człowieka z Bogiem. Wiarę przy tym należy rozumieć personalistycznie jako decyzję osoby, jako danie odpowiedzi na wezwanie Boże całą swoją istotą. Tak pojęta wiara jest więc właściwym i bliższym celem zbawczego pośrednictwa Kościoła. Samo to pośrednictwo zaś trzeba określić bliżej przez wskazanie jego podstawowych form, jakimi są przepowiadanie słowa Bożego i szafarstwo sakramentów. Wyliczone powyżej zasady sprawowania zbawczego pośrednictwa muszą znaleźć właśnie zastosowanie w tych dwóch dziedzinach zbawczego działania Kościoła — w przepowiadaniu słowa i szafarstwie sakramentów. Personalistyczną zasadę formalną można by więc wyrazić dokładniej w formule: *Pośrednictwo zbawcze Kościoła czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, żeby aktualizować osobowe spotkanie człowieka z Bogiem w wierze poprzez słowo i sakrament.*

Dotychczasowe rozważania mają jednak dopiero charakter przygotowawczy dla pełnego sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Do pełnego sformułowania dojdziemy dopiero wtedy, gdy wprowadzimy drugą decydującą przesłankę — obok personalistycznej — orzekającą, że zbawcze pośrednictwo Kościoła musi być we wszystkim zorientowane według pośrednictwa Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, który musi być we wszystkim prototypem dla tego pośrednictwa.

Ta przesłanka chrystologiczna została również wprowadzona przez Arnolda — chociaż, jak wykazał autor w cytowanej powyżej pracy, nie została ona przez niego konsekwentnie rozwi-

¹¹ Arnold używa określenia *zasada bosko-ludzka*, autor w cytowanej rozprawie proponuje określenie *zasada personalistyczna* jako bardziej adekwatne w stosunku do treści, którą chce ono wyrazić.

nięta, ani w sposób przekonywujący związana z bosko-ludzką zasadą formalną w jej aspekcie personalistycznym. W ramach tego referatu nie ma miejsca na podejmowanie polemiki z Arnoldem, dlatego w dalszym ciągu ograniczymy się do przedstawienia, w wielkim skrócie, rezultatów podjętej próby sformułowania chrystologicznej zasady formalnej teologii pastoralnej i jej organicznego związania z zasadą personalistyczną w jedną, personalistyczno-chrystologiczną zasadę.

Jak więc należy rozumieć stwierdzenie, że Chrystus musi być Prototypem zbawczego pośrednictwa Kościoła?

Trzeba wyjść od stwierdzenia, że Chrystus jest prototypem i zarazem realizatorem spotkania i zjednoczenia człowieka z Bogiem, które stanowi cel zbawczego pośrednictwa i istotę procesu zbawczego. Chrystus jest tym prototypem w swojej Boskiej Osobie, o ile jest Słowem miłości wypowiedzianym i zrodzonym przez Ojca, i odpowiedzią miłości wracającą do Ojca. Chrystus pozostaje w stosunku do Ojca w relacji dialogu i ten dialog jest prawozorem wszelkiego dialogu stworzeń rozumnych z Bogiem. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże — a więc jak tłumaczy O. Semmelroth¹², na podobieństwo Syna, który jest tym obrazem, podług którego został stworzony człowiek. Człowiek nosi na sobie rysy Syna — albowiem pochodzi całą swoją istotą od Boga i powołany jest do tego, aby powrócił do Boga przez wolne oddanie siebie Bogu w odpowiedzi na Jego miłość. Człowiek jako osoba powołany jest do istnienia przez oddanie się Ojcu na podobieństwo Syna. Dlatego Chrystus jest prototypem spotkania człowieka z Bogiem. Chrystus jest także realizatorem tego spotkania. W tajemnicy Wcielenia i Odkupienia transponuje On na płaszczyznę istnienia w ludzkiej naturze swój wewnątrz — trynitarny dialog z Ojcem. Jest najpierw Słowem Ojca, które Ojciec wypowiada do ludzi, przez które wzywa ich do dialogu z Sobą, przez które i w którym daje siebie. W tym sensie Słowo Wcielone jest Pośrednikiem w naszym dialogu z Ojcem, bo dialog ten jest możliwy tylko za pośrednictwem Słowa. **Bóg** nie może inaczej przychodzić do nas jak wypowia-

¹² *Gott und Mensch in Begegnung*, Frankfurt a. Main 1958, 91.

dając Siebie w Słowie. Chrystus jest jednak także naszą odpowiedzią w dialogu z Ojcem. On wypełnia za nas wszelką sprawiedliwość w stosunku do Ojca, za nas daje odpowiedź najwyższej miłości, zwłaszcza w oddaniu swego życia na krzyżu. Tajemnica paschalna Chrystusa — to odpowiedź jaką dał Chrystus za nas Ojcu w dialogu miłości. I nasze spotkanie z Bogiem, zjednoczenie z Nim dokonuje się nie tylko przez przyjęcie Boga, dającego Siebie w swoim Słowie, ale także przez wejście w odpowiedź, jaką daje Chrystus za nas Ojcu. Nasze zaś przyjęcie Słowa Ojca i wejście w odpowiedź, jaką to Słowo za nas daje Ojcu — dokonuje się w Duchu Świętym. W Duchu Świętym bowiem tylko stajemy się zdolni przyjąć Boga, który daje Siebie w swoim Słowie — bo ostatecznie tylko Bóg sam zdolny jest przyjąć Boga. Cały proces zbawczy, który opisowo ujeliśmy jako dialog, spotkanie względnie zjednoczenie z Bogiem, teologicznie musimy wyrazić jako samo-udzielanie się nam Boga Trójjedynego. Bóg udziela się nam jako Trójca, zgodnie z charakterem osobowym poszczególnych Osób. Ojciec udziela się jako ten, który wypowiada się w swoim Słowie, Syn jest Słowem Ojca przychodzącym do nas i naszą odpowiedzią na miłość Ojca dającą siebie w Słowie, Duch Święty zaś udziela nam się jako Ten, który w nas przyjmuje Boga dającego się jako Słowo i Odpowiedź.

Z ujętej w powyższy sposób natury i istoty zbawczego pośrednictwa Chrystusa, który jest prototypem i realizatorem zbawczego spotkania człowieka z Bogiem, można teraz wydedukować naturę oraz istotne przymioty zbawczego pośrednictwa Kościoła. Nie miejsce tutaj na przeprowadzenie pełnej dedukcji — można tylko wskazać przykładowo na pewne, istotne jej elementy.

Z ujęcia istoty zbawczego procesu jako samo-udzielania się Boga w Chrystusa i w Duchu Świętym wynika najpierw, że istotę zbawczego pośrednictwa można pojąć tylko jako uobecnienie i aktualizowanie tego samo-udzielania się Boga. Dokonuje się to przez przepowiadanie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów św., dwie podstawowe formy zbawczego pośrednictwa. To pośrednictwo ma zasadniczo służebny i narzędny charakter w stosunku do procesu zbawczego, gdzie dokonuje się decydujące

spotkanie Boga i człowieka przy pełnym zachowaniu wolności i suwerenności obu partnerów.

Tutaj dochodzimy do ostatecznego, chrystologicznego uzasadnienia wszystkich personalistycznych zasad zbawczego pośrednictwa uwydatnionych powyżej. Konsekwencją tego, że Bóg jest osobą, jest to, że może się On udzielać tylko w Słowie i za pośrednictwem Słowa. Słowo jest Bogiem osobowym, udzielającym siebie. To Słowo zaś zgodnie ze swoją istotą może stanąć przed człowiekiem tylko jako apel skierowany do jego wolności i może być przyjęte tylko w wolnym i personalistycznym akcie wiary. Również łączenie się z Chrystusem uobecnionym sakramentalnie może się dokonać tylko w sposób personalny, zgodny z personalistyczną naturą sakramentu i człowieka, który go przyjmuje. Oznacza to praktycznie należyte uwydatnienie roli wiary w przyjmowaniu sakramentu. Krótko mówiąc: całe zbawcze pośrednictwo musi być sprawowane według wymagań personalizmu, bo jego celem jest uobecnienie samoudzielającego się Boga w Chrystusie za pośrednictwem słowa i sakramentu oraz aktualizowanie przyjęcia tego samoudzielania się w Duchu Świętym, czyli w wierze i miłości.

W zakończeniu tych rozważań dochodzimy do propozycji sformułowania zasady formalnej* teologii pastoralnej i duszpasterstwa jako zasady personalistyczno-chrystologicznej. Oznacza to z jednej strony, że personalizm należy ostatecznie określić i uzupełnić z punktu widzenia dogmatu chrystologicznego, a więc jako chrystologiczny personalizm — z drugiej strony, że w rzeczywistości objętej dogmatem chrystologicznym należy uwzględnić i uwydatnić wszystkie momenty i aspekty personalistyczne, w sensie jakiejś personalistycznej chrystologii.

Gdybyśmy w końcu chcieli uzupełnić o elementy chrystologiczne proponowaną powyżej personalistyczną zasadę formalną teologii pastoralnej trzeba ją wyrazić następująco: *Pośrednictwo zbawcze Kościoła (jako instytucji) czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samoudzielanie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielania się w Duchu świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności).*

W powyższej formule po raz pierwszy w naszych rozważaniach pojawia się pojęcie Kościoła. W związku z tym warto na zakończenie pierwszej części referatu powiedzieć jeszcze kilka słów na temat perspektyw eklezjologicznych proponowanej zasady formalnej teologii pastoralnej. Jeżeli za Rahnerem, przyjmujemy określenie Kościoła jako *obecności w świecie samoudzielania się Boga w Chrystusie i w Duchu Świętym* — to od razu uświadomi nam się treść eklezjologiczna powyższej formuły. Formuła ta w gruncie rzeczy określa także sposób samo-ureczywistnienia się Kościoła. Z drugiej strony przeszuwa ona zdecydowanie punkt ciężkości tego budowania się Kościoła z działalności hierarchii — a więc z płaszczyzny pośrednictwa zbawczego na płaszczyznę procesu zbawczego. Kościół w gruncie rzeczy tam się buduje i ureczywistnia, gdzie Bóg udzielający się w Chrystusie — w słowie i sakramencie — zostaje przyjęty w wolnym akcie ludzkiej osoby otwierającej się w Duchu Świętym (w wierze i miłości) na przyście w ten sposób udzielającego się Boga. Akty pośrednictwa zbawczego warunkują to ureczywistnienie się Kościoła, ale nie sprawiają go wprost i efektywnie. Z powyższych twierdzeń jest proste przejście do zasadniczej tezy współczesnej teologii pastoralnej, w myśl której podmiotem pośrednictwa zbawczego jest cały Kościół — *societas sanctorum*, która jest zarazem *societas sanctificans*. Tu znów odnajdujemy żywą w literaturze patrystycznej ideę *Ecclesia-Mater*, której bogate perspektywy pastoralne przypomniał we wnikliwym studium K. Delahaye.¹³ W myśl tej idei cały Kościół, o ile w swoich członkach ureczywistnia ideał oblubienicy Chrystusa, aktualizując postawę oddania się Mu w wierze i miłości, staje się macierzyńskim *principium* wzrostu Kościoła w innych członkach. Cały Kościół jest więc zarazem owocem zbawienia i pośrednikiem zbawienia.

Z personalistyczno-chrystologicznej zasady formalnej teologii pastoralnej wynikają więc bardzo istotne konsekwencje dla określenia podmiotu pośrednictwa zbawczego Kościoła.

¹³ *Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der früheren Patristik. Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung kirchlicher Seelsorge*, Freiburg 1958.

II. EWOLUCJA KONCEPCJI KATECHEZY OD INTELEKTUALIZMU DO PERSONALIZMU

Z kolei możemy przystąpić do zarysowania dróg dedukcji personalistycznej koncepcji katechezy z personalistyczno-chryzologicznej zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

Pierwszą taką drogą będzie droga historyczno-genetyczna. Idąc także w tym za Arnoldem, który wprowadził metodę pastoralno-historyczną do teologii pastoralnej, przyjmujemy tezę, że ocena pastoralnej działalności Kościoła w dzisiejszej, konkretnej rzeczywistości, w celu ustalenia postulatów dla tej działalności na dziś i na jutro, nie jest możliwa bez przebadania genezy historycznej form i treści tej działalności. Bez znajomości historycznego przebiegu chrześcijaństwa — jak to wyraził już J. S. Drey, twórca teologicznej szkoły tybingeńskiej — nie można pojąć od wewnątrz aktualnego stanu Kościoła, a bez tego pojęcia nie można nim pokierować zgodnie z jego celem i wymaganiami chwili.

Ocena konkretnego zjawiska historycznego zakłada jednak istnienie odpowiednich teologicznych kryteriów tej oceny. Z metodą historyczną czyli, jak to określa Arnold, indukcyjną w teologii pastoralnej, musi iść w parze metoda dedukcyjna, której zadaniem jest wyprowadzenie z Objawienia i istoty Kościoła teologicznych zasad określających pośredniczącą działalność zbawczą Kościoła. W świetle tych zasad należy dopiero prześledzić historię poszczególnych form zbawczej działalności Kościoła, aby móc należycie ocenić wartość form aktualnie stosowanych i podać wskazania na przyszłość.

Powyżej ustalona została już teologiczna zasada, która powinna stanowić kryterium oceny dziejów katechezy. W świetle tej zasady dopiero można będzie ocenić, co w formach katechizacji realizowanych w poszczególnych okresach było uzasadnionym dostosowaniem się do wymogów aktualnej sytuacji, a co stanowiło odejście od formy katechezy adekwatnej do teologicznie ustalonej istoty zbawczego pośrednictwa Kościoła, a tym samym jej wypaczenie domagające się korektury.

W ramach tego referatu nie można oczywiście dać pełnego zarysu dziejów koncepcji katechezy, można tylko przykładowo naświetlić pewne ewolucyjne procesy z punktu widzenia personalistycznej zasady formalnej.¹⁴

Zwięzłe i przejrzyste przedstawienie etapów ewolucji problemu katechetycznego na przestrzeni ostatnich 150 lat znajdziemy w pracy zbiorowej wydanej przez J. Goldbrunnera *Katechetische Methoden heute*¹⁵. W tym okresie można wyodrębnić pięć etapów ewolucji problemu katechetycznego.

1. Pierwszy etap, od roku 1800 do 1850, stoi pod znakiem racjonalistyczno-intelektualistycznej metody wyrosłej z ducha epoki oświecenia. Datą przełomową jest tutaj rok 1803, w którym nauczanie religii zostało wprowadzone jako przedmiot obowiązujący do szkół państwowych. Oznacza to niewątpliwie jakąś desakralizację i laicyzację katechezy. Z katechezy kościelnej powstała katecheza szkolna ze wszystkimi jej plusami (objęcie systematyczną nauką wszystkich dzieci) i minusami (postawienie nauki religii na płaszczyźnie innych przedmiotów szkolnych, jej racjonalizację). Nie ma już katechumenatu, jest tylko „nauka religii“ jako jeden z wielu przedmiotów szkolnych. Zgodnie z duchem epoki i ówczesnym obrazem człowieka, katecheza przyjmuje metodę racjonalistyczno-intelektualistyczną. Rozum był wtedy uważany za najwyższą władzę człowieka i do niego wyłącznie zwrócona była metoda nauczania. Polegała ona na objaśnianiu zdania za zdaniem katechizmu, podającego prawdy wiary w ścisłych pojęciach i definicjach. Celem nauczania było przekazanie integralnej i nieuszczerplonej nauki Kościoła, doprowadzenie do uznania za prawdę i zewnętrznego wyznania ortodoksyjnej wiary.

¹⁴ Ograniczymy się tu do danych dotyczących dziejów katechezy w krajach języka niemieckiego, albowiem w kręgu tych przemian znajdowała się także katecheza w Polsce, której dzieje nie są jeszcze należycie opracowane.

¹⁵ W dwóch artykułach: J. Goldbrunner, *Zur Methodik des modernen Religionsunterrichts*, 128—136; F. X. Eggersdorfer, *Die Kurve Katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert*, 24—47.

Z dawnego katechumenatu i katechezy pozostała więc tylko mała cząstka: uczenie się i wiedza. Próby przewyciężenia tej oświeceniowej koncepcji katechezy podjęte głównie przez t. zw. szkołę tybingeńską (J. B. Hirscher) miały charakter przejściowy i zasięg lokalny.

2. Etap drugi, zamykający się w latach 1850—1900, cechuje się zwycięstwem i wszechwładnym panowaniem neoscholastyki w katechezie. Początek temu kierunkowi w teologii w Niemczech dał szczególnie K l e u t g e n, który mocno podkreślał tezę o jedności teologii (scholastyki) i kerygmy. Klasycznym wyrazem tego kierunku w katechetyce są katechizmy J. D e h a r b e, panujące niemal powszechnie w latach 1847—1924. W stosunku do katechizmów epoki Oświecenia cechuje je większa troska o poprawność i czystość nauki wiary. Poza tym jednakże zachowują one w pełni charakter pojęciowy, racjonalistyczno-intelektualny jako spuściznę poprzedniego okresu. Metodą nauczania pozostaje metoda analizy i objaśnienia tekstów, t. zw. *metoda egzegetyczna* (*Tekst-erklärende-Methode*).
3. Etap trzeci, mniej więcej od roku 1900, cechuje się ogólnym dążeniem do psychologizacji metody. Praktycznie wyraża się to we wprowadzeniu t. zw. *stopni formalnych* do metody nauczania (H e r b a r t, Z i l l e r). W każdej jednostce lekcyjnej muszą być przynajmniej 3 stopnie: pogląd, objaśnienie i zastosowanie, zgodnie ze strukturą psychologiczną procesu poznawczego. W nawiązaniu do tych ogólnych tendencji w pedagogice rozwija się także katechetyczny ruch metody. Rozpoczyna się szeroka dyskusja i walka wokół t. zw. *Münchener Methode* zwanej początkowo metodą psychologiczną. W miejsce metody wyjaśniającej tekst (*Teksterklärende Methode*) przychodzi metoda wyprowadzająca prawdę z poglądowego tekstu (*Tekst-entwickelnde Methode*). Jest to okres katechez wypracowywanych dokładnie według t. zw. stopni formalnych, okres szlifowania i udoskonalania tego znalezionej narzędzia pracy katechetycznej.

Oceniając powyższy okres rozwoju metody katechetycznej trzeba stwierdzić, że psychologiczne stopnie formalne

pozostają w całości w służbie procesu poznawczego. Celem katechezy jest nadal głównie zrozumienie i przekonanie. Katechetyka odeszła od racjonalizmu tylko formalnie, tkwiąc jednak w rzeczywistości jeszcze całkowicie w nim. Podstawą katechezy jest nadal pojęciowo i racjonalistycznie zbudowany katechizm, postęp wyraża się tylko w tym, że pragnie się przybliżyć do uczniów ten katechizm przy pomocy metody odpowiadającej wymogom psychologicznym.

4. Następny okres, wypełniający lata międzywojenne, stoi pod znakiem tzw. *szkoły pracy* w katechizacji. Odkrycie prawdy, że człowiek najlepiej przyswaja sobie pewne treści i wartości w działaniu, prowadzi do szukania nowych sposobów i metod nauczania. Wprowadza się do szkół pracę ręczną, rozmowy pouczające i dyskusje, samodzielną pracę ucznia, której wyrazem jest zeszyt, czy tzw. arkusz pracy, nauczania grupowe itp., itp. W katechetyce szkoła pracy prowadzi do *szkoły czynu etycznego i życia religijnego*. Następuje zbliżenie się do liturgii, cel katechezy widzi się we wprowadzeniu do życia religijnego. Metodę cechuje dążenie, aby zwracać się nie tylko do rozumu, ale do wszystkich władz duszy i ciała dziecka, do całej osobowości. Katecheza zbliża się więc znów do formy dawnego katechumenatu. Powyższe tendencje prowadzą w końcu do postulatu całościowego wychowania religijnego przez życie w religijnej społeczności. Odkrywa się jednostronność i niewystarczalność szkolnego nauczania i wychowania religijnego oraz prawdę, że tylko życie w środowisku wychowuje. Cel katechezy, jakim jest ukształtowanie życia religijnego, może być osiągnięty tylko przy współdziałaniu szkoły, rodziny i wszystkich czynników środowiskowych mających wpływ na postawę dziecka.)
5. Ostatni etap w rozwoju metody katechetycznej łączy się z tzw. *odnową materialno-kerygmatyczną*. Datą przełomową jest tutaj rok 1936, w którym ukazało się dzieło Jungmanna: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Jasno został tu postanowiony problem stosunku teologii do kerygmy. Kerygma nie jest teologią. Przedmiotem katechezy musi być

kerygma, treścią katechizmu nie może być jakieś kompendium naukowej teologii. Celem katechezy nie jest przekazanie wiedzy, ale to, co zamierzał osiągnąć katechumenat: poddanie życia dziecka pod panowanie Boga, urzeczywistnienie w nim Królestwa Bożego. Katecheza musi zmierzać do wzbudzenia wiary pojętej jako droga zbawcza, jako nadprzyrodzona rzeczywistość kształtująca całe życie.

Jako rezultat końcowy całej naszkicowanej powyżej ewolucji problematyki metody katechetycznej na przestrzeni minionych 150 lat można uważać niemiecki jednolity *Katechizm katolicki* z roku 1955 wraz z powstałą wokół niego literaturą pomocniczą. Widać tutaj wyraźną tendencję do dokonania syntezy wszystkich pozytywnych osiągnięć metody katechetycznej poprzednich okresów. Katechizm jest opracowany od strony treści według wszystkich wymagań odnowy materialno-kerygmatycznej. Równocześnie oparty jest na metodzie monachijskiej, uznanej za niezmienny, bo wynikający z natury ludzkiej fundament wszelkiej metody nauczania. Dlatego każda jednostka tematyczna katechizmu posiada 3 główne elementy, tekst poglądowy, tekst wyjaśniający i pouczający oraz zastosowania życiowe. Ponadto, zwłaszcza w podręcznikach i komentarzach, wykorzystane zostały różne elementy szkoły pracy jak nauczanie grupowe (P e i l) rozmowy i dyskusje, inscenizacje i gry katechetyczne itp. (G o l d b r u n e r).

Gdybyśmy chcieli raz jeszcze naszkicować schemat dotychczasowego rozwoju problematyki metody w katechezie, można by go ująć w dwóch fazach, stanowiących jakby dwa decydujące kroki ku idealnemu i ostatecznemu rozwiązaniu.

P i e r w s z y k r o k wyraża się w znalezieniu czystej formy nauczania, odpowiadającej strukturze i wymaganiom ludzkiej natury. W tej fazie rozwoju metody katechetycznej, związanej szczególnie z pojęciami: metoda monachijska i szkoła pracy, chodziło o to, aby człowiek ze wszystkimi swoimi zdolnościami i władzami zwrócił się ku treści nauczania w postawie otwartej, aktywnej i wolnej.

Drugi krok, to zwrot ku treści nauczania w odnowie materialno-kerygmatycznej. Chodziło w niej o takie ujęcie i przygotowanie treści, aby mogła ona być przepowiadana jako zbawcze orędzie Boga. Treść nauczania katechetycznego ujęta jako kerygma staje się wezwaniem Boga, w kerygmie Bóg jako osoba staje przed człowiekiem¹⁶.

Trzeci krok ku ostatecznemu rozwiązaniu problemu metody katechetycznej zarysowuje się właśnie dzisiaj. Prowadzi ku niemu pytanie: co się dzieje wtedy, gdy przez właściwą metodę przygotowany człowiek zejdzie się z treścią nauczania ujętą jako kerygma. Wtedy stają naprzeciw siebie dwie osoby i następuje spotkanie. Otóż to spotkanie musi znaleźć się dziś w centrum zainteresowania metody katechetycznej. Katechetyka musi postawić sobie pytanie: jakie musi ona zastosować metody, aby stać w służbie spotkania osobowego pomiędzy Bogiem a człowiekiem? Innymi słowy chodzi dziś o przemyślenie problemów metody katechetycznej z punktu widzenia personalizmu.

Naszkicowana ewolucja problemu katechetycznej metody od intelektualizmu do personalizmu jest z pewnością słuszną w ogólnych zarysach i końcowych wnioskach. Można by jej jednak zarzucić, że ujmuje problematykę w kategoriach psychologiczno-pedagogicznych a nie teologicznych. Czyż bowiem personalistyczna koncepcja katechezy byłaby tylko psychologicznym postulatem uwzględnienia w nauczaniu wszystkich władz człowieka i całej osobowości? Czyżby brakiem intelektualizmu było tylko niepsychologiczne i fragmentaryczne podejście do człowieka? I czyżby wreszcie postulat personalizmu był tylko wynikiem naturalnej ewolucji problemu pedagogicznego wskutek coraz doskonalszej znajomości człowieka i metod pracy pedagogicznej?

Ewolucję problemu katechetycznego trzeba koniecznie naświetlić z punktu widzenia teologicznego, trzeba ją ocenić z punktu widzenia zasady formalnej teologii pastoralnej jako właściwego kryterium.

Z tego punktu widzenia brakiem tradycyjnej, dziewiętnasto-

¹⁶ Por. F. X. Arnold, *Wort des Heils, Gedanken zu einer Theologie der Predigt*, — *Theologische Quartalschrift* 137/1957/1—17.

wiecznej koncepcji katechezy jest nie tyle jednostronny racjonalizm czy intelektualizm, co odejście od biblijno-teologicznej, personalistycznej koncepcji słowa Bożego w ogóle. Od średnio-wieczna szczególnie, poprzez wpływy arystotelizmu na scholastykę, coraz bardziej przyjmuje się grecka, apersonalistyczna koncepcja słowa — logosu, jako wypowiedzi stwierdzającej jakiś obiektywny stan rzeczy zwróconej głównie do intelektu. W przeciwieństwie do tego biblijna koncepcja słowa jest wybitnie personalistyczna, nie tyle chodzi w niej o rzecz, co o człowieka. Za słowem stoi zawsze osoba, która wypowiadając słowo wypowiada siebie i oczekuje oraz żąda czegoś. Oczekuje nie tylko zrozumienia, ale wzajemnego dania siebie w odpowiedzi. Słowo biblijne zwraca się nie tylko do władzy poznawczej, ale jest apelem skierowanym do osoby, domagającym się odpowiedzi, zajęcia przez nią stanowiska. Drugą cechą charakterystyczną biblijnego słowa jest jego moc twórcza, Słowo Boże w Biblii nie tylko coś oznacza, ale sprawia to, co oznacza. To biblijne pojęcie słowa stosowane jest nie tylko w odniesieniu do Słowa Bożego, ale także do przepowiadania apostołskiego. Nowy Testament także nie pojmuje słowa i przepowiadania w sencie racjonalistycznym i statycznym, przeważającym u Greków, ale dynamicznie, jako moc działającą uświęcenie i zbawienie oraz personalistycznie, jako kerygmę, jako apel i orędzie Boże domagające się ze strony słuchacza odpowiedzi i zaangażowania ¹⁷.

Taka koncepcja słowa Bożego powinna zawsze tkwić u podstaw kościelnego przepowiadania — czy to w kaznodziejstwie czy w katechezie. Odejście od takiej koncepcji w katechezie dziewiętnastowiecznej sprawiło, że stała się ona nie tyle słowem Bożym, co mówieniem o Bogu, Bóg stał się tylko przedmiotem katechezy, a nie podmiotem. Bóg zamknięty w racjonalistyczne definicje i formuły znalazł się w mocy, we władaniu człowieka i tym samym stał się nieobecny w katechezie jako Ktoś, jako żywa osoba.

Nieobecność Boga — to jeden z głównych rysów apersonalistycznej i antropocentrycznej katechezy 18 i 19 wieku, której

¹⁷ Por. *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, 69—79; 86—97; 116—132.

źródła i cechy poddał wnikliwej analizie Arnold¹⁸. Ma ona swoje źródło w prądach umysłowych renesansu i humanizmu a potem w całej duchowości epoki oświecenia 17 i 18 wieku. Typowe cechy myślowe tej epoki, to immanentne tłumaczenie świata i człowieka, deizm, który nie zna Boga obecnego i działającego w świecie, Boga historii zbawczej. Bóg, jeżeli działa, to tylko „na początku“, w świecie terazniejszym staje się on niepotrzebny i konsekwentnie odrzuca się wszelką nadprzyrodzoność.

Te tendencje wdzierają się do teologii i zaznaczają się szczególnie w koncepcji Kościoła. W tym ujęciu Kościoła Chrystus występuje tylko jako jego założyciel. W Kościele aktualnym na pierwszy plan wysuwa się czynnik ludzki, empiryczny, prawno-organizacyjny, znika zupełnie ze świadomości mistyczna i „pneumatyczna“ strona Kościoła.

Katecheza przeniknięta tym duchem staje się „nauką religii“ pojętą analogicznie do świeckiego, szkolnego nauczania. Jej treścią nie jest religia objawiona i historia zbawcza, ale jakiś światopogląd racjonalistyczny i system moralny. Tę treść pragnie się przekazać uczniom przy pomocy metod świeckiej dydaktyki. Jeżeli łączy się z tym jakiś cel wychowawczy, to leży on nie tyle na płaszczyźnie religijnej, co moralnej. Chrystus jest głównie przykładem cnót moralnych, a pouczenia moralne stanowią główną treść Biblii. Wcielenie, odkupienie, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie występują w antropocentrycznej katechezie tylko jako jednorazowe, zamknięte i izolowane historyczne fakty, należące do przeszłości, a nie jako dynamiczne, w terazniejszości działające zbawcze dzieła Boga. Nie ma w katechizmie „Dobrej nowiny“ o zbawczym znaczeniu wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, są tylko historyczne fakty, dowodzenia i teologiczne analizy. Wszystkie niedomagania antropocentrycznej katechezy można sprowadzić do jednej, deistycznej zasady „nieobecności Boga“. Z tego punktu widzenia można ją także scharak-

¹⁸ Tytuł pracy zbiorowej ofiarowanej Kl. Tilmannowi z okazji 60 rocznicy urodzin trafnie wyraża zasadnicze tendencje dzisiejszej katechetyki: *Einübung des Glaubens*- wdrażanie do wiary.

teryzować jako katechezę apersonalistyczną — bo warunkiem personalistycznego nawiązania kontaktu z Bogiem, spotkania z Nim — jest przeżycie jego aktualnej obecności. Z tym łączy się oderwanie katechez od liturgii i zanik świadomości liturgii jako misterium, jako sposobu zbawczego uobecnienia Chrystusa Uwielbionego i Jego paschalnej tajemnicy naszego odkupienia.

Innym brakiem dziewiętnastowiecznej katechez, który uświadamia nam się przy spojrzeniu na nią z punktu widzenia personalistyczno-chrystologicznej zasady formalnej teologii pastoralnej, jest jej moralizm, wyrażający się w postawieniu etycznego wysiłku ludzkiego przed ideą religijnego zbawienia przez wiarę i łaskę. Człowiek i jego działanie postawione jest w życiu religijnym na pierwszym planie i w centrum. Religia ukazuje się głównie jako dzieło człowieka, człowiek wznosi się do Boga o własnych siłach. Moment religijny schodzi na drugi plan wobec momentu etycznego, *mysterium* znika wobec *etos*, moralność zyskuje prymat przed dogmatem. Cel religii widzi się w udoskonaleniu i uszczęśliwieniu człowieka. Punktem wyjścia katechizmu jest pytanie o egzystencję ludzką a nie wezwanie Boże skierowane do człowieka. Najpierw mówi się o przykazaniach wykonywanych przez człowieka i jego cnotach, potem o sakramentach i łasce Bożej jako o środkach mających tylko wesprzeć ludzkie działanie. Również liturgia została włączona w służbę moralności, celem jej jest „zbudowanie“ człowieka. Jest ona więc aktem cnoty religijności niż *Opus Dei* i *Mysterium*.

Wszystkie powyższe przejawy antropocentryzmu religijnego mają swoje źródło w jakiejś naturalnej i spontanicznej postawie człowieka wobec Boga, będącej w istocie postawą apersonalistyczną względnie pseudopersonalistyczną, wykluczającą prawdziwy dialog między Bogiem a człowiekiem. To wykluczenie prawdziwego dialogu z Bogiem w postawie naturalistycznej i antropocentrycznej wynika w swej najgłębszej istocie z nieuwzględnienia właściwej natury Boga i człowieka, z pragnienia, aby być partnerem dialogu z Bogiem na jakiejś zasadzie równości, zapominając, że w tym dialogu tylko Bogu przysługuje spontaniczność i inicjatywa, a człowiek może być jedynie partnerem wezwa-

nym, otrzymującym w całości od Boga wszelką możliwość dania odpowiedzi i samą odpowiedź wraz z istotnym dla niej momentem wolności.

Powyzsze przykłady będą już chyba wystarczające dla wykazania, że personalistyczno-chrystologiczna zasada formalna teologii pastoralnej stanowi klucz do zrozumienia i właściwej oceny różnych historycznych procesów ewolucji koncepcji katechezy. Przy jej pomocy możemy odsłonić i uzasadnić teologicznie i przekonywująco różne schorzenia, braki i wypaczenia ujawniające się w dziejach katechezy. Możemy też stwierdzić, które procesy ewolucyjne należy ocenić pozytywnie i do których możemy nawiązać w poszukiwaniu idealnej koncepcji katechezy.

Nie ulega wątpliwości, że pozytywne procesy odnowy zaznaczają się we wpływach t. zw. szkoły tybingeńskiej na katechezę w połowie XIX wieku. Tam rozpoczęła się reakcja teocentryczna na antropocentryzm epoki oświecenia. Ta reakcja wyraża się głównie w zwrocie do Boga żywego, aktualnie obecnego w historii zbawczej i w Kościele. Teocentryzm czyni Boga punktem wyjścia życia religijnego i dąży do nawiązania z Bogiem żywego, konkretnego i aktualnego kontaktu. Z tego wynika zwrot do Objawienia jako źródła religii, do Pisma świętego i historii zbawczej. Kościół ujmuje się w aspekcie mistycznym i organicznym jako żywe trwanie objawiającego czynu Boga i uobecnianie się dzieł zbawczych. W Kościele działa Chrystus Uwielbiony przez Ducha Świętego.

Teocentryzm kerygmaticzny wyraża się w położeniu akcentu w przepowiadaniu na moment materialno-kerygmaticzny. Punktem wyjścia nauczania na ambonie i w katechezie jest Pismo Święte. Kerygma w odróżnieniu od teologii ujmuje objawienie w aspekcie historyczno-genetycznym, w aspekcie historii zbawczej. Cechuje ją przedstawienie prawd wiary w aspekcie aktualno-zbawczym oraz w ujęciu zbawczo praktycznym i pedagogicznym. Przepowiadanie teocentryczne poza tym zwraca się przeciw moralizmowi, akcentuje pierwszeństwo *mysterium* przed *etos*, co wyraża się szczególnie w układzie katechizmu. Teocentryzm liturgiczny wyraża się w historyczno-zbawczym pojmowaniu

kultu. Liturgia posiada obiektywny, historyczny fundament, który stanowi Chrystusowy czyn zbawczy. W liturgii ten czyn zbawczy uobecnia się, uzyskuje wieczną terażniejszość.

Wszystkie cechy i przymioty teocentryzmu teologiczno-pastoralnego można więc wyprowadzić z jednej zasady, którą jest: żywa i aktualna obecność Boga zbawiającego w zbawczym pośrednictwie Kościoła. Zbawcze pośrednictwo jest pojmowane jako zaktualizowanie i postawienie w obliczu człowieka czynu i zbawczego działania Boga, a proces zbawczy ma charakter odpowiedzi i decyzji człowieka w obliczu tego uobecnionego i działającego Boga. W ten sposób teocentryzm jest dokładną antytezą antropocentryzmu, którego źródłową zasadą jest deistyczna zasada „nieobecności“ Boga i jego działalności zbawczej.

Jeżeli koncepcję antropocentryczną zbawczego pośrednictwa nazwalibyśmy koncepcją apersonalistyczną — to koncepcja teocentryczna jest zarazem koncepcją personalistyczną. Wszystkie cechy teocentryzmu teologiczno-pastoralnego można bowiem pojąć jako postulaty personalistycznej koncepcji stosunku Boga do człowieka.

Kiedy więc współczesna materialno-kerygmaticzna odnowa katechezy nawiązała do postulatów wysuwanych w połowie XIX wieku przez szkołę tybingeńską, aby je realizować i rozbudować — weszliśmy już właściwie w fazę personalistycznej odnowy katechezy.

Jeżeli zaś mówimy o personalistycznej koncepcji katechezy jako o czymś dziś poszukiwanym i realizowanym, jako o katechezie jutra — to chodzi tu o katechezę, któraby wyciągnęła pełne konsekwencje z założeń personalistycznych także w dziedzinie metody w oparciu o głębszą znajomość osoby ludzkiej oraz praw jej rozwoju i działania, jakie daje dzisiejsza psychologia.

III. ELEMENTY SYSTEMU PERSONALISTYCZNEJ KONCEPCJI KATECHEZY

Systematyczny zarys personalistycznej koncepcji katechezy musiałby obejmować personalistyczne ujęcie natury i celu kate-

chezy, treści katechezy, podmiotu, przedmiotu (adresata wzgl. odbiorcy katechezy) oraz metody.

1. Personalistyczne określenie natury i celu katechezy

Rozważania na temat istoty, natury i celu katechezy jako funkcji wzgl. czynności pośrednictwa zbawczego Kościoła — rozważania o zasadniczym znaczeniu — mogłyby wchodzić w skład nieznanej dotąd części katechetyki, którą możnaby nazwać *teologią katechezy*.

Najogólniej należałoby określić katechezę jako akt pośrednictwa zbawczego Kościoła. Takie ujęcie od razu ustawia katechetykę jako teorię katechezy w rzędzie nauk teologicznych i przekreśla dotychczas używaną jeszcze tu i tam definicję katechetyki jako dydaktyki nauki religii. Do katechezy pojętej jako czynność zbawczego pośrednictwa Kościoła stosują się wszystkie zasady dotyczące stosunku zbawczego pośrednictwa do procesu zbawczego wynikające z personalistycznego charakteru tego ostatniego. Przede wszystkim chodzi tu o podkreślenie służebnego, narzędniego charakteru katechezy, która musi być podporządkowana porządkowi procesu zbawczego, stojąc w jego służbie. Zadaniem katechezy jest pośredniczenie pomiędzy dwoma głównymi faktoremi zbawczego dialogu, jakimi są: suwerenny absolutnie w udzielaniu łaski Bóg, oraz w wolności w i łasce decydujący się człowiek.

Blżej należy określić naturę katechezy jako formę przepowiadania słowa Bożego. Z takiego ujęcia wynikają daleko sięgające konsekwencje praktyczne. Katecheza przestaje więc być tylko ludzkim słowem, elementem procesu nauczania, jakim zajmuje się świecka dydaktyka. Kompetentna dla określenia natury i przymiotów katechezy staje się teologia Słowa Bożego i teologia przepowiadania. Tym samym zasadniczo zostaje zażegnane wciąż zagrażające katechezie niebezpieczeństwo racjonalizmu i intelektualizmu. Katecheza staje się narzędziem, którym posługuje się Bóg w swoim dialogu zbawczym z człowiekiem. Przez katechezę pojętą jako słowo Boże, Bóg staje się obecny, staje przed

człowiekiem, aby go wezwać do podjęcia dialogu, do odpowiedzi wiary. Katecheza jest słowem Bożym przez słowo ludzkie, staje się ona jednym ze sposobów obecności Chrystusa.

Personalistyczno-chrystologiczna zasada formalna teologii pastoralnej pozwala więc na zasadnicze określenia natury i istoty katechezy jako czynności zbawczego pośrednictwa Kościoła. Pozwala ona też należycie określić zadanie i cel katechezy.

Celowo rozróżniamy tu zadanie od celu katechezy. Przez zadanie rozumiemy to, co możnaby nazwać ambicją katechezy, to, co chce ona bezpośrednim swoim wysiłkiem, efektywnie osiągnąć. Tradycyjna, intelektualistyczna katecheza chciała osiągnąć wszystko, co zamierzała, była przekonana, że przy pomocy sztuki odpowiedniej metody potrafi dzieciom skutecznie przekazać, zaszczepić treść wiary, co zbyt pochopnie utożsamiano z samą wiarą. Sądzono, że religii można nauczyć, wiarę można przekazać przy pomocy odpowiedniej metody. Współczesna, personalistyczna katecheza jest pokorniejsza w swoich zamierzeniach. Zdaje ona sobie sprawę z tego, że to, co stanowi właściwy cel katechezy, przyjęcie dającego się w Swoim Słowie Boga w wolnym akcie wiary, leży poza zasięgiem jej możliwości. Zadaniem katechezy jest tylko stworzenie odpowiednich warunków, które dąłyby do możliwości zaktualizowania spotkania z Bogiem. Katecheta staje wobec katechumenów w pokornej postawie tego, który tylko proponuje, wzywa, zatrzymując się z szacunkiem przed tajemnicą wolności Bożej i ludzkiej. Określając w ten sposób pokornie swoje zadanie, katecheza personalistyczna uświadamia sobie jednak jasno cel, do którego zmierza. Celem tym jest wiara i tę wiarą pojętą personalistycznie, w pełnym swoim wymiarze, jako osobowa decyzja, której treścią jest ostatecznie oddanie siebie Bogu w odpowiedzi na Jego samo-oddanie się w Słowie Wcielonym. Tak pojęta wiara personalistyczna jest już początkiem miłości, ku której zmierza ona całą swoją wewnętrzną dynamiką jako ku swojej pełni. Katecheza personalistyczna więc nie suponuje wiary, jak katecheza tradycyjna, nie zadawała się tylko intelektualnym podbudowaniem, uporządkowaniem

i rozszerzeniem wiedzy wiary — ale zmierza wprost do budzenia i pogłębienia wiary¹⁹.

Personalistyczno-chrystologiczna zasada formalna stanowi także podstawę do dedukcji należytego stosunku katechezy do liturgii. Ponieważ spotkanie z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym, które jest celem wszelkiego duszpasterstwa, realizuje się w słowie i sakramencie, katecheza nie może być traktowana jako oderwana funkcja w ramach całokształtu działalności zbawczej Kościoła, mająca wydzielone, specyficzne zadanie, które polega na intelektualnym przekazaniu treści wiary i religijnej wiedzy. Musi ona stać w służbie spotkania z Bogiem, które realizuje się w słowie i sakramencie, jako dwóch wzajemnie się uzupełniających sposobach uobecniania Boga samo-udzielającego się w Chrystusie i Duchu Świętym. Katecheza musi być słowem świadectwa o tej rzeczywistości i musi widzieć swój cel w nawiązaniu kontaktu z nią poprzez wiarę. Katecheta nie może troski o wprowadzenie w liturgię zostawić komuś innemu, bo oznaczałoby to rozerwanie żywego i organicznego procesu zbawczego, któremu musi służyć katecheza. Prowadzenie do liturgii jest celem katechezy, jej naturalnym wydzźwiękiem i ukoronowaniem.

Wreszcie zasada personalistyczna stwarza podstawę do należytego rozwiązania jednego z centralnych problemów współczesnej odnowy katechetycznej, jakim jest należyte określenie stosunku katechezy do wychowania moralnego, względnie miejsca i sposobu traktowania zagadnień życia moralnego w katechezie. Z pozycji personalizmu chrześcijańskiego można przewyciężyć zagrażający katechezie antropocentryzm i naturalizm w traktowaniu życia moralnego. Punktem wyjścia czyni katecheza personalistyczna chrześcijańskie nowe *esse* w Chrystusie, z którego wyrasta dopiero chrześcijańskie *agere*. Chrześcijańskie *esse*

¹⁹ Dla personalistycznego uzasadnienia chrześcijańskiej moralności por. szczeg. studium B. H ä r i n g a, *Świętość a dobro. Wzajemny stosunek religii i moralności* (Nauka Chrystusa, IV), Poznań 1963 oraz T. Steinbüchel, *Die personalistische Grundhaltung des christlichen Ethos*, — *Theologie und Glaube* 31/1939/256—273; 392—407; 473—499.

w Chrystusie posiada strukturę personalistyczno-dialogiczną. Moralność chrześcijańska jest więc osobową odpowiedzialnością i posłuszeństwem wobec boskiego „Ty“ i odpowiedzią na Jego wezwanie. Istnienie w tej moralności ma prymat przed dziełem a dzieło jest owocem nowego istnienia i wiary, w której się ono głównie wyraża. Personalistyczna etyka przewyżcza zarówno niebezpieczeństwo krążenia wokół własnego „ja“ w antropocentryzmie jak i niebezpieczeństwo spoczęcia w kwietystycznej bierności²⁰.

2. Kerygma jako postulat personalizmu

W ramach tego artykułu trudno zająć się szczegółowo problemem kerygmy jako sposobem ujmowania treści współczesnej katechezy. Ograniczymy się do stwierdzenia, że współczesna katechetyka zasadniczo i konsekwentnie zaczyna przyjmować kerygmę za swój właściwy przedmiot i za treść katechezy i stąd współczesną fazę odnowy katechetycznej określa się ogólnie jako odnowę kerygmaticzną względnie materialno-kerygmaticzną. W tym zaś szczególnie wyraża się charakter personalistyczny współczesnej katechezy, albowiem kerygma, jak nie trudno byłoby wykazać, jest właśnie postulatem personalizmu i wszystkie istotne cechy kerygmy odpowiadają wymaganiom wynikającym z personalistyczno-chryologicznej zasady formalnej teologii pastoralnej.

Personalistyczny charakter kerygmy wyraża się więc w tym, że jest ona wieścią o faktach i czynach, przez które Bóg sam jako Osoba wkroczył w historię ludzkości, powołując ją do wejścia w Jego plany zbawcze. W kerygmie nie chodzi o coś, co wystarczy przyjąć do wiadomości, lecz o Boże wezwanie i zaproszenie.

Kerygma ukazuje się jako przyjście Boga, kerygma, to Bóg, który przychodzi z całą ekonomią zbawczą. Jej fundament,

²⁰ Por. A. Rétif, *Qu'est-ce que le kerygma?* — Nouvelle Revue Theologique 81/1949/910—922; tenże: *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres*, Paris 1953.

misja, polega na tym, że Chrystus kontynuuje swoją własną misję w misji herolda, posłańca. Jego świadectwo staje się własnym świadectwem Chrystusa, przez niego On sam przedkłada i proponuje naukę zbawienia i odkupienia. Kerygma uobecnia więc, przedstawia Chrystusa, jest znakiem w jakiś sposób zawierającym w sobie Słowo Przedwieczne. I dlatego cały cel kerygmy sprowadza się do uzyskania odpowiedzi — wiary w tę obecność. Tę wiarę zaś powoduje w sercach słuchaczy kerygmy Duch Święty, który daje wewnętrzne świadectwo prawdziwości słowa przepowiadania herolda. Przez kerygmę Bóg sam przychodzi do człowieka, aby go zbawić, aby go wezwać do dialogu, do spotkania zbawczego z sobą. Kerygma jest domagającym się odpowiedzi i skierowanym do ludzkiej egzystencji odezwaniem się Boga w Chrystusie ²¹. Widać więc wyraźnie, że ujmowanie treści katechezy jako kerygmy jest postulatem personalizmu.

3. Podmiot katechezy w świetle wymagań personalizmu

Z punktu widzenia wymagań personalizmu stawia się dziś na nowo problem podmiotu katechezy — w szczególności problem osobowości katechety. Ograniczymy się tutaj do krótkiego zasygnalizowania tego problemu ²². Nie wystarczy już dzisiaj mówić w katechetyce o cnotach i przymiotach wzgl. talentach pedagogicznych katechety. Problem leży w tym, żeby katecheta był narzędziem słowa Bożego, aby tak przekazywał orędzie Boże, by przez niego jakby „przezierał“ Bóg jako pierwszorzędny podmiot katechezy. Istotną rzeczą jest więc wewnętrzny stosunek katechety do słowa Bożego i do Boga, który go wysyła, aby Go reprezentował. Podkreśla się więc że katecheta musi być sługą słowa Bożego i świadkiem tego słowa. Zadaniem jego jest świadczyc o tym, co sam wewnętrznie widzi i przeżywa w wicrze.

²¹ V. Schurr, *Kerygma und Dogma*, — Concilium 1/1965/243.

²² Osobne studium temu zagadnieniu poświęcił G. Biemer, *Die Berufung des Katecheten. Die Gestalt des christlichen Erziehers und Lehrers nach Kardinal Newman*, Freiburg 1964. Por. również w cyt. dziele W. Essera, rozdział IV: *Die Person des Katecheten*, 44—57.

Katecheta musi w sobie przeżyć spotkanie z Bogiem w Jego słowie, aby mógł skutecznie świadczyć o tym spotkaniu wobec innych. Katecheta ma więc być nie tyle nauczycielem, co świadkiem i prorokiem. Musi on także przeżyć w sobie głębszą teologiczną treść tego, co nazywa się misją kanoniczną — w świetle słów Chrystusa „jako mnie posłał Ojciec i ja was posyłam“. Wymagania personalizmu dotyczą również stosunku katechety do katechumenów, których ma budzić i prowadzić do spotkania z Bogiem. Tutaj ma zastosowanie prawo, że tylko ten, kto sam jest rozbudzony jako osoba i przeżywa coś z osobowym, wewnętrznym zaangażowaniem, może aktualizować u innych personalistyczne reakcje i postawy.

Problem podmiotu katechezy to również problem podmiotu społecznego, środowiska wychowującego. Także ten problem musi być przemyślany z punktu widzenia wymagań personalizmu. Trzeba tu należycie uwzględnić rolę osobowych kontaktów społecznych dla rozwoju ludzkiej osobowości, tak aby ona dojrzała do osobowych, religijnych kontaktów z Bogiem.

4. O personalistyczną antropologię katechetyczną

— Personalistyczna koncepcja katechezy domaga się nowego spojrzenia na katechumena będącego przedmiotem oddziaływania katechetycznego. Tu już nie wystarczy znajomość psychologii rozwojowej — trzeba zrobić krok dalej w kierunku jakiejś całościowej, personalistycznej antropologii katechetycznej. Będą się na nią składały elementy zaczerpnięte z teologii i fenomenologii osoby, przede wszystkim jednak elementy, które wypracowała względnie będzie musiała jeszcze wypracować psychologia głębi i psychologia ludzkiej osobowości. Tutaj katechetyka będzie musiała otrzymać dane dotyczące psychologicznej struktury osoby oraz szukać odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób należy przemawiać do dzieci, aby przemówić, dotrzeć do samego jądra osoby, aby ją wezwać do religijnej decyzji i osobowego działania.

Doświadczenie wykazuje, że dzieci w wieku szkolnym w dużej mierze żyją jeszcze apersonalistycznie, czy przed-personalistycznie, osoba w nich jest jeszcze jakby uśpiona. Chociaż są one

metafizycznie osobami, prowadzą faktycznie życie przed-personalne.

Powyższe stwierdzenia wskazują na aspekt dynamiczny w pojęciu osoby, którym musimy uzupełnić aspekt statyczny, niemal wyłącznie tylko uwzględniamy w filozofii scholastycznej. Trzeba podkreślać, że osoba jest nie tylko darem Stwórcy natury, ale i zadaniem człowieka (*Gabe und Aufgabe*). Przed katechetą staje zadanie rozbudzenia osoby, wezwania jej i prowadzenia do osobowych aktów i postaw. Dlatego znajomość praw rozwoju osoby jest nieodzownym uwarunkowaniem właściwej metody katechetycznej

Jakie są te prawa? Przykładowo można wskazać na następujące:

Człowiek jest zdolny do przyjęcia i osobowego zrealizowania jakiejś prawdy czy wartości tylko wtedy, gdy ona odpowiada aktualnemu stanowi jego rozwoju. Inaczej będzie ona tylko jakby zewnątrznie do niego „przylepiona“; nie stanie się jego własnością. Takie przyjęcie czysto zewnętrzne będzie się łączyło ze świadomością pewnej nieszczerości wewnętrznej, co z kolei może spowodować nastawienie negatywne w stosunku do przekazywanych w ten sposób wartości. Człowiek może czysto pojęciowo i pamięciowo przyjąć bardzo wiele treści w siebie, ale to przyjęcie będzie nietrwale i nieszczerze, jeżeli temu nie odpowiada odpowiednia wewnętrzna, personalna zdolność percepcji.

Tutaj dochodzimy do odkrycia głównego błędu naszej tradycyjnej katechizacji. Polega ona na podawaniu zbyt wielkiej ilości materiału przy zbyt małym jego przepracowaniu osobowym. Katecheza nasza jest przeładowana i dlatego towarzyszy jej stały pośpiech połączony z powierzchownością w realizowaniu programu.

Dlatego ilościowe zmniejszenie materiału katechetycznego jest jednym z głównych postulatów personalistycznej katechezy. Zasadą musi być podawanie małych dawek treściowych przy dużej ilości czasu na ich przetrwanie, asymilację, przeżycie. Prawda podawana musi wejść w osobową egzystencję dziecka, wtedy dopiero jest ona na prawdę przyjęta. Pamięciowe

wyuczenie się religijnej wiedzy nie jest jeszcze żadnym sprawdzianem religijnej skuteczności katechezy. Troska o personalistyczną percepcję materiału powinna być ważniejszą niż troska o przerobienie programu.

Drugie prawo życia osobowego mówi, że osoba aktualizuje się tylko w akcie osobowej decyzji. Przez osobistą decyzję osoba dopiero wchodzi w kontakt z obiektywną rzeczywistością. Dlatego w katechezie trzeba się posługiwać jak najbardziej takimi metodami, które aktualizują jakieś osobiste postawy i decyzje ze strony dzieci²³.

5. Personalizacja metody katechetycznej

Ostatni wreszcie element systemu personalistycznej koncepcji katechezy — to metoda wzgl. metodyka katechetyczna odpowiadająca wymaganiom personalizmu.

Tutaj otwiera się przed nami obszerna dziedzina pracy, gdzie wiele już zrobiono a jeszcze więcej jest do zrobienia.

Ku personalizacji metody katechezy prowadziła już psychologiczna metoda monachijska a szczególnie metoda tzw. *szkoły pracy* wzgl. *szkoły życia*.

Dzisiaj poszukuje się nowych metod, które aktualizowałyby osobiste postawy i decyzje ze strony dzieci. Jedną z nich jest metoda t. zw. *gry katechetycznej*. Polega ona na inscenizacji, wsg. dramatyzacji pewnych scen biblijnych czy sytuacji życiowych. Np. przy katechezie o uczynkach miłosierdzia co do ciała, dzieci otrzymujące przydzielone różne role odgrywają scenę, jak człowiek chory i głodny zwraca się do różnych ludzi o pomoc. Dzieci same spontanicznie znajdują odpowiedzi, potem żywo je komentują, oceniają itp. W takiej katechezie dzieci na pewno są zaangażowane i zaktywizowane jako osoby²⁴.

Metoda gry katechetycznej stosowana jest szeroko w kate-

²³ Por. *Katechetische Methoden heute*, 141—144; W. Esser, dz. cyt. rozdz. V: *Der Anruf der kindlichen Person*, 58—94; rozdz. VIII: *Weckung der kindlichen Person zur Begegnung*, 119—121.

²⁴ Por. J. Goldbrunner, *Die leiblichen Werke der Barmherzigkeit*, w: *Kat. Meth. heute*, 148—156.

chizacji w Holandii²⁵. W kierunku realizacji postulatów personalistycznej metody katechizacji idą również różne ciekawe próby podejmowane we Francji. Kładą one szczególny nacisk na dozowanie materiału katechetycznego odpowiednio do zdolności jego percepcji oraz na zapewnienie przeżycia tych treści przy pomocy t. zw. celebracji, nabożeństw paraliturgicznych wplecionych w tok katechezy²⁶.

W związku z dążeniem do personalizacji metody katechetycznej pojawiają się już nowe próby ujęcia stopni formalnych w jednostce katechetycznej. W. E s s e r²⁷ ujmuje je jako wezwanie — orędzie — odpowiedź (*Anruf — Botschaft-Antwort*). W katechezach wydanych przez paryski instytut katechetyczny²⁸ dla pierwszych klas szkolnych pojawia się schemat podobny: przedstawienie znaku (*Presentation du signe*), przepowiadanie słowa (*annonce de la parole*), odpowiedź dziecka (*expression de l'enfant*).

Wszystkie powyższe próby wskazują niewątpliwie właściwą drogę rozwoju metody katechetycznej, albowiem uwzględniają one z jednej strony uwydatnioną przez teologię personalistyczną strukturę procesu zbawczego — z drugiej strony ukazane przez psychologię prawa osobowego życia dziecka.

Powyższe rozważania chociaż obszernie jak na rozmiary artykułu, są z pewnością w wielu punktach ogólnikowe i domagają się uzupełnień oraz doprecyzowań. Sądzę jednak, że w rezultacie dość wyraźnie zarysowały się kontury personalistycznej koncepcji katechezy w swojej imponującej zwartości i w obiecujących perspektywach. Chciałbym w końcu wyrazić przekonanie, że jeżeli katechetyka dzisiejsza podejmie zadanie wypełnienia tych konturów bardziej wykończonymi i szczegółowymi elementami — to tym samym podejmie na swoim odcinku wielkie wezwanie II Soboru Watykańskiego do pracy nad odnową chrześcijaństwa przez jego personalizację.

²⁵ Por. A. Exeler, *Katechetisches Spiel in Holland*, tamże 110—116.

²⁶ Por. A. Exeler, *Französische Katechese*, tamże 95—109.

²⁷ Dz. cyt. 115—118

²⁸ Por. J. Audinet, O. Dubuisson, *Conduis-moi sur le chemin de ta maison*. Livre du maître, Paris 1963.

R é s u m é

CONCEPTION PERSONNALISTE DE LA CATÉCHÈSE

Le renouveau contemporain de la catéchèse — après une phase que l'on a appelé renouveau kerymatique-matériel — à présent entre décidément dans une nouvelle phase montrant de plus en plus clairement un aspect de catéchèse personnaliste, de catéchèse du dialogue.

L'idée personnaliste dans la catéchèse contemporaine provient d'une double source. La première est une réflexion théologique d'ordre essentiellement pastoral sur la nature de la médiation rédemptrice de l'Eglise c'est à dire de l'apostolat. Le chef de file en ce domaine est l'éminent pastoraliste François Xavier Arnold de Tubingue. La seconde source est la psychologie des profondeurs et la psychologie de la personne, toutes deux en constant développement. Ici c'est Joseph Goldbrunner qui essaie d'introduire les éléments personnalistes dans la catéchèse.

Le but de notre article est d'essayer de faire une esquisse de la conception personnaliste de la catéchèse se basant surtout sur les acquisitions de théologie pastorale de F. X. Arnold.

La première partie de l'article présente le principe formel du personnalisme et de la christologie en théologie pastorale et apostolat tel que l'a élaboré Arnold et précisé en le complétant l'auteur de cet article. Ce sera la base de la déduction d'une conception personnaliste de la catéchèse.

Arnold, dans son oeuvre, tend à formuler le principe de théologie qui permettrait de définir la nature et le but, les qualités réelles, les formes fondamentales et le sujet propre de l'activité rédemptrice de l'Eglise. Ce principe est pour lui ce qu'on appelle le *principe humano-divin de l'apostolat* (*das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge*). L'analyse du contenu qu'Arnold met dans cette formule mène à la conclusion qu'avant tout il veut que la médiation rédemptrice de l'Eglise s'exerce en pleine conformité avec la structure personnaliste du procès du salut possédant un caractère de dialogue éventuellement de rencontre de l'homme avec Dieu dans le Christ, dans une atmosphère de grâce et de liberté. Le principe humano-divin d'Arnold est en fait le principe personnaliste dont le contenu pourrait être exprimé plus exactement dans la formule suivante: *la médiation rédemptrice de l'Eglise ou l'apostolat doit être exercé de manière à actualiser la rencontre personnelle de l'homme avec Dieu dans la foi par l'intermédiaire de la parole et des sacrements*. Mais ce principe personnaliste de la théologie pastorale et de l'apostolat doit être complété par l'introduction d'éléments christologiques. Car le Christ l'unique médiateur doit être en tout le prototype de la médiation rédemptrice de l'Eglise. Le principe formel de la théologie pastorale, enrichi par les éléments christologiques pourrait être exprimé de la manière suivante: *la médiation rédemptrice de l'Eglise (en tant qu'institution) ou l'apostolat doit être exercé de manière à rendre présente la communication de Dieu à l'homme dans le Christ par la parole et les sacre-*

ments et conditionner la libre acceptation de cette communication dans le Saint Esprit par la foi et la charité, en vue de l'accroissement de l'Eglise (comme communauté).

Ce principe définit la médiation rédemptrice de l'Eglise et donc la catéchèse comme une de ses fonctions fondamentales par laquelle elle se réalise dans le monde contemporain. Ce principe donc peut et doit devenir la base de la déduction d'une conception de la catéchèse, conforme avec l'essence et la nature de l'Eglise.

La deuxième partie de l'article, intitulée *L'évolution de la conception de la catéchèse de l'intellectualisme au personnalisme* présente les étapes du développement de la conception de la catéchèse au cours des 150 dernières années, interprétant le sens de cette évolution justement à la lumière du principe formel de personnalisme et de christologie. Hors, sous l'influence des courants de pensées du siècle dit „des Lumières“ est née une conception très anthropocentrique de la catéchèse, basée sur le principe déiste „du Dieu absent“ qui est intervenu seulement „au début“ au moment de la fondation de l'Eglise, ce qui est en fait une conception a-personnelle. La catéchèse conçue dans un esprit de didactisme laïc, n'est pas la prédication de la parole de Dieu, par laquelle Dieu dans le Christ devient présent, provoquant l'homme à une réponse de foi et comprise comme un acte et une décision de la personne entière. C'est pourquoi la catéchèse ne menait à aucune rencontre réelle avec Dieu donnant le salut en Christ.

Le renouveau kérymatique-matériel d'une catéchèse a de nouveau donné comme point de départ à la catéchèse une présence vivante et actuelle de Dieu portant le salut dans l'Eglise et dans l'activité de sa médiation rédemptrice en particulier dans la prédication de la Parole de Dieu et dans l'administration des sacrements. La catéchèse comprise comme *kérygme*, comme une prédication rédemptrice de la Bonne Nouvelle, permet une attitude personnaliste de l'homme à l'égard de Dieu, favorise le dialogue et la rencontre. Justement cette rencontre se trouve au centre du mouvement de renouveau de la catéchèse dans la phase actuelle.

La troisième partie de l'article énumère les éléments du système d'une conception personnaliste de la catéchèse. Le premier élément est la description personnaliste de la nature et du but de la catéchèse. Il définit la catéchèse d'abord comme un acte de la médiation rédemptrice de l'Eglise ou plus exactement comme une prédication de la Parole de Dieu. Le but de cette prédication est la foi comprise comme personnaliste, c'est à dire comme une réponse et un engagement de toute la personne. Cette foi animée par la charité conduit, au sein de l'Eglise, à la rencontre de Dieu dans le Christ et dans le Saint Esprit. Le contenu de la catéchèse dans la conception personnaliste doit être défini comme un *kérygme* — car le *kérygme* compris comme l'arrivée de Dieu portant le salut en Christ — le Verbe Incarné — apparaît justement comme un postulat du personnalisme. Il faut aussi compter parmi

les éléments personalistes de la conception de la catéchèse le sujet de la catéchèse vue à la lumière des exigences du personalisme ainsi que la méthode de la catéchèse comprise comme personaliste. Enfin, cette conception exige une élaboration personaliste de l'anthropologie catéchétique.

L'article se termine par la constatation qu'il n'a fait qu'une esquisse personaliste de la conception de la catéchèse laquelle notre catéchèse actuelle devrait remplir par des éléments plus précis et plus achevés. Par là même elle obéira à l'appel lancé par Vatican II à un renouveau du christianisme par sa personnalisation.

Franciszek Blachnicki