

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

1/2014

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr Grzegorz Chojnacki – sekretarz

Rada Naukowa

ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. prof. dr. hab. Stanisław Dziekoński
ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Offmański
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz – WT UAM

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Redaktor językowy

Barbara Pawlikowska

Korektor

Monika Trybocka

Skład komputerowy

Agnieszka Kozioł

Adres redakcji:

ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
www.wt.univ.szczecin.pl
e-mail: gwejman@knob.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities
<http://cejsh.icm.edu.pl>

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2014

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 13,0. Ark. druk. 15,6. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Janusz Bujak, <i>Fides quae creditur, czyli relacja wiary i rozumu</i>	7
Henryk Wejman, <i>Ubogacający wymiar wiary w świetle encykliki Lumen fidei</i>	23
Andrzej Potocki, <i>Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa</i>	35
Roman Murawski, <i>Wiara a wychowanie</i>	59
Andrzej Offmański, <i>Nowa ewangelizacja w służbie wiary</i>	75
Jan Szpet, <i>Wiara jako pierwszorzędny cel katechezy</i>	101
Krzysztof Kantowski, <i>Kształtowanie pojęć w kontekście itinerarium wiary</i>	119
Jerzy Kostosz, <i>Problematyka wiary w refleksji współczesnych katechetyków polskich</i>	135
Radosław Chałupniak, <i>Fides ex visu we współczesnej teologii piękna</i>	151
Jarosław Nowaszczuk, <i>W kręgu religijności antycznej – misteria eleuzyjskie. Od mitu do kultu</i>	177
Wojciech Lechów, <i>Współpraca środowisk katechetycznych w wychowaniu religijnym osób z niepełnosprawnością intelektualną w nowych dokumentach programowych katechezy</i>	203
Izabela Rutkowska, <i>Problem aktualności języka mistycznego</i>	225

NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Czesław Rychlicki, <i>Ks. Edward Sienkiewicz, Wspólnota Kościoła, Szczecin</i> <i>2013, ss. 498</i>	241
Krzysztof Łuszczek, <i>Sherry Turkle, Alone together. Why we expect more from technology and less from each other,</i> <i>New York 2011, ss. 360</i>	247

FIDES QUAE CREDITUR, CZYLI RELACJA WIARY I ROZUMU

Ks. Janusz Bujak*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

11 października 2012 roku w *motu proprio Porta fidei* Ojciec Święty Benedykt XVI ogłosił rozpoczęcie Roku Wiary, który trwał do 24 listopada 2013 roku¹. Rok ten został zwołany w związku z 50. rocznicą otwarcia Soboru Watykańskiego II i 20. rocznicą ogłoszenia *Katechizmu Kościoła katolickiego*. Według papieża, Rok Wiary powinien przyczynić się do umocnienia wiary Kościoła i każdego chrześcijanina, a także dać możliwość zapoznania się z wydarzeniem Soboru Watykańskiego II i jego dokumentami². Rok Wiary to także zaproszenie do rozpalenia zapału dla głoszenia wiary w Chrystusa, czemu miał służyć Synod Biskupów na temat nowej ewangelizacji, który trwał od 7 do 29 października 2012 roku.

* Ks. dr hab. Janusz Bujak, prof. Uniwersytetu Szczecińskiego, kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1992 roku, w latach 1994–1999 odbył studia specjalistyczne w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie ukończone doktoratem, w 2008 roku habilitował się w KUL. Kierunki badań i zainteresowania naukowe dotyczą zagadnień związanych z eklezjologią, sakramentologią, antropologią teologiczną i etyką w perspektywie dialogu ekumenicznego. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2 oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie, 75-950 Koszalin, ul. Seminaryjna 2; e-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl.

¹ Por. Benedykt XVI, *Porta fidei*, 11 października 2011, nr 4.

² Por. tamże, nr 5.

Celem artykułu jest ukazanie rzeczywistości wiary i jej relacji do rozumu we współczesnym nauczaniu Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem magisterium Benedykta XVI, do którego można zaliczyć również pierwszą encyklikę papieża Franciszka *Lumen fidei*.

1. Rozróżnienie na *fides qua* i *fides quae*

Zazwyczaj rozróżniamy wiarę jako postawę osobistego zawierzenia Bogu (*fides qua creditur*) od prawdy objawionej podanej do wierzenia (*fides quae creditur*)³.

Fides qua creditur oznacza aktywną obecność Boga we mnie, która mnie przemienia i prowadzi do komunii z Bogiem. Ta aktywna obecność pochodzi od Boga, On jest jej źródłem, ale zawiera w sobie również odpowiedź człowieka na Bożą łaskę, czyli wiarę. Ta wiara ustanawia egzystencjalną relację z Bogiem, zbudowaną na zaufaniu, nadziei i adoracji. Postawę człowieka wierzącego wobec Boga można określić jako „wierzę w Ciebie” albo „wierzę Tobie”. *Fides quae creditur* dotyczy tego, w co wierzę, doktryn, które zostały przekazane w Objawieniu lub za pośrednictwem których staram się zrozumieć, wyjaśnić moją egzystencjalną więź z Bogiem. *Fides quae* opiera się na osobistym doświadczeniu wiary, na *fides qua*, która ze swej strony wyraża się w *fides quae*⁴. Stary i Nowy Testament ukazują jasno, że wiara w Boga – *fides qua* – przekłada się z jednej strony na zachowania egzystencjalne, osobiste i wspólnotowe wobec Boga, takie jak akt akceptacji, decyzji, zaufania, zawierzenia, nadziei i posłuszeństwa. Z drugiej zaś strony *fides qua* nigdy nie może istnieć bez treści wiary – *fides quae* – lub być od niej odseparowana. W przeciwnym razie akt wiary byłby pusty i oznaczałby czysty wytwór ludzki. Treść wiary jest określona przez Tego, do którego wiara się kieruje.

Formy wyrażania się *fides quae* mogą być bardzo różne; mogą ograniczać się do krótkich sformułowań biblijnych, takich jak „Jezus jest Panem”, lub wyrażać się w długich traktatach teologicznych. Wyznanie wiary nigdy nie jest wyłącznie intelektualnym potwierdzeniem wiary, ale to również doksologia, z którą łączy się

³ Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Wiara*, w: *ciż, Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 288.

⁴ Por. M. Seckler, Ch. Berchold, *Glaube*, w: P. Eicher (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden*, t. 2, München 1991, s. 245.

osobiste zaangażowanie całego życia, włączenie w życie wspólnoty⁵. Bp E. Ozorowski podkreśla, że „Uzasadnienie *fides quae* nie może obejść się bez *fides qua*. Ta zaś ze swej strony potrzebuje również uzasadnienia. Odpowiedzi na pytanie, czy prawidłowo wierzę, udziela Kościół za swoją *fides quae*”⁶.

Według protestantów katolicyzm uprzywilejowuje *fides quae* tak bardzo, że ustanawia relację prawie kompletnej tożsamości pomiędzy aktem wiary i formami, w których się ona wyraża. Protestantyzm ze swej strony kładzie akcent na *fides qua*, na zaufanie, że Bóg przebaczy nam grzechy, twierdzi A. Gounelle z Kościoła reformowanego we Francji⁷.

Wydaje się, że dziś katolicy coraz bardziej idą w kierunku *fides qua*, ku doświadczeniu wiary, zapominając o potrzebie jej zrozumienia, a więc o jej wymiarze *fides quae*, o tym, że wiara szuka zrozumienia – *fides quaerens intellectum*. Tymczasem już św. Augustyn podkreślał, że wiara jest aktem rozumnym i wymaga współdziałania intelektu – *credo, ut intelligam*⁸. Prawda objawiona i prawda rozumowa zacierają nawzajem ku sobie, a obie obecne są w akcie myślenia człowieka wierzącego. Kluczowym pojęciem dla Augustyna jest zatem prawda. Jej pełnia jest u Boga, ale wcieliła się ona w *Logos* – Chrystusa. To tej prawdy całym sobą pragnie człowiek. Wiara i rozum to dwie różne rzeczywistości, które jednak razem są obecne w człowieku wierzącym, mówił Augustyn⁹.

2. Wiara w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Celem zwołania Soboru było umocnienie wiary katolickiej i poszukiwanie nowych sposobów jej głoszenia w zmieniającym się świecie. W encyklice *Lumen fidei* podpisanej 29 czerwca 2013 roku papież Franciszek napisał: „Rok Wiary rozpoczął się w 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II. Ta zbieżność pozwala nam dostrzec, że Vaticanum II był Soborem o wierze, ponieważ wezwał nas, byśmy w centrum naszego życia kościelnego i osobistego postawili prymat

⁵ Por. A. Houtepen, *Fede*, w: *Dizionario del movimento ecumenico*, red. G. Cereti, A. Filippi, L. Sartori, Bologna 1994, s. 534–535.

⁶ Por. E. Ozorowski, *Fides qua – fides quae*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8 (2009), s. 41.

⁷ Por. A. Gounelle, *Fides qua creditur; fides quae creditur*, <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/fides-qua-creditur--fides-qua-creditur.php> (18.10.2013).

⁸ Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: I. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 130–134.

⁹ Por. R. Fisichella, *Oportet philosophari in theologia (I)*, „Gregorianum” 76 (1995) 2, s. 241.

Boga w Chrystusie. Kościół nie zakłada bowiem nigdy wiary jako faktu oczywistego, lecz jest świadomy, że ten Boży dar trzeba karmić i umacniać, by nadal wskazywał mu drogę. Sobór Watykański II ukazał blask wiary w ludzkim doświadczeniu, przemierzając tym samym drogi współczesnego człowieka. W ten sposób stało się jasne, że wiara ubogaca ludzkie istnienie we wszystkich jego wymiarach” (nr 6).

W przemówieniu *Gaudet Mater Ecclesia* w dniu inauguracji Soboru 11 października 1962 roku Jan XXIII podkreślił, że celem nowego Soboru nie powinno być potępienie herezji i schizm, ogłaszanie dogmatów i rzucanie klątw. Głównym zadaniem zgromadzenia soborowego będzie integralne zachowanie Magisterium i nauczanie go w jak najbardziej skutecznej formie¹⁰. Papież wypowiedział przy tym słowa – które będą często przytaczane – na temat konieczności odróżnienia depozytu wiary, to znaczy prawd zawartych w doktrynie Kościoła, od sposobu, w jaki są one ogłaszane¹¹. Treść wiary musi pozostać ta sama, ale forma, sposób głoszenia może się zmienić. Jednak po zakończeniu Soboru przy konkretnym zastosowaniu tej zasady nie zawsze udawało się ją w pełni zrealizować i zmiana formy prowadziła niekiedy również do zmiany treści wiary.

Sobór Watykański II w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nr 10 naucza, że wiara jest to wolny akt przyłgnięcia do Boga objawiającego się w swoim Synu: „Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać. Z własnej swej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek, odkupiony przez Chrystusa Zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa, może się oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Z całą więc istotą wiary jest jak najpełniej zgodne, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakikolwiek rodzaj

¹⁰ Por. R.M. Wiltgen, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków–Dębogóra 2010, s. 11–13.

¹¹ Por. Dekret o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II *Unitatis redintegratio* nr 11: „Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens”; tamże, nr 17: „Co powiedziano wyżej o uprawnionej różnorodności, wypada również stwierdzić o odmiennym teologicznym formułowaniu prawd wiary, ponieważ na Wschodzie i na Zachodzie do badań nad prawdą objawioną stosowano odmienne metody i podejścia w celu poznania i wyznawania prawd Bożych”.

przymusu ze strony ludzi. Dlatego też zasada wolności religijnej w znaczny sposób przyczynia się do takiego pomyślnego układu stosunków, w którym ludzie mogą być bez przeszkód zachęcani do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, dobrowolnie ją przyjmować i całym swoim życiem czynnie ją wyznawać¹².

Nikogo zatem nie można zmusić do wiary wbrew jego woli, ponieważ sam Chrystus umacniał wiarę swoich słuchaczy cudami, a nie przymusem (*Dignitatis humanae* nr 11), powiedział jednak również, że kto nie uwierzy, będzie potępiony (dekret o apostołstwie świeckich *Apostolice actuositatem* nr 5). Tu ma swoje źródło gorliwość misjonarska (*Apostolice actuositatem* nr A 5, 7, 13).

Fakt, że wiara domaga się przyjęcia w wolności, nie jest sprzeczny z inną cechą wiary, jaką jest posłuszeństwo, wsłuchanie się w głos Boga (łac. *oboedientia*, od *ob-audire*), ale także naśladowanie, pójście za (łac. *ob-ire*), jak uczy Sobór dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* nr 15: „Duch Święty, który przez nasienie Słowa i głoszenie Ewangelii wzywa wszystkich ludzi do Chrystusa i budzi w sercach posłuszeństwo wierze – kiedy wierzących w Chrystusa rodzi we chrzcie do nowego życia, wówczas gromadzi ich w jeden Lud Boży, który jest »rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym« (1 P 2,9)».

Sobór podkreślił związek, jaki istnieje pomiędzy wiarą a sakramentami. Zanim przystąpi się do sakramentów, trzeba mieć wiarę, uczy Sobór w konstytucji dogmatycznej o liturgii *Sacrosanctum Concilium* nr 9: „Liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła, gdyż zanim ludzie mogą zbliżyć się do liturgii, muszą być wezwani do wiary i nawrócenia”, zarazem jednak wszystkie sakramenty umacniają wiarę i ją wyrażają, czytamy w *Sacrosanctum Concilium* nr 59: „Sakramenty wiarę nie tylko zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają”. Spośród wszystkich sakramentów najważniejsza jest Eucharystia, będąca w najwyższym stopniu „sakramentem wiary” (por. konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 38).

Wiara jest również fundamentem i duszą zarówno formacji prowadzącej do kapłaństwa (dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* nr 14), jak i życia prezbiterów, dla których wzorem jest Abraham, który miał wiarę pełną i doskonałą, wbrew wszelkim nadziejom ludzkim, jak czytamy w dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* nr 22: „Jest bowiem rzeczą konieczną,

¹² Por. N. Bux, *La „chiave” della fede per capire il Vaticano II*, w: W. Brandmüller, A. Marchetto, N. Bux, *Le „chiavi” di Benedetto XVI per interpretare Il Vaticano II*, Siena 2012, s. 95.

by przywódcy Ludu Bożego chodzili w wierze, naśladowując przykład wiernego Abrahama”¹³.

Następnie dokumenty soborowe ukazują podstawowy związek, jaki powinien istnieć pomiędzy hierarchią kościelną i wiarą. „Wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii”, czytamy w *Lumen gentium* nr 25. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus* nr 12 podkreśla, że głoszenie Ewangelii „wysuwa się na czoło wśród zasadniczych zadań biskupich”; powinni oni nauczać zawsze w jedności w papieżem (por. także LG 25).

Sobór zaakcentował również, że kapłani, zwłaszcza proboszczowie, są wychowawcami ludu w wierze (PO 6), dlatego sami powinni być zakorzenieni w wierze (CD 30) i powinni troszczyć się o tych, którzy tę wiarę utracili (PO 9). Sobór potwierdził też, że wiara jest konieczna do zbawienia (LG 14, 24, dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam Actuositatem* nr 6, PO 4), że obowiązkiem chrześcijanina jest bronić ją i szerzyć (LG 11; 17; 35).

Świeccy są obdarzeni przez Chrystusa proroka nieomylnym *sensus fidei* (LG 12), są heroldami i świadkami wiary (LG 31, 35). Dzięki wierze wierni uczestniczą w urzędzie prorockim (LG 12), to znaczy głoszą prawdę Chrystusa wobec świata: taki jest sens prorocтва, który w interpretacjach posoborowych często jest mylnie tłumaczony. Świadectwo wiary chrześcijan przyciąga innych do wiary (AA 6, 13). Pierwszymi heroldami wiary, zwłaszcza dla swoich dzieci, są chrześcijańscy małżonkowie (AA 11). Rodzice są wezwani do chronienia dzieci przed prasą przeciwną wierze (dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* nr 10), nauczyciele powinni dbać o to, by wiedza nabywana przez uczniów w szkole była oświecona światłem wiary (GE 8).

Wiara prowadzi człowieka do rozwiązań prawdziwie ludzkich (GS 11, 57, 62), pozwala mu zrozumieć plan Boży dla niego (GS 15), uczy, że śmierć człowieka została zwyciężona przez śmierć Chrystusa. Jeśli wiara ta jest żywa i owocna, przenika całe życie wierzącego (GS 21), poczynając od jego relacji do rozumu (GS 59). Związek miasta ziemskiego i miasta niebieskiego nie może zostać zrozumiany bez wiary (GS 40), istnieje bowiem ścisła relacja pomiędzy wiarą a kulturą, wiarą i sztuką (SC 122–123). Rozdział pomiędzy wiarą i życiem jest jednym z największych błędów dzisiejszego czasu (GS 43).

¹³ Por. tamże, s. 96.

Wychowanie chrześcijańskie musi doprowadzić ochrzczonych do głębszego zdania sobie sprawy z daru wiary (GE 2); szczególnie uniwersytety katolickie muszą formować młodych zdolnych do dawania świadectwa wobec świata (deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* nr 10).

Sobór zauważył również, że przesadne wywyższanie człowieka prowadzi do osłabienia wiary w Boga (GS 19), podczas gdy uznanie Boga nie sprzeciwia się godności człowieka. Dlatego żywa i dojrzała wiara jest świadectwem przeciw ateizmowi (GS 21).

W VIII rozdziale *Lumen gentium* Sobór stawia za wzór wiary osobę Błogosławionej Maryi Dziewicy jako tej, która już jest tym, do czego stania się Kościół jest wezwany, przede wszystkim przez wiarę (LG 56). Maryja jest wzorem wiary w swoim życiu i teraz wstawia się za Kościołem i wierzącymi w Jej Syna albo – jak powiedział Sobór w Efezie – zwycięża wszystkie herezje.

3. Relacja wiary i rozumu w encyklice *Fides et ratio*

Pierwszą encykliką o wierze po Soborze Watykańskim II była encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* podpisana 14 września 1998 roku¹⁴. Papież pragnął w niej – w sto lat po ukazaniu się encykliki Leona XIII *Aeterni Patris* (1879 rok) – wskazać na relacje łączące filozofię i teologię, rozum i wiarę, i na rolę, jaką odgrywa wiara i teologia w odzyskaniu przez filozofię dotkniętą nihilizmem jej wymiaru mądrościowego i metafizycznego.

Jan Paweł II dostrzeża dwie główne drogi wyjścia z kryzysu, w jakim znalazł się rozum: pierwsza to powrót do metafizyki, do filozofii bytu, druga natomiast polega na otwarciu się na inspiracje i wyzwania pochodzące z Objawienia.

Papież podkreślił, że filozofia potrzebuje odbudowania więzi z teologią, jeśli chce zachować świeżość i oryginalność myślenia¹⁵. Objawienie, a zwłaszcza Wcielenie i Krzyż Chrystusa, są wspaniałym bodźcem dla myślenia filozo-

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: I. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 13–93.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio* nr 101: „Teologia, otrzymawszy (od filozofii) w darze otwartość i oryginalność, dzięki którym może istnieć jako nauka wiary, z pewnością nakłoniła rozum, by pozostał otwarty na radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie. Przyniosło to niewątpliwą korzyść filozofii, gdyż dzięki temu mogła ona otworzyć nowe horyzonty, odsłaniające przed nią kolejne zagadnienia, które rozum ma coraz głębiej poznawać. Właśnie w świetle tego stwierdzenia uważam za swój obowiązek podkreślić (...) że również filozofia powinna dla dobra i dla postępu ludzkiej myśli odbudować swą więź z teologią”.

ficznego: „Objawienie wprowadza zatem w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by się nigdy nie zatrzymywał” (FR 14).

Wiara, stwierdzał kard. J. Ratzinger w swoim komentarzu do encykliki, przeciwstawia się filozofiom i teoriom, które wykluczają zdolność człowieka do poznania prawdy metafizycznej, a zarazem broni godności człowieka i promuje filozofię zdolną podjąć najważniejsze kwestie jego bytu. Wiara wspiera rozum, ponieważ potrzebuje człowieka, który stawia pytania. Nie niszczy rozumu, ale go chroni¹⁶.

4. Wiara w encyklice *Lumen fidei*

Lumen fidei to pierwsza encyklika papieża Franciszka, a zarazem ostatnia encyklika Benedykta XVI. Kontynuuje ona bowiem i równocześnie zamyka nauczanie Benedykta XVI na temat cnót teologicznych: miłości i nadziei, zawarte w encyklikach *Deus caritas est* z 2005 roku i *Spe salvi* z roku 2007. Wraz z *Lumen fidei* stanowią one rodzaj trylogii na temat cnót teologicznych, które Benedykt XVI i Franciszek uznają za zapomniane lub źle zrozumiane przez współczesnego człowieka¹⁷.

Papież Benedykt XVI jeszcze przed swoją rezygnacją w lutym 2013 roku przygotował swemu następcy gotowy szkic encykliki o wierze. „Jestem mu za to głęboko wdzięczny i w duchu Chrystusowego braterstwa przejmuję jego cenne dzieło, dodając do tekstu kilka przemyśleń” (LF 7), pisze Ojciec Święty Franciszek¹⁸.

4.1. Wiara jest światłem

„Kto wierzy, widzi”, pisze papież w *Lumen fidei* nr 1, ponieważ światło wiary pochodzi od Boga i jest zdolne oświecić całe życie człowieka: przychodzi

¹⁶ Por. kard. J. Ratzinger, *Encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”*, „Communio” 3 (1999), s. 23–25.

¹⁷ Por. J. Wood, *First Impressions of Lumen Fidei*, <http://www.thecatholicthing.org/columns/2013/first-impressions-of-lumen-fidei.html> (18.10.13).

¹⁸ Por. *Ecco l'enciclica “Lumen fidei”*. »*La fede illumina l'esistenza*«, <http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/enciclica-papa-francesco-lumen-fidei.aspx> (18.10.13).

z przeszłości, z pamięci o życiu Jezusa, ale również z przyszłości, ponieważ otwiera przed nami nowe horyzonty¹⁹.

Encyklika podkreśla, że wiara jest światłem, które jest w stanie oświecić całą egzystencję człowieka i pomóc mu odróżnić dobro od zła, co jest konieczne szczególnie w epoce takiej jak nasza, w której wierze przeciwstawia się nieustanne poszukiwanie, a samą wiarę traktuje się jako iluzję, skok w ciemność, postawę, która pozbawia człowieka wolności.

Dwaj autorzy encykliki zdają sobie sprawę z tego, że w dzisiejszej kulturze wiara jest traktowana jako coś nienaukowego, niepoważnego, co wymyka się rozumowi. Ten kontekst musi być punktem wyjścia w każdej dyskusji na temat współczesnego kryzysu wiary.

W trzecim paragrafie czytamy, że w epoce nowożytnej uznano wiarę w Boga za przejaw klęski rozumu, kapitulację wobec możliwości poznania rzeczywistości. Według tej koncepcji wiara zaczyna się tam, gdzie kończy się rozum.

F. Nietzsche dowodził, że wiara co prawda przynosi duszy pokój i szczęście, ale nie prowadzi do prawdy, do której dojdzie się wyłącznie drogą rozumu. W liście do swojej siostry Elżbiety pisał: „jeśli chcesz osiągnąć pokój duszy i szczęście, to wierz, ale jeśli chcesz być uczniem prawdy, wówczas badaj” (LF 2). Wiara miałaby zatem przeszkadzać w dojściu do prawdy, dlatego w tej koncepcji „przestrzeń dla wiary” otwierała się dopiero tam, gdzie kończyło się światło rozumu. Pojmowano więc wiarę jako „ucieczkę spowodowaną przez brak światła” rozumu, jako ślepe uczucie, albo jako „subiektywne światło, zdolne być może rozpaścić serce, dostarczyć prywatnej pociechy, ale którego nie można zaproponować innym jako obiektywne, wspólne światło oświecające drogę” (LF 3).

Odrzucenie wiary, ogłoszenie śmierci Boga nie przyniosło jednak człowiekowi szczęścia, przeciwnie, poznał on, że samo światło rozumu „nie potrafi wystarczająco rozjaśnić przyszłości” (LF 3), która kryje się w mroku i napelnia człowieka lękiem przed nieznanym.

Szukając wyjścia z tej sytuacji, człowiek nie powrócił do wiary w Boga. Zamiast tego „zrezygnował z poszukiwania wielkiego światła, by zadowolić się małymi światełkami, które świecą krótką chwilę, ale są niezdolne do otwarcia drogi” (LF 3).

Obaj papieże chcą ukazać prawdziwą naturę wiary – światła, bez którego gasną wszystkie inne, także światło rozumu. Pragną udowodnić, że wiara w Jezusa

¹⁹ Por. G. Müller, *Skuteczne lekarstwo na smutek Babelu. Prezentacja »Lumen fidei« – pierwszej encykliki Papieża Franciszka*, „L'Osservatore Romano” 8–9 (2013), s. 21.

Chrystusa, który sam jest Światłem, Światłem miłości, które wtargnęło w nasze dzieje, pozwala odnaleźć każdemu człowiekowi sens jego życia (por. LF 57).

4.2. Wiara, miłość i prawda w *Lumen fidei*

Encyklika podkreśla, że wiara nie jest sprzeczna z poszukiwaniem prawdy rozumowej ani nie prowadzi do zaślepiającego fanatyzmu. Wiara nie opiera się bowiem na uczuciu, ale na prawdzie (LF 24), ponieważ „Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom, pozostaje jedynie piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia” (LF 24)²⁰.

Współczesna kultura odrzuca wiarę w Boga, ale chętnie akceptuje prawdę technologiczną, to znaczy uznaje za prawdziwe tylko to, co człowiek jest w stanie zbudować i zmierzyć, co jest „prawdziwe, ponieważ działa”, lub też akceptuje prawdy pojedynczych osób ważne tylko dla jednostki lub poszczególnych grup, nie zaś dla dobra wspólnego. Odrzuca natomiast lub patrzy z podejrzliwością „na wielką prawdę, na prawdę wyjaśniającą całość życia indywidualnego i społecznego”, ponieważ błędnie kojarzy się ją z pozornymi prawdami totalitaryzmów XX wieku. To powoduje jednak wielki brak pamięci współczesnego świata, który obawiając się totalitaryzmu, wybiera relatywizm – zapomina pytania o prawdę, o początek wszystkiego, o Boga. „Pytanie o prawdę jest bowiem kwestią pamięci, głębokiej pamięci, ponieważ odnosi się do czegoś, co nas poprzedza, i w ten sposób może nas zjednoczyć ponad naszym małym i ograniczonym »ja«” (LF 25).

Konsekwencją takiego podejścia jest idolatria współczesnego człowieka, która polega na postawieniu w centrum siebie samego i dzieła swoich rąk, podkreśla papież Franciszek. Człowiek, który „czci dzieło swoich rąk”, utracił fundament, na którym mógłby budować i „gubi się w wielorakości swoich pragnień, rozprasza się na tysiące chwil swojej historii” (LF 13). Idolatria nie wskazuje bowiem jednej drogi do wyraźnego celu, lecz wiele ścieżek, tworzących labirynt, z którego trudno znaleźć drogę wyjścia (LF 13).

Gdy przestajemy wierzyć w Boga, zaczynamy wierzyć w inne rzeczy: władzę, pieniądze, komfort itd., czyli w idole. Prawdziwy Bóg zostaje gdzieś daleko, poza światem, oddzielony od nas i naszego życia. Tymczasem „chrześcijanie wyznają konkretną i potężną miłość Boga, który naprawdę działa w historii”, co najpełniej uwidocznili się w Jezusie Chrystusie, który jest Prawdą wcieloną (por. LF 17).

²⁰ Por. tamże, s. 23.

Na czym więc polega poznanie właściwe w wierze? Jest to poznanie przez miłość: „wiara poznaje w miarę jak jest związana z miłością, bowiem miłość wnosi światło. Zrozumienie wiary rodzi się wtedy, gdy przyjmujemy wielką miłość Bożą, która nas przemienia wewnątrz i daje nam nowe oczy, pozwalające widzieć rzeczywistość” (LF 26). Podobnie jak wiara, także miłość nie jest to „uczucie, które przychodzi i odchodzi” i tak samo jak wiara potrzebuje ona prawdy, jeśli nie chce ograniczyć się do ulotnego uczucia.

Jeśli wiara i miłość potrzebują prawdy, to także prawda potrzebuje miłości, bez której „staje się zimna, bezosobowa, uciążliwa dla życia konkretnej osoby (...). Kto kocha, rozumie, że miłość jest doświadczeniem prawdy, że to ona otwiera nasze oczy, byśmy mogli zobaczyć całą rzeczywistość w nowy sposób, w jedności z kochaną osobą”. Miłość nie zaślepia, ale pozwala spojrzeć na rzeczywistość w sposób relacyjny, z perspektywy drugiego człowieka (LF 27).

Rzeczywiście, wiara, która otwiera nas na miłość Boga, przemienia sposób widzenia rzeczy, „ponieważ miłość sama w sobie oświeca, przynosi oświecenie” (LF 26). Nawet jeśli współczesny człowiek nie zawsze dostrzega związek pomiędzy miłością a prawdą – co jest także skutkiem rozumienia miłości w sposób sentymentalny – to „miłość i prawda są nierozłączne” (LF 27). Miłość jest autentyczna, kiedy wiąże nas z prawdą, a prawda przyciąga nas do siebie siłą miłości. „Odkrycie miłości jako źródła poznania, które jest częścią pierwotnego doświadczenia każdego mężczyzny i każdej kobiety” jest potwierdzone „w biblijnym rozumieniu wiary” (LF 28) i jest jedną z najpiękniejszych i najważniejszych idei podkreślonych w encyklice²¹.

Na zakończenie II rozdziału *Lumen fidei* czytamy, że teologia ukazuje związek wiary, miłości i prawdy, ponieważ rodzi się ona z pragnienia lepszego poznania tego, co kochamy i w co wierzymy. Oznacza to, że teologia nie bada Boga jako jakiegoś „przedmiotu”, ale pamięta, że jest On Podmiotem, który „pozwała się poznać i objawia się w relacji osoby z osobą. Teologia, twierdzili wielcy scholastycy, jest uczestnictwem w wiedzy, którą Bóg ma o samym sobie, dlatego nie jest ona w pierwszym rzędzie mową o Bogu, ale przede wszystkim przyjęciem i dążeniem do głębszego zrozumienia tego słowa, które Bóg do nas kieruje, słowa, które Bóg wypowiada o sobie, ponieważ jest odwiecznym dialogiem komunii i dopuszcza człowieka do tego dialogu” (LF 36).

²¹ Por. M. Oullet, *The Light of Faith uniting two Popes*, <http://www.news.va/en/news/card-ouellet-the-light-of-faith-uniting-two-popes> (18.10.13).

Teologia ma zawsze wymiar eklezjalny i jej celem jest umacnianie wiary chrześcijan, strzeżenie w pokorze i pogłębianie wiary wszystkich, a zwłaszcza ludzi najprostszych. W tym dziele teolog współpracuje z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, który powinien być traktowany nie jako ograniczenie dla wolności badań teologicznych, ale jako ich konstytutywny element, ponieważ zapewnia kontakt ze źródłem teologii – Słowem Chrystusa.

5. Główne zadanie teologii: poszukiwanie prawdy o człowieku w świetle Objawienia

Kard. M. Piacenza, prefekt Kongregacji ds. Duchowieństwa, w wykładzie inauguracyjnym nowy rok akademicki 2012/2013 na Papieskim Ateneum „Regina Apostolorum” 29 października 2012 roku mówił o koniecznej i owocnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy wiarą a teologią, wiarą a rozumem²². Przypomniawszy, że w niewyłoszonym przemówieniu, przygotowywanym z okazji wizyty na uniwersytecie La Sapienza z 17 stycznia 2008 roku, papież Benedykt XVI wskazał na główne zadanie teologii, jakim jest badanie osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz budzenie wrażliwości na prawdę. W naszej epoce, w której słabnie zarówno wrażliwość na prawdę, jak i na antropologię, która by nie tylko znała człowieka, ale również go u-znała, zaznacza się szczególnie wyraźnie podwójne zadanie teologii, które możemy określić jako noetyczne i antropologiczne, co wzięte razem oznacza zdolność do poznania prawdy o człowieku, stwierdził kard. M. Piacenza. W historycznym już przemówieniu z Ratyzybony z 12 września 2006 roku skierowanym do przedstawicieli nauki Benedykt XVI zachęcał do „odzyskania wrażliwości na prawdę”, podkreślając, że w niej właśnie wyraża się siła chrześcijańskiej myśli wobec bezdroży postmodernizmu i nowych rodzajów oświecenia.

W takim właśnie kontekście można zrozumieć pochodzenie i oryginalność relacji pomiędzy wiarą a rozumem: w chrześcijaństwie Bóg objawił się jako Rozum Stwórczy, a jednocześnie jako Rozum Miłości. Z tego powodu teologia od samego początku jest zjawiskiem specyficznie chrześcijańskim, pochodzącym

²² Por. M. Piacenza, *Fede e teologia: necessità, fecondità e prospettive di un rapporto*. „*Lectio magistralis*” del cardinal Mauro Piacenza presso il Pontificio Ateneo “Regina Apostolorum”, <http://www.zenit.org/it/articles/fede-e-teologia-necessita-fecondita-e-prospettive-di-un-rapporto> (18.10.13).

z samej struktury aktu wiary. Jedynie przez analogię można mówić o teologii poza chrześcijaństwem i wiarą biblijną. Święty Jan w swojej Ewangelii określa Chrystusa jako *Logos*, łącząc w sposób niezrównany wiarę biblijną i racjonalność grecką, na której bazuje pierwotne chrześcijaństwo²³. Relacja wiary i teologii jest zatem możliwa do zrozumienia w sposób właściwy jedynie pod warunkiem ukazania racjonalnego wymiaru wiary. Wiara polegająca jedynie na emocjach lub na etyce nie może być podstawą dla zdrowej teologii. Należy uznać, że w wierze chrześcijańskiej objawia się Ten, który w najwyższym stopniu jest Rozumny, jest *Logosem*, a wręcz samym źródłem Rozumności. Wynikają z tego konsekwencje ontologiczne: że samo istnienie jest rozumne i że rozum nie jest przypadkowym efektem ewolucji, ale obrazem i podobieństwem Tego, który jest Rozumny, *Logosu*. Z tego rodzi się wzajemny związek wiary i rozumu, który stoi u podstaw relacji wiary i teologii. Z jednej strony, wiara chrześcijańska zakłada konieczne odwołanie do rozumu, zarówno jako przedmiotu wiary – wierzymy w *Logos* – jak i jako metody wiary – wierzymy, ponieważ mamy ku temu rozumne powody. Z drugiej strony, rozum ujawniał się na przestrzeni wieków właśnie poprzez wiarę chrześcijańską, ponieważ wiara stanowi dla rozumu wyzwanie, Misterium, które go zachęca do rozwoju.

Zakończenie

Jakie są perspektywy relacji wiary i teologii? W czasie swojej pielgrzymki do Bawarii we wrześniu 2006 roku Benedykt XVI wygłosił przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie. W swoim wykładzie papież przytoczył słowa bizantyjskiego cesarza Manuela II Paleologa: „Nierozumne postępowanie (συν λόγῳ) jest sprzeczne z Bożą naturą”²⁴. Co może to oznaczać dla pracy teologicznej? W jaki sposób odzyskanie racjonalnego wymiaru wiary prowadzi do wzrostu prawdziwości teologii?

Przede wszystkim należy na nowo odkryć pasywny, bierny wymiar wiary, ponieważ akt wiary zawsze jest otrzymywaniem. Benedykt XVI podkreślał, że

²³ Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006, s. 21: „Można powiedzieć, że w momencie swego pojawienia się w historii chrześcijańska teologia – jako intelektualna konstrukcja – opiera się nie tylko na Piśmie Świętym, ale również na filozofii greckiej”.

²⁴ Por. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie, „L'Osservatore Romano”*, 11 (2006), s. 26.

Bóg wyłącznie pomyślany przez nas, wymyślony, nie jest Bogiem. Jeśli się nam nie objawi, nie dojdziemy do Niego. *Verbum caro fatum est. Logos zamieszkał pośród nas, jest to fakt racjonalny, rozumny, trzeba go przyjąć z pokorą*²⁵. Teologia jest zatem wezwana do nieustannego otrzymywania, przyjmowania wiary, w której Bóg sam się nam daje. Celem wiary jest doprowadzenie człowieka do uczestnictwa w samozrozumieniu się Stwórcy jako odpowiedź na samoudzielanie się, jakie *Logos* czyni z siebie samego. Tylko w tym sensie możliwa jest wiara aktywna, jako przyjmowanie Boga, który daje się nam w *Logos*. Człowiek jest poruszony przez dar samego Boga, by odpowiedzieć miłością na Miłość.

W relacji wiary i teologii w końcu perspektywa jest zawsze analogiczna: teologia jest wiedzą wyłącznie w sensie analogicznym, w duchu *maior dissimilitudo in similitudine* (Sobór Laterański IV, 125). Tylko bowiem analogia, jak uczył Sobór Laterański IV, jest w stanie przełożyć na język ludzki Misterium Boga zawsze większego albo inaczej zawsze większego od podobieństwa. Zatem jako wiedza wiary teologia widzi w twierdzeniach teologicznych przedmiot swoich badań, który nie pochodzi od niej samej, ale któremu powinna ona pokornie służyć poprzez refleksję metodologiczną, rozumną, zdolną zaprowadzić człowieka stopniowo do coraz głębszego zrozumienia wiary, do pełnej prawdy.

Literatura

Benedykt XVI, *Porta fidei*, 11 października 2011.

Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do przedstawicieli świata kultury* (Paryż, Kolegium Bernardynów, 12.09.08), „L'Osservatore Romano” 10–11 (2008).

Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje. Wykład na uniwersytecie*, „L'Osservatore Romano”, 11 (2006).

Bux N., *La „chiave” della fede per capire il Vaticano II*, w: W. Brandmüller, A. Marchetto, N. Bux, *Le „chiavi” di Benedetto XVI per interpretare Il Vaticano II*, Siena 2012.

Ecco l'enciclica “Lumen fidei”. »La fede illumina l'esistenza«, <http://www.avvenire.it/Chiesa/Pagine/enciclica-papa-francesco-lumen-fidei.aspx> (18.10.13).

Fischella R., *Oportet philosophari in theologia (I)*, „Gregorianum” 76 (1995) 2.

Gounelle A., *Fides qua creditur, fides quae creditur*, <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/fides-qua-creditur--fides-qua-creditur.php> (18.10.2013).

²⁵ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie Ojca Świętego do przedstawicieli świata kultury* (Paryż, Kolegium Bernardynów, 12.09.08), „L'Osservatore Romano” 10–11 (2008), s. 16.

- Houtepen A., *Fede*, w: *Dizionario del movimento ecumenico*, red. G. Cereti, A. Filippi, L. Sartori, Bologna 1994.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, w: I. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999.
- Kowalczyk S., *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: I. Dec (red.), *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999.
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006.
- Müller G., *Skuteczne lekarstwo na smutek Babelu. Prezentacja »Lumen fidei« – pierwszej encykliki Papieża Franciszka*, „L'Osservatore Romano” 8–9 (2013).
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Wiara*, w: ciż, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993.
- Oullet M., *The Light of Faith uniting two Popes*, <http://www.news.va/en/news/card-ouellet-the-light-of-faith-uniting-two-popes> (18.10.13).
- Ozorowski E., *Fides qua – fides quae*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8 (2009).
- Piacenza M., *Fede e teologia: necessità, fecondità e prospettive di un rapporto*. „*Lectio magistralis*” del cardinal Mauro Piacenza presso il Pontificio Ateneo “Regina Apostolorum”, <http://www.zenit.org/it/articles/fede-e-teologia-necessita-fecondita-e-prospettive-di-un-rapporto> (18.10.13).
- Ratzinger J., *Encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”*, „Communio” 3 (1999).
- Seckler M., Berchold Ch., *Glaube*, w: P. Eicher (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in 5 Bänden*, t. 2, München 1991.
- Wiltgen R.M., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków–Dębogóra 2010.
- Wood J., *First Impressions of Lumen Fidei*, <http://www.thecatholicthing.org/columns/2013/first-impressions-of-lumen-fidei.html> (18.10.13).

FIDES QUAE CREDITUR, CZYLI RELACJA WIARY I ROZUMU

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie rzeczywistości wiary i jej relacji do rozumu we współczesnym nauczaniu Kościoła. Aby osiągnąć zamierzony cel, w pierwszym paragrafie różniono *fides qua* i *fides quae*, w drugim przybliżono nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat wiary, w trzecim punkcie ukazano relację wiary i rozumu w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*, czwarty paragraf przeznaczono na rozważania o wierze w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei*, piąty zaś – o głównym zadaniu teologii, jakim jest poszukiwanie prawdy o człowieku w świetle Objawienia w myśli Benedykta XVI.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, *fides qua*, *fides quae*, *Lumen fidei*, papież Franciszek, Sobór Watykański II, wiara

FIDES QUAE CREDITUR, THE RELATIONSHIP OF FAITH AND REASON

Summary

The purpose of this article is to show the reality of the faith and its relation to reason in the modern teaching of the Church. To achieve this goal, in the first paragraph we have the distinction between *fides qua* and *fides quae* in the second Vatican Council's teaching on faith, the third section shows the relationship between faith and reason in John Paul II's encyclical *Fides et Ratio*, the fourth paragraph speaks of faith in the encyclical of Pope Francis *Lumen fidei*, and the fifth with the main task of theology, which is the search for the truth about the man in the light of revelation in the thought of Benedict XVI.

Keywords: Pope Benedict XVI, *fides qua*, *fides quae*, *Lumen fidei*, Pope Francis, the Second Vatican Council, faith

Translated by Mirosława Landowska

UBOGACAJĄCY WYMIAR WIARY W ŚWIETLE ENCYKLIKI *LUMEN FIDEI*

Ks. Henryk Wejman*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

Wiara wpisana jest w ludzkie życie. Towarzyszy ona człowiekowi od początku istnienia i pozostaje składowym elementem jego egzystowania na ziemi aż do śmierci. Jako taka stanowi więc ważny czynnik jego wzrostu w każdym wymiarze jego ludzkiego bytowania. Tę jej wartość dostrzegł papież Franciszek i wypuklił ją w swojej pierwszej encyklice *Lumen fidei* w słowach: „Wiara ubogaca ludzkie istnienie we wszystkich jego wymiarach” (LF 6). Te właśnie papieskie słowa legły u podstaw niniejszej refleksji i zarazem wyznaczają jej cel. W myśl owych słów zamiarem niniejszego przedłożenia jest odsłonięcie wartości postawy wiary w ludzkiej egzystencji. Inaczej mówiąc, chodzi o ukazanie jej wpływu na życie człowieka w każdym wymiarze jego bytowania. Na ten jej wpływ, czyli wartość, wskazuje użyte w tytule artykułu słowo „ubogacający”. Kryje ono w sobie wartość postawy wiary, to znaczy, że ona ubogaca działanie człowieka (treść trzeciej części przedłożenia). Jej odsłonięcie wymaga uprzedniego nakreślenia natury postawy wiary. Wiara w rozumieniu papieża Franciszka rodzi się

* Ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Specjalność naukowa: duchowość miłosierdzia, duchowość stanów życia, duchowość diecezjalna, metodologia teologii duchowości. Autor 21 książek i 223 artykułów naukowych. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: dziekanwt@univ.szczecin.pl. Ten adres pocztowy jest chroniony przed spamowaniem. Aby go zobaczyć, konieczne jest włączenie obsługi.

w spotkaniu z Bogiem żywym (por. LF 4). Inicjatywa tego spotkania pochodzi nie od człowieka, lecz od Boga samego. To On je inicjuje, objawiając siebie wpiery w dziele stworzenia, a następnie w sposób najpełniejszy w dziele odkupienia dokonanym przez Chrystusa w Duchu Świętym (por. LF 4). Boże więc objawienie stanowi fundament postawy wiary człowieka, a tym samym odsłania się jej darmowy charakter, to znaczy, że wiara w pierwszym rzędzie jest darem Boga (por. LF 6) (treść pierwszej części przedłożenia). Udzielanie się Boga domaga się, zgodnie z istotą spotkania, odpowiedzi ze strony człowieka. Akceptacja własnej ograniczoności i pokorne przyjęcie Bożego udzielania się ze strony człowieka stanowi najpełniejszą formę jego wejścia w dialog z Bogiem, a co za tym idzie, zawierzenia Jemu (treść drugiej części przedłożenia).

1. Boże udzielanie się fundamentem postawy wiary człowieka

Papież Franciszek ujmuje kwestię wiary na płaszczyźnie personalizmu. Postrzega ją w kontekście osobowej struktury człowieka. Według niego zdolność człowieka do uwierzenia wynika po prostu z jego podmiotowości jako bytu relacyjnego, to znaczy będącego w stanie wejść w osobową więź z Bogiem. Jednak w tym stanowisku znamienne jest, że to nie człowiek jest inicjatorem więzi, lecz wyłącznie Pan Bóg. On pierwszy – według papieża Franciszka – wychodzi naprzeciw człowiekowi i zaprasza go do spotkania. Właśnie to wyjście naprzeciw, postrzegane przez papieża jako udzielanie się Boga, stanowi fundament postawy wiary człowieka. Chcąc więc przybliżyć istotę postawy wiary, trzeba wpiery odsłonić naturę Boga i sposób Jego udzielania się człowiekowi.

Na drodze egzegezy i medytacji tekstów biblijnych, szczególnie odsłaniających postawę Abrahama i narodu izraelskiego oraz zachowanie Jezusa Chrystusa (por. LF 818), papież Franciszek odkrywa, kim jest Bóg w sobie samym i jaka jest Jego postawa względem człowieka. Reflektując nad tym słowem Bożym, stwierdza, że „Bóg nie jest Bogiem jakiegoś miejsca ani nawet Bogiem związanym z jakimś specyficznym czasem, ale jest Bogiem osoby (...) zdolnym do nawiązania kontaktu z człowiekiem i do ustanowienia z nim przyrzeczenia” (LF 8). W powyższych słowach papież jednoznacznie konstatuje, że Bóg jest Bogiem nie znajdującym się gdzieś w zaświatach, lecz jest Bogiem osobowym, który, będąc wierny swej miłości danej w akcie stworzenia człowiekowi, wychodzi ku niemu i zaprasza go do więzi z Sobą (por. LF 17). I to

właśnie Jego wyjście, które w języku teologicznym określane jest mianem objawienia, stanowi dla tegoż człowieka zaproszenie do dialogu z Nim. Niewątpliwie Bóg osobowy w akcie objawienia zwraca się – jak to trafnie ujął swego czas ks. prof. M. Rusecki – do człowieka jako podmiotu swej egzystencji z apelem o nawiązanie dialogu o charakterze zbawczym¹. Ten Boży apel o dialog domaga się ze strony człowieka odpowiedzi, której najgłębszym wyrazem będzie powierzenie Mu siebie. W tym więc kontekście wiara nie jest niczym innym – według papieża Franciszka – jak odpowiedzią człowieka na Słowo do niego skierowane (por. LF 8). I w dalszej części swej encykliki autor wskazał na zasadniczą cechę tej odpowiedzi. Jest nią – według niego – przyjęcie tego Słowa jako mocnej skały, na której można budować jak na solidnym fundamencie (por. LF 10). Przyjęcie Słowa to nic innego jak uznanie Go za drogowskaz i kierowanie się Nim w życiu. A to Słowo przyjęło ludzkie ciało i w akcie wcielenia stało się – jak przekazuje św. Jan Ewangelista – człowiekiem (por. J 1,1–3. 14). Tenże Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek jest najwyższym dowodem wierności Boga własnej miłości do człowieka, a tym samym fundamentem, na którym człowiek może się oprzeć – jak stwierdza papież Franciszek – i powierzyć siebie Jemu (por. LF 16–18). W świetle dotychczasowych analiz trzeba stwierdzić, że papież Franciszek postrzega wiarę w wymiarze osobowym. W jego rozumieniu jest ona przyjęciem przez człowieka Słowa Wcielonego i wejściem w komuniję życia z Nim. Według niego wiara to nie tyle intelektualne uznanie przez człowieka prawdy objawionej przez Boga, ile osobowe spotkanie z Nim objawiającym się i zbawiającym przez Chrystusa w Duchu Świętym. I w tym sensie wiara jest wprawdzie – jak stwierdza papież – bezinteresownym darem Boga (por. LF 14), a następnie aktem człowieka angażującym zarówno jego intelekt, jak i wolę. Ten akt człowieka wiąże się – jak pisze papież – z wyrzeczeniem się z jego strony chęci natychmiastowego posiadania, jakie zdaje się ofiarować widzenie Boga (por. LF 13). Inaczej mówiąc, to wyrzeczenie sprowadza się – zdaniem papieża – do pokory, czyli uznania przez człowieka swojej ograniczoności i zarazem relacyjności wobec Boga, oraz do odwagi, czyli zwrócenia się w takim stanie ku Bogu (por. LF 14). Dzięki właśnie tak rozumianej pokorze połączonej z odwagą człowiek staje się zdolny do otwarcia się na udzielającą miłość Boga i do bezgranicznego powierzenia się Jemu.

Wyraźne uwypuklenie przez papieża Franciszka interpersonalnego wymiaru wiary pozwoliło mu uchwycić i uwydatnić jej relację do rozumu i jego pragnienia

¹ M. Rusecki, *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: M. Rusecki, E. Pudłko (red.), *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 46.

– prawdy. Odwołując się w tym względzie wprost do nauczania Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*, wskazał on jednoznacznie, że wiara i rozum wzajemnie się umacniają (por. LF 32). Tę relację między nimi polegającą na wzajemnym wzmacnianiu się wyjaśnił następnie na przykładzie życia św. Augustyna. Tenże Ojciec Kościoła, przyjmując grecką filozofię światła, która kładzie nacisk na widzenie, poznał – jak stwierdza papież – paradygmat światła, które jest symbolem Boga. Dzięki temu poznaniu pojął Boską transcendencję i odkrył, że wszystkie rzeczy mają swoją przejrzystość, czyli odzwierciedlają dobroć Boga. Zrozumienie przez niego prawdy, że Bóg jest światłem, które pozwoliło mu rozpoznać zło, jakiego się dotychczas dopuścił, i zwrócić się ku dobru, nie było finalnym etapem w jego poznaniu ostatecznej rzeczywistości. W tym poznaniu, tak znamienym dla działania rozumu, doświadcza – jak opowiada w swych *Wyznaniach* św. Augustyn – głosu, który mówił do niego: „Weź i czytaj”. Wówczas wziął on do ręki List do Rzymian św. Pawła Apostoła i zaczął czytać, zatrzymując się na trzynastym jego rozdziale (Rz 13,11–12). Wtedy zrozumiał, że istnieje osobowy Bóg, który potrafi mówić do człowieka (por. LF 33). Przyjął tę prawdę, czyli zawierzył, ale zarazem szukał racjonalnego uzasadnienia dla tej sprawy. Na jego przykładzie papież pokazał, że między wiarą a rozumem nie ma opozycji, lecz istnieje – jak to określił w swej encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II – głęboka i nierozzerwalna jedność (por. FeR 16). One są – mówiąc językiem Jana Pawła II – jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy (por. FeR 1). Wskazana powyżej komplementarność poznania rozumowego i poznania wiary wymaga szczegółowej prezentacji ich funkcjonowania. Nie sposób w tej prezentacji nie odwołać się do nauczania św. Jana Pawła II.

Według Jana Pawła II powiązanie rozumu i wiary jest możliwe na gruncie prawdy. Napisał on w encyklice *Fides et ratio* znamienne dla tej sprawy słowa: „Jedność prawdy, naturalnej i objawionej, jest podstawowym postulatem rozumu ludzkiego, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności, ukazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia” (FeR 34). Objawienie nie stanowi dla rozumu jakiegoś zewnętrznego ograniczenia, lecz bodziec, który go inspiruje, a bez którego byłby on narażony na puszczenie w niepamięć najważniejszych spraw związanych z prawdą bytu (Boga, człowieka, kosmosu i ich przeznaczenia). Właśnie człowiek poprzez szukanie prawd cząstkowych dąży do poznania prawdy pełnej, która może mu wskazać sens życia. Do tej fundamentalnej prawdy dochodzi nie tylko własnym rozumowaniem, ale także „przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i auten-

tyczność tejże prawdy” (FeR 33). Zatem rozum potrzebuje oparcia nie tylko w kalkulacjach i wynikach pomiarów, ale także – jak napisał H. Wistuba – w ufnym zawierzeniu wiedzy zdobytej przez innych². Z tego względu – jak stwierdził Jan Paweł II – „w życiu człowieka nadal wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął do osobistej weryfikacji” (FeR 31). A zatem między rozumem a wiarą zachodzi harmonia. Jest ona możliwa, gdy człowiek będzie respektował trzy zasady:

- a) gdy uzna fakt dążenia rozumu ku poznaniu prawdy;
- b) gdy przyjmie postawę pokory umysłu wobec prawdy;
- c) gdy zaakceptuje wyższość Boga w stosunku do świata³.

To papieskie ujęcie harmonii między rozumem a wiarą jest swego rodzaju echem spojrzenia papieża Leon XIII, który w swej encyklice *Aeterni Patris* wydanej w 1897 roku w Watykanie napisał: „Dodane światło wiary bynajmniej nie umniejsza ani nie niszczy sprawności i mocy ludzkiego intelektu, a wprost przeciwnie – raczej go udoskonala, a zwiększając jego siły uzdalnia go do podejmowania spraw wyższych”⁴.

Podsumowując tę część refleksji, trzeba powiedzieć, że człowiek, który z natury swej jest zorientowany na poszukiwanie prawdy, nie może jej w pełni poznać, bazując jedynie na zdolnościach rozumowych. I w takim momencie ze wsparciem przychodzi wiara, która pomaga mu przekroczyć ten naturalny poziom poznania poprzez wprowadzenie go w dziedzinę łaski, gdzie ma możliwość dostąpienia udziału w tajemnicy Chrystusa, który w pełni objawia prawdę o Bogu, człowieku i jego roli w świecie stworzonym. W Chrystusie, który jest Prawdą (por. J 14,6), wiara odsłania przed człowiekiem to, czego on poszukuje drogą refleksji rozumowej. I w ten sposób ludzkie poznanie i ludzkie dążenie do dobra znajduje pełny sens w Bogu. Właśnie Bóg objawiający się w Chrystusie jako Stwórca i jednocześnie Pan historii staje się – jak wskazywał Jan Paweł II – fundamentem jedności prawdy rozumowej i prawdy objawionej oraz rękojmią racjonalności i poznawalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzkie nauki (por. FeR 34). Z tego względu zachodzi harmonia pomiędzy wiarą a rozumem. Wiara nie sprzeciwia się poszukiwaniom rozumu. Domaga się ona, aby jej przedmiot został poznany rozumowo, bo przecież zadanie rozumu polega

² Por. H. Wistuba, *Wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają*, „Katecheta” 5 (1999), s. 12.

³ Por. H. Wejman, *Rozum i wiara w służbie kontemplacji prawdy*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia religii*, t. 1, Poznań 2005, s. 76.

⁴ Leon XIII, *Aeterni Patris*, Watykan 1897 (tłum. z łac. A. Szlagowski, Warszawa 2003, s. 7).

– jak uczył Jan Paweł II – na odkrywaniu rozumowych uzasadnień pozwalających zrozumieć treść wiary, a z kolei rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje konieczność tego, na co wskazuje wiara (por. FeR 42).

2. Dynamizm postawy wiary

Wiara, będąc aktem człowieka, podlega wciąż rozwojowi. To wynika z jej natury jako osobowego spotkania z Bogiem i uznania Go za Pana życia. Najpełniejszym wyrazem odpowiedzi człowieka na Boże udzielanie się jest – według papieża Franciszka – pokora i prowadzenie z Bogiem dialogu w postaci modlitwy.

Zasadniczą formą odpowiedzi człowieka na Boże udzielanie się jest pokora. Życie wiary zaczyna się – jak to określił papież Franciszek – od uznania przez człowieka pierwotnego i radykalnego daru, będącego u podstaw jego egzystencji (por. LF 19). Choć w powyższej wypowiedzi papież nie użył pojęcia „pokora”, to mówiąc o uznaniu przez człowieka pierwotnego daru, jakim jest jego zaistnienie, wyraźnie wskazał na rzeczywistość, która się w tym pojęciu kryje. Zaakceptowanie bowiem przez człowieka faktu swego istnienia jest nie tylko afirmacją siebie samego jako osoby, ale zarazem afirmacją swojej relacyjności, czyli odniesienia do źródła swego zaistnienia. A jego źródłem jest Pan Bóg. Stąd też uznanie przez człowieka tej relacyjności jest oddaniem hołdu Bogu i zarazem przejawem pokory. Gdy człowiek uzna swoją relację do Boga – Stwórcy i Ojca, co jest równoważne pokorze, to wtedy dopiero będzie w stanie Mu zaufać, czyli powierzyć Mu siebie samego.

Na pokorę jako fundament postawy wiary wskazywała już wcześniej św. siostra Faustyna Kowalska. Wprost wyznała w *Dzienniczku*: „Wiem dobrze, czym jestem sama z siebie. (...) Poznanie nędzy mojej, daje mi zarazem poznać przepaść Miłosierdzia Twojego” (Dz. 56). W późniejszym czasie to wyznanie spuentowała w słowach: „Bez pokory nie możemy się podobać Bogu” (Dz. 270). W powyższych słowach wyraźnie wskazuje na to, że zawierzenie Bogu ma swoje podłoże w pokorze, czyli uznaniu przez człowieka osobistej z Nim relacji. W podobnym duchu tę prawidłowość ujął Jan Paweł II. W pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis* napisał: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca (...) musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością (...) przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie »przyswoić«, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia

i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym” (RH 10). Wprawdzie w tej wypowiedzi papież nie użył pojęć „pokora” i „zawierzenie”, ale dobrane przez niego sformułowania, jak: „przybliżyć się do Chrystusa, przyswoić i zasymilować całą rzeczywistość Jego Wcielenia i Odkupienia”, oraz „owocuje uwielbieniem Boga” odpowiadają ich treści. Gdy człowiek przybliży się do Chrystusa i przyswoi sobie rzeczywistość Jego Wcielenia i Odkupienia, co odpowiada pokorze, albowiem przybliżenie warunkuje uznanie przez niego swojej ograniczoności i zarazem otwarcie się na pomoc z Jego strony, to nie może nie zdać się na Niego, co właśnie wiąże się z wiarą, przyjmującą w tej sytuacji formę zawierzenia.

W świetle przedstawionych opinii wyraźnie widać, że postawa wiary człowieka zaczyna się od uznania przez niego swojej relacji do Boga, wynikającej z faktu stworzenia, które jest zarazem akceptacją przez niego swojej niewystarczalności. Taki stan uzdalnia go z kolei do otwarcia się na Boga i szukania w Nim oparcia. Wzrost wiary w tej postawie możliwy jest dzięki dialogowi człowieka z Bogiem. Głębia zaś tego dialogu najbardziej ujawnia się w modlitwie. To w niej i poprzez nią człowiek coraz bardziej otwiera się na Boga, a tym samym jest w stanie wzrastać w postawie zawierzenia Mu.

Papież Franciszek traktuje modlitwę jako zasadniczy czynnik dynamizujący postawę wiary człowieka. Choć wprost o tej funkcji modlitwy w postawie wiary nie mówi, ale wskazuje na nią wtedy, gdy zachęca do kontemplowania życia Chrystusa i dostrzegania Jego obecności (por. LF 17. 30). Kontemplowanie jest zasadniczym wymiarem modlitwy i z tego tytułu należy przyjąć, że papież akcentuje wartość modlitwy we wzroście wiary. Powinność modlitwy uzasadnia okazaniem przez Boga człowiekowi ojcowskiej miłości, która swój ostateczny wyraz znalazła w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (por. LF 17). Doświadczywszy w tajemnicy paschalnej Chrystusa miłosierdzia Bożego, człowiek winien – w rozumieniu papieża Franciszka – okazać Mu wdzięczność w postaci dialogowania z Nim. W jego przekonaniu, im bardziej człowiek będzie uświadamiał sobie Boże udzielanie się jemu, tym głębiej będzie Mu wierzył i w efekcie tego częściej i żarliwiej będzie z Nim dialogował, czyli się modlił. Papież Franciszek wyraźnie dostrzega związek pokory człowieka i jego zawierzenia Bogu z jakością jego dialogu z Nim. Uwypuklił to w stwierdzeniu, że w modlitwie, szczególnie Modlitwie Pańskiej – *Ojciec nasz*, chrześcijanin uczy się dzielić doświadczenie duchowe samego Chrystusa i zaczyna widzieć oczami Chrystusa (LF 46). Z tego stwierdzenia wypływa zasadniczy

wniosek. Im wnikliwsza i intensywniejsza staje się modlitwa chrześcijanina, tym głębsze bywa jego zawierzenie Chrystusowi. Ale z tego stwierdzenia wywodzi się pośrednio jeszcze jedna konkluzja. Zawierzenie Chrystusowi rozbudza w chrześcijaninie potrzebę dialogu z Nim. Jak w relacjach międzyludzkich miłość do ukochanej osoby rozbudza w człowieku potrzebę dialogu z nią, tak też w relacji człowieka z Bogiem ufna i wierna miłość wobec Niego wzmagą w nim chęć rozmowy z Nim. Intensywność tej rozmowy warunkowana jest stopniem owej miłości. W podobnym duchu wypowiedział się Jan Paweł II, który w encyklice *Dives in misericordia* napisał, że z wiernej miłości rodzi się najgorętsza potrzeba modlitwy (por. DiM 15). A zatem, jak wynika z powyższej analizy, między wiarą a modlitwą zachodzi wzajemna relacja. Zawierzenie Chrystusowi budzi w człowieku potrzebę dialogu z Nim, a z kolei ten dialog, czyli modlitwa, przyczynia się do jego wzrostu w postawie wiary.

Oprócz tych dwóch wartości, to jest pokory, czyli uznania przez człowieka swojej relacyjności względem Boga prowadzącej do zawierzenia Mu, i dialogu z Nim (modlitwy), papież Franciszek wskazał jeszcze na inne sposoby dynamizowania postawy wiary. Zaliczył do nich medytację słowa Bożego i kierowanie się nim w życiu oraz rozbudzanie świadomości obecności Boga w codzienności życia poprzez wzbudzanie aktów strzelistych. Na pierwszą formę – medytację – papież zwrócił uwagę przy okazji odwołania się do nauczania Apostoła Narodów z Listu do Rzymian. Przywołując zasadniczą myśl Pawłowej egzegezy tekstu z Księgi Powtórzonego Prawa, której istota sprowadza się do bliskości słowa Bożego jako rzeczy związanej z obecnością Chrystusa w chrześcijaninie, papież skonkludował swój wywód stwierdzeniem, że wiara wie, iż Chrystus został dany ludziom jako dar i tym samym obdarza ich światłem oświecającym całą ich drogę (por. LF 20). To poprzez medytację słowa Bożego prowadzoną w duchu zawierzenia Chrystusowi człowiek poszerza swoje wnętrze i w ten sposób zostaje przemieniony w Miłość (por. LF 21).

Nie tylko medytacja słowa Bożego służy – zdaniem papieża Franciszka – wzrastaniu człowieka w wierze, ale także refleksja nad znakami obecności Boga w świecie. Gdy człowiek zaczyna reflektować nad dziełem stworzenia, to jest – jak mówi papież – gdy zaczyna rozmyślać nad następstwem pór roku, urodzajnością ziemi i całym ruchem w kosmosie, to wówczas zaczyna odkrywać Boga i coraz bardziej zbliżać się do Niego (por. LF 35). Takie rozmyślanie nad znakami Bożymi w świecie nie może z kolei nie owocować w życiu człowieka nową świadomością bycia w Jego obecności.

Podsumowując powyższe analizy, należy stwierdzić, że papież Franciszek pokorę i rodzącą się z niej modlitwę uważa za istotny warunek otwarcia się człowieka na Boże udzielanie się i miarę hojności z Jego strony. To dzięki nim człowiek wzrasta w postawie wiary, czyniąc ją coraz bardziej dynamiczną.

3. Wartość postawy wiary w życiu człowieka

Wiara nie pozostaje bez wpływu na działanie człowieka. Ona wywołuje w jego życiu pożądane owoce. Pierwszym spośród nich jest uwielbienie Boga. Właśnie przez wiarę człowiek składa Bogu największy hołd, umożliwiając Mu tym samym działanie w jego życiu, gdyż Bożym pragnieniem jest obdarowywanie. Bożego miłosierdzia człowiek może doświadczyć jedynie na drodze zawierzenia. Im głębiej będzie wierzył, tym obficiej dozna od Niego łask.

Kolejnym owocem postawy wiary w rozumieniu papieża Franciszka jest solidność człowieka w działaniu na rzecz dobra wspólnego. Ona bowiem pozwala zrozumieć – jak uczy papież – architekturę relacji ludzkich, ponieważ dostrzega ich głęboki fundament w Bogu, a przez to uzdalnia ludzi do służby względem siebie nawzajem (por. LF 51). To wiara, która jednoczy człowieka z Bogiem, pozwala mu spojrzeć na drugiego w Bożej perspektywie i nieść mu wsparcie w jakiegokolwiek znajdzie się on sytuacji. Dzięki światłu wiary człowiek nabiera Bożej mądrości i w tym duchu będzie w stanie podejmować roztropne działania na rzecz wspólnoty. Jako przykład takiej postawy papież wskazał na Samuela i Dawida. Oni obydwaj, żyjąc wiarą, potrafili mądrze i sprawiedliwie rządzić narodem i zapewnić ludziom pokój (por. LF 51).

Innym owocem postawy wiary jest wewnętrzna siła i spokój człowieka. Człowiek wierzący nie obawia się cierpień ani prześladowań, ani nawet śmierci. Zaświadcza o tym papież Franciszek w słowach: „Wiara oświeca człowieka w godzinie próby i w cierpieniu. (...) Nawet śmierć może być przeżyta jako ostateczne wezwanie wiary, ostatecznie »przyjdź« wypowiedziane przez Ojca, któremu się powierzamy z ufnością, że On nas umocni także podczas ostatecznego przejścia” (LF 56). Właśnie perspektywę śmierci i wszystkiego, co jest z nią związane, czyli przechodzenie, przekracza wiara, która wskazuje na ostateczną prawdę o Bogu – źródle i celu wszystkich rzeczy. I chociaż droga tworzenia przez człowieka sensu swojego życia naznaczona jest cierpieniem, to jednak w świetle wiary nabiera ona sensowności (por. LF 56).

I wreszcie wiara przyczynia się do wzrostu człowieka w człowieczeństwie, a przez to budowania braterstwa między ludźmi. Wiara poszerza naturalną skalę dóbr człowieka o wartości religijne, takie jak: nadprzyrodzona miłość, *sacrum*. Człowiek, przeżywając własną przygodność, szuka trwałego punktu odniesienia swojej egzystencji. I właśnie wiara ukazuje mu Boga, w którym jako najwyższym dobru i absolutnej prawdzie dostrzega gwaranta osobistych wysiłków, działalności, a nawet intencji, a przez to odkrywa sens swojego życia. Wprawdzie jest on w stanie jako istota wolna zdecydować się na bycie bez Niego, ale wówczas odcina się od źródła swego istnienia i skazuje na zatracenie, na co wskazali ojcowie Soboru Watykańskiego II (por. KDK 36). Dlatego żyjąc wiarą, człowiek opanowuje miłość własną i kieruje wzrok ku wartościom nadprzyrodzonym, przez co wzrasta w człowieczeństwie i doskonali siebie. Papież Franciszek tę zasadę zawarł w słowach: „Wiara przemienia całą osobę” (LF 26).

Ubogacony wiarą i dzięki niej wewnętrznie przemieniony człowiek potrafi stworzyć powszechne braterstwo między ludźmi. To wiara umożliwia mu najpierw dostrzeżenie źródła braterstwa, którym jest Bóg Ojciec, i w konsekwencji szczerze zaakceptowanie niepowtarzalnej godności każdej osoby ludzkiej. A braterstwo to w sposób najgłębszy wyrażać się będzie w poszanowaniu każdego i okazywaniu mu pomocy w potrzebie (por. LF 54).

Oprócz wymienionych owoców postawy wiary papież Franciszek wskazuje jeszcze na jej wartość w budowaniu wspólnotowości najmniejszej komórki społecznej – rodziny. Żyjąc wiarą, małżonkowie potrafią akceptować – pisze papież w encyklice – własną odmienność charakterologiczną i seksualną i z większym oddaniem poświęcać się dla dobra ukochanej osoby. Ich wiara pomaga też pojąć w całej głębi zrodzenie przez nich dzieci, jako ich udział w stwórczej mocy Boga, oraz uzdalnia ich do ofiarnej pracy nad ich wychowaniem (por. LF 52–53).

Ponadto postawa wiary człowieka skłania go – jak to ujmuje papież Franciszek – do większego uszanowania natury. Dzięki wierze człowiek jest w stanie najpierw uznać wpisane weń przez Boga prawo rozwoju, a następnie korzystać z tej natury zgodnie z jej prawami, a nie ze względu na osobistą użyteczność czy potrzebę zysku (por. LF 55).

Zakończenie

Przeprowadzone analizy pozwalają na jednoznaczne stwierdzenie wartości wiary w procesie rozwoju człowieka i jego działania. Papież Franciszek, wskazując w swoim nauczaniu na fundament wiary, którym jest Bóg objawiony przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, i ukazując sposoby jej dynamizowania w postaci pokory i modlitwy, medytacji, codziennych rachunków sumienia i aktów strzeżliwych, odsłonił jej owocność w życiu i działaniu człowieka. Niewątpliwie wiara wpływa na postęp duchowy człowieka i jego otwartość na bliźnich. Im jest ona większa, to znaczy ukierunkowana na Dobro nieprzemijające, tym głębsza staje się duchowa przemiana człowieka i ofiarniejsze jego zaangażowanie na rzecz bliźnich potrzebujących pomocy.

Literatura

- Franciszek, *Lumen fidei*, Watykan 2013.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Leon XIII, *Aeterni Patris*, Watykan 1897 (tłum. z łac. A. Szlagowski, Warszawa 2003).
- Rusecki M., *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie*, w: M. Rusecki, E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995.
- Wejman H., *Rozum i wiara w służbie kontemplacji prawdy*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia religii*, t. 1, Poznań 2005.
- Wistuba H., *Wiara i rozum wzajemnie się uzupełniają*, „Katecheta” 5 (1999).

UBOGACAJĄCY WYMIAR WIARY W ŚWIETLE ENCYKLIKI *LUMEN FIDEI*

Streszczenie

Treść artykułu koncentruje się na ukazaniu roli i wartości wiary w życiu i działaniu człowieka w świetle encykliki *Lumen fidei* papieża Franciszka. Aby tak określony cel osiągnąć, najpierw zdefiniowano pojęcie wiary. Papież Franciszek wiarę określa jako odpowiedź na Boże Słowo skierowane do człowieka (por. LF 8). Odpowiedź ze strony

człowieka jest następstwem na uprzednie udzielenie się Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym (por. LF 4). Z tego względu wiara wprawdzie jest – uważa papież – darem Boga, a następnie aktem intelektualno-wolitywnym człowieka. Rodzi się ona ze spotkania z Nim (por. LF 4). Określenie istoty wiary umożliwiło kolejny krok w refleksji, czyli odsłonięcie dynamizmu postawy wiary człowieka. Pierwszym czynnikiem tego dynamizmu jest akceptacja ze strony człowieka własnej ograniczoności i pokorne przyjęcie Bożego udzielania się. Następnym czynnikiem dynamizującym postawę wiary człowieka jest modlitwa. Im intensywniej człowiek się modli, tym głębsza staje się jego wiara. Ukształtowana w taki sposób postawa wiary człowieka nie pozostaje bez wpływu na jego działanie. Ten wpływ ujawnia się w solidnym wypełnianiu codziennych zadań, tworzeniu braterstwa między ludźmi, budowaniu ducha wspólnoty miłości w rodzinie i gorliwości w wychowaniu dzieci oraz w poszanowaniu środowiska naturalnego.

Słowa kluczowe: wiara, pokora, modlitwa, rodzina, wspólnota miłości

ENRICHING DIMENSION OF FAITH IN THE LIGHT OF THE ENCYCLICAL *LUMEN FIDEI*

Summary

The content of the article focuses on presenting the role and value of faith in the life and action of man in the light of the Encyclical of Pope Francis *Lumen fidei*. For this specific purpose has been achieved, first defined the concept of faith. Pope Francis defines faith as a response to the Word of God addressed to man (cf. LF 8). The response from the man is a consequence to the prior granting of God through Christ in the Holy Spirit (cf. LF 4). Therefore, faith is first – says the Pope – a gift from God, and then an act of intellectual and volitional human. It is born from the encounter with Him (cf. LF 4). Determination of the essence of faith enabled the next step in the reflection. It was the unveiling of the dynamic posture of faith man. The first factor is the acceptance of this dynamism on the part of a man's own limitations and humble acceptance of God's giving of. Another factor that accelerates the attitude of a man of faith is prayer. The harder man prays, the deeper becomes his faith. Shaped in such a way that the attitude of a man of faith has an impact on its performance. This effect manifests itself in a sturdy carrying out daily tasks, creating a brotherhood between people, building community spirit of love in the family and in the upbringing of children, zeal and respect for the environment.

Keywords: faith, humility, prayer, family, community of love

Translated by Mirosława Landowska

PROBLEM POLSKIEJ WIARY. UWAGI SOCJOLOGA

Andrzej Potocki OP*

Wydział Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego
Warszawa

Wstęp

Staje przed nami zadanie pokazania wiary Polaków, a także wskazanie, iż zadanie to mamy zrealizować w konwencji socjologicznej. Debatę rozpocznijmy zatem od oglądu fenomenu wiary z punktu widzenia warsztatu badawczego socjologa. Okaze się, że trzeba ją widzieć jako jeden z parametrów religijności. Jak wiara nie jest czymś izolowanym od religijności (a wręcz przeciwnie), tak i nie jest izolowana od ogólnej hierarchii wartości życiowych człowieka. Spojrzmy zatem na wiarę w kontekście tych ostatnich, odwołując się do wyników badań empirycznych.

Wiara jest fenomenem dynamicznym. Zgromadzimy zatem wyniki badań nad wiarą z ostatnich kilkadziesiąt lat, by choć skrótowo zrekapitulować przemiany wiary Polaków, a zwłaszcza dostrzec powiązania tych przemian z czasowo współbieżną z nimi sytuacją kraju; szczególnie sytuacją polityczną, ale także gospo-

* O. prof. zw. dr hab. Andrzej Potocki, dominikanin, teolog i socjolog. Pracuje w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego (Katedra Socjologii Norm, Dewiacji i Kontroli Społecznej). Wcześniej wykładał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie. W Kolegium Filozoficzno-Teologicznym OO. Dominikanów wykładał katechetykę i teologię pastoralną. Zajmował się między innymi problematyką wychowania religijnego, duszpasterstwa młodzieży, organizacji katechezy, szkolnictwa katolickiego. Obecnie prowadzi badania nad polskim kultem maryjnym i organizacją duszpasterstwa sanktuaryjnego. Członek pięciu towarzystw naukowych. Adres: Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, 00-721 Warszawa, ul. Podchorążych 20; e-mail: a.potocki@uw.edu.pl.

darczą; a wreszcie z wydarzeniami w życiu Kościoła. Przy badaniu wiary istotne jest nie tylko określenie jej poziomu przez ogląd globalnego wyznania wiary, ale także przyjrzenie się – by tak to określić – jakości tej wiary, jej treściowej zawartości. Jak wiadomo, cechą charakterystyczną dla wiary Polaków jest jej selektywizm, wybiórczość. Okazuje się bowiem, że różne tezy wiary zyskują akceptację z dalece zróżnicowaną intensywnością. Mówiąc inaczej: pewne tezy wiary się przyjmuje, inne odrzuca. Przyjrzymy się tym zróżnicowaniom.

Gdy mowa o wierze, trudno nie zatrzymać uwagi na poniekąd drugiej stronie medalu, czyli niewierze. Znajomość zasięgu i charakteru tego zjawiska też jest nieodzowna dla identyfikacji światopoglądowych zaangażowań Polaków. Porównamy zatem charakterystykę społeczno-demograficzną osób wierzących i niewierzących, systemy wartości obu kategorii oraz ich poglądy w obszarze moralności osobistej i publicznej.

1. Wiara w kontekście religijności

Na temat relacji między wiarą i religijnością słyszy się rozmaite, niekiedy sprzeczne, opinie. Najślabiej zorientowani w przedmiocie często utożsamiają wiarę i religijność, bo tak wolno domniemywać, gdy się widzi, że oba terminy używane są zamiennie. Są i tacy – wyraźnie apoteozujący wiarę – dla których ta ostatnia określa, wręcz determinuje, charakterystykę ludzkiej duchowości, zaś religijność ma być wedle nich czymś „socjologicznym”, zatem jakimś pewnie bliżej niezidentyfikowanym, choć badanym przez socjologów, konglomeratem odniesień społecznych. Z takiej perspektywy słyszy się opinie, że mamy się zajmować (badawczo, duszpastersko) przede wszystkim wiarą, nie religijnością. Co więcej: tak naprawdę liczyć się ma jedynie wiara; religijność ma być czymś wtórnym, w istocie raczej fenomenem kulturowym. Tymczasem rzecz dla socjologów jest zdecydowanie prostsza od takich – bywa, że słabo czytelnych – opinii. Być może prostsza jednak nie dla wszystkich, skoro Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) w tytule pewnego raportu ze swych badań stawia wiarę obok (!) religijności. I daje tytuł: *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*¹.

¹ *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, CBOS, Komunikat BS/49/2012.

O ile religię socjolog bada jako swoisty system społeczno-kulturowy, to religijność jako pewną cechę jednostki, a częściej jakiejś zbiorowości (cechami jednostek zajmują się przede wszystkim psychologowie). Badanie religijności jako cechy różnego typu zbiorowości stoi nie od dziś w centrum badań socjologów religii: badań religijności różnych kategorii i środowisk społecznych czy badań wspólnot i instytucji religijnych. W toku takich badań, mających już dziesiątki lat tradycji, krystalizowało się przeświadczenie badaczy, że religijność nie jest cechą jednorodną, ale raczej swego rodzaju wiązką cech, spośród których każda ma swoją własną charakterystykę. Nawiązywano w tym do myślenia E. Durkheima, którego nazwać wypada ojcem socjologii religii, bo to on pierwszy dał taką definicję religii, z której można było wyprowadzić cały program empirycznych badań tego fenomenu. W definicji tej, rozwijanej z czasem przez M. Webera, znalazły się trzy elementy konstytuujące religię, a w istocie jej empiryczny wizerunek: doktryna, kult i organizacja². Rozumiemy, że są to elementy z powodzeniem podlegające oglądowi socjologicznemu.

Podobnie rzecz się miała z religijnością. I tu należało znaleźć jej empiryczne wymiary, poniekąd rozłożyć religijność na podlegające socjologicznemu opisowi elementy składowe, jakieś *sui generis* czynniki pierwsze. Tak ukształtowała się praktyka wyróżniania rozmaitych parametrów religijności³. Prawem badaczy pozostaje dobór takich parametrów, które wydają im się adekwatne do założonego projektu badawczego i charakterystyki przedmiotu badań. Jednakże kilka parametrów na tyle mocno zakorzeniło się w praktyce badawczej, że wręcz konstytuują dziś program socjologicznych badań religijności. Przyjrzyjmy się im krótko, tym bardziej że mamy nadzieję znaleźć wśród nich także wiarę (!).

Pierwszym z parametrów jest autoidentyfikacja religijności określana też jako globalne wyznanie wiary i praktyk. Respondent sam określa poziom swojej religijności, sytuując siebie na skali od osób głęboko wierzących i regularnie praktykujących aż do przeciwników religii. Zatem chodzi tu o deklarację dotyczącą

² Zob. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1984. Por. K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: W. Piwowarski (wybór i wprowadzenie), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 139–153.

³ Na temat operacjonalizacji pojęcia „religijność” zob. więcej: W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, „Studia Socjologiczne” 4 (1975); tenże, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 45–66. Por. tenże, *Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością*, w: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Poznań–Warszawa 1986, s. 57–72.

intensywności własnej postawy religijnej. Jest to parametr łatwy w użyciu, istotny dla badań sondażowych, choć nacechowany tą słabością, że to każdy z badanych respondentów ocenia sam siebie i brak jest obiektywnych, zewnętrznych miar owej oceny. Drugim parametrem są praktyki religijne, których zasięg jest ustalany bądź drogą zewnętrznej obserwacji (liczenia zachowań lub analizy dokumentów) bądź dzięki deklaracjom respondentów. W istocie chodzi tu o przyjrzenie się, jak funkcjonuje wymiar rytualny religii, kult. Pochodząca od francuskiego socjologa G. Le Brasa tradycja każe w badaniach wyznawców katolicyzmu przyglądać się praktykom jednorazowym (chrzest, bierzmowanie, ślub, pogrzeb), praktykom obowiązkowym (według wymogów prawnokanonicznych) i nadobowiązkowym (w istocie wszystkim pozostałym). To parametr nader popularny w badaniach, stosunkowo łatwy w użyciu. Niekiedy przecenia się jego wartość wskaźnikową, niekiedy nie docenia, wskazując na rolę przymusu społecznego mającego istotnie określać zachowania rytualne badanych. Trzecim parametrem jest wiedza religijna. Tu bada się znajomość doktryny religijnej, Pisma Świętego, historii Kościoła, liturgii itp. Dla określenia poziomu religijności badanych jest to parametr stosunkowo najslabszy, bywają bowiem religioznawcy o znacznych kompetencjach w zakresie znajomości określonej religii, ale niebędący jej wyznawcami. Stąd przy tym parametrze ważniejsza jest jego tak zwana negatywna wartość wskaźnikowa. Oto przyjmujemy, że jeśli respondent dobrze zna daną religię (wyznanie), to wcale nie musi być jej wyznawcą. Jeśli jednak o danej religii (wyznaniu) niczego nie wie, to dowód, że jest od niej (od niego) daleko. Jako czwarty bardzo ważny parametr religijności wskażemy wreszcie wiarę. Przy wiedzy chodziło o znajomość doktryny religijnej – tutaj o jej osobistą akceptację, internalizację. Jako piąty parametr potraktujemy moralność. Owszem, pamiętamy, że istnieje wyodrębniona i ciesząca się godnym uwagi dorobkiem odrębna subdyscyplina – socjologia moralności, oraz że moralność można badać bez jej odniesień do fenomenu religii. Na terenie socjologii religii moralność traktuje się jedynie jako tak zwany konsekwencyjny parametr religijności. Bada się zgodność przekonań i postępowania z modelem normatywno-instytucjonalnym moralności, to jest propagowanym przez Kościół. Badacz interesuje się poczuciem przynależności badanych do grupy religijnej, znajomością obowiązującego w niej modelu moralności, przekonaniami i zachowaniami jednostki. Są to procedury dość trudne, poniekąd wielopiętrowe, stąd nie we wszystkich badaniach religijności parametr moralności bywa uwzględniany. Wreszcie – uznajmy go za ostatni – parametr więzi z grupą religijną, z Kościołem. Odwołuje się do społecznego cha-

rakteru religii; do tego, że religia tworzy struktury i przez nie się wyraża. Bada się więc ze strukturami terytorialnymi, poziomymi, jak parafia czy diecezja, oraz więc ze strukturami wertykalnymi, pionowymi, jak zakon. Przykładowo więc z parafią bada się, oglądając znajomość parafii przez respondentów, ich kontakty z duszpasterzami, wreszcie uczestnictwo w działalności parafii, czyli tak zwaną aktywność parafialną.

Ten skrótowy przegląd parametrów religijności uwyrażnia niesprowadzalność wiary do religijności i odwrotnie; przynajmniej z perspektywy warsztatu badawczego socjologa. Nie przeczy zarazem tezie, że wiara, choć jest tylko jednym z parametrów, to staje poniekąd w centrum zjawiska religijności. W odniesieniu do jednostki bądź grupy wyznacza znacząco jej poziom.

2. Wiara w kontekście wartości życiowych Polaków

Oglądu polskiej wiary nie możemy izolować od spojrzenia na ogólną hierarchię wartości Polaków. Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) w 2005 i 2010 roku stawiało swym respondentom pytanie: „Które z podanych na tej liście wartości są dla Pana(i) najważniejsze w życiu? Proszę wybrać maksymalnie trzy odpowiedzi”⁴. Najwięcej wskazań uzyskało szczęście rodzinne (84% w obu badaniach), dalej zachowanie dobrego zdrowia (69% w 2005 roku i 74% w 2010 roku), uczciwe życie (odpowiednio 23 i 24%), spokój (po 20%), praca zawodowa (23 i 18%), a wreszcie wiara religijna (19% w 2005 roku i 17% pięć lat później). Tę ostatnią częściej wskazywały kobiety niż mężczyźni, częściej osoby starsze niż młodsze, częściej mieszkańcy wsi niż wielkich miast, częściej osoby słabiej niż lepiej wykształcone, częściej osoby o prawicowych niż o lewicowych poglądach. Na kolejnych miejscach usytuował się szacunek innych ludzi, wykształcenie, grono przyjaciół, pomyślność ojczyzny, dobrobyt i bogactwo. Najślabsze notowania miał w tej hierarchii wartości życiowych kontakt z kulturą, możliwość udziału w demokratycznym życiu społeczno-politycznym, a wreszcie sukces i sława (wszystko w granicach 1% w obu badaniach), co zresztą może zaskakiwać, bo

⁴ *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*, CBOS, Komunikat BS/99/2010. Związek wiary z wartościami życiowymi jest oczywiście szeroko opisany w literaturze; zob. na przykład W. Pawluczuk, *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990; J. Styk, *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: W. Piwowarski, J. Styk (red.), *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, Warszawa 1993, s. 133–144.

obiegowe opinie o dzisiejszych Polakach zdają się akcentować nasze spore nastawienie na sukces. Jednak może to tylko echo przekazów medialnych, zwłaszcza telewizyjnych, usilnie podnoszących potrzebę i znaczenie życiowego sukcesu; osiąganego między innymi dzięki udanym zakupom reklamowanych produktów. Wracajmy jednak do wiary: znalazła się na szóstym miejscu skali obejmującej szesnaście wartości i to z tendencją do malejącej liczby wskazań. Respondenci CBOS mieli też za zadanie wskazać ważność poszczególnych wartości, sytuując je na siedmiostopniowej skali od „zdecydowanie nieważne” do „bardzo ważne”. Przy tym pomiarze okazało się, że właśnie wiara religijna w ciągu pięciu lat straciła najwięcej: z 5,78 na 5,17 (różnica średnich = -0,61).

W tych samych badaniach pytano też o cechy, które w codziennym życiu są najistotniejsze. W 2010 roku były nimi przede wszystkim uczciwość (76%), miłość rodzinna (72%) i pracowitość (61%). Wśród cech badacze pomieścili też religijność wskazaną w 2005 roku przez 34% i w 2010 roku przez 29% respondentów. Słabnące znaczenie wiary ujawniło się ponadto przy pytaniu, co kształtuje poglądy respondentów na świat i życie. Uprzywilejowaną pozycję uzyskały tu własne przemyślenia (81% odpowiedzi „duży” w 2005 roku i 83% w 2010 roku). Dalej byli rodzice (77% w 2005 roku i 80% w 2010 roku), Jan Paweł II (80% i 73%), a wreszcie zasady religijne – wiara (64% i 55%). Na kolejnych pozycjach jako kształtujące poglądy na świat i życie znaleźli się nauczyciele, dziadkowie (w obu przypadkach z pewną tendencją do wzrostu), księża/katecheci, koledzy i przyjaciele, literatura (pisarze) itd. Jak widać, z tych różnych perspektyw oglądana wiara wprawdzie znajduje dla siebie miejsce w hierarchii wartości życiowych Polaków, ale nie jest to miejsce uprzywilejowane; co więcej, ostatnimi czasy jest to pozycja tracąca na znaczeniu.

W badaniach CBOS o podobnym charakterze zrealizowanych w 2009 roku przy pytaniu: „Co, Pana(i) zdaniem, przede wszystkim nadaje sens ludzkiemu życiu?” odpowiedź „głęboka wiara religijna” znalazła się na szóstym miejscu z 29% wskazań, *ex aequo* z odpowiedzią „znalezienie własnego miejsca w społeczeństwie oraz poczucie, że jest się w nim przydatnym i potrzebnym”. Na pierwszych miejscach znalazło się „szczęście rodzinne” (81%) oraz wyraźnie niżej „praca, którą się lubi” (44%). Ankietowani oczywiście mogli wskazać różne czynniki. Zrozumiałe, że częstsze wskazywanie wiary jako wartości nadającej sens życiu szło w parze z większym zaangażowaniem respondentów w praktyki religijne. I tak wiarę zaakcentowało 57% respondentów kilka razy w tygodniu biorących udział w praktykach religijnych, a ledwie 5% spośród tych, którzy nie

uczestniczą wcale. Ponadto wartość wiary akcentowały częściej niż pozostali badani osoby starsze (54% w wieku 65 i więcej lat, a 14% badanych w przedziale 18–24 lata), słabiej wykształcone (41% z wykształceniem podstawowym, 17% z wyższym), gorzej sytuowane (35% respondentów oceniających własne warunki materialne jako złe, a 21% spośród oceniających je jako dobre) oraz mieszkańcy wsi (37% mieszkających na wsi przy 22% mieszkających w mieście powyżej 500 tysięcy mieszkańców). Ponadto częściej były to kobiety (34%) niż mężczyźni (24%)⁵.

Z punktu widzenia interesującej nas tu sprawy usytuowania wiary w kontekście wartości życiowych godne uwagi są wyniki wieloletnich badań polskiej młodzieży prowadzonych przez ks. S.H. Zarębę⁶. Ograniczając się do lapidarnego streszczenia wniosków autora, powiedzieć wypada, że obniża się ranga wiary w oglądzie własnej codzienności. W 1988 roku wiara była na trzecim miejscu, w 1998 roku na ósmym, w 2005 roku na szóstym. Na szczycie hierarchii wartości nadających sens życiu ludzkiemu znalazły się głównie wartości afiliacyjne i prywatno-stabilizacyjne. Jak konstatuje S.H. Zaręba, wzrasta odsetek młodzieży deklarującej przekonanie, że bez wiary religijnej można ułożyć sobie udane życie i być zeń zadowolonym. Nie przeczy to jednak ocenie, iż wiara, podobnie jak inne wartości, może dostarczać przesłanek do zadowolenia z życia. Do tego, że wiara może pomóc w kształtowaniu udanego życia, bardziej przekonana okazała się młodzież żeńska niż męska, bardziej uczniowie niż studenci, bardziej osoby pochodzące ze wsi niż z miasta, częściej młodzi ludzie mający ojców legitymujących się niższym wykształceniem. Większość badanej młodzieży zauważyła, że do utraty sensu życia mogą prowadzić sytuacje ekstremalne, jednak wówczas religia daje nadzieję i dostarcza optymizmu.

⁵ *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, CBOS, Komunikat BS/34/2009.

⁶ S.H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Warszawa 2003; tenże, *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa–Rzeszów 2012; tenże, *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008. Wnioski z oglądu miejsca wiary w świecie wartości młodzieży S.H. Zaręba zebrał w artykule *Wiara religijna wśród wartości nadających sens życiu ludzkiemu w świetle badań socjologicznych nad młodzieżą szkolną i akademicką*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 4 (2010). O wierze młodzieży zob. też na przykład J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, zwł. s. 25–33; tenże, *Młodzież wobec dogmatów wiary*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 27–49; D. Tułowiecki, *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012, zwł. s. 168–202.

3. Przemiany polskiej wiary

Początek ogólnopolskich badań socjologicznych wiary wypada datować na wczesne lata 60. ubiegłego stulecia. Po przełomie Października 1956 roku na polskie uniwersytety wróciła socjologia, z czasem ruszyły i szerzej zakrojone badania empiryczne. Powstały w 1958 roku Ośrodek Badania Opinii Publicznej (OBOP) działający przy Komitecie do spraw Radiofonii „Polskie Radio” w swych projektach badawczych uwzględnił również kwestię religijności Polaków. Stąd wiemy, że w 1960 roku jako wierzący deklarowało się 80%, w 1964 roku 85%, w 1968 roku 87% Polaków. Komentując ten intensywny wzrost odsetka, dostrzec wypada ówczesnie (w latach 1962–1965) odbywający się Sobór Watykański II pokazujący Kościół w innym świetle niż dotychczas oraz wprowadzający gruntowne innowacje liturgiczne. Widzieć trzeba słynne orędzie biskupów polskich do niemieckich z „ław kończącego się Soboru”, które wywołało wręcz historyczną reakcję polskich komunistów, ale w społeczeństwie przysporzyło Kościołowi zaufania. Widzieć trzeba obchody Millennium Chrztu Polski, zatem poważny program duszpasterski obejmujący między innymi Wielką Nowennę. Dalej obchody milenijne z udziałem episkopatu we wszystkich diecezjach i wszystkich kościołach katedralnych. Widzieć też trzeba wystąpienia ks. prymasa S. Wyszyńskiego coraz częściej podejmującego problematykę społeczną i wyraźnie akcentującego kierowane pod adresem władz państwowych postulaty wyrażające interesy narodu. Kulminacją stały się w tym okresie wystąpienia prymasa w obronie inteligencji i studentów po tak zwanych wydarzeniach marcowych 1968 roku. Z punktu widzenia obserwacji socjologicznych były to czynniki działające – skrótowo mówiąc – proreligijnie, prowierzeniowo.

We wczesnych latach 70., zatem w epoce tak zwanego „młodego Gierka”, wskaźniki wiary uległy pewnemu obniżeniu. Kontekstem tego było polityczne – wyraźnie nastawione na zdobycie popularności przez nową ekipę władzy – stymulowanie aspiracji konsumpcyjnych Polaków. Symbolami oferty konsumpcyjnej proponowanej przez rządzących były wtedy wakacje nad Balatonem (Węgry) czy w Złoty Piaskach (Bułgaria), dacha dla każdej rodziny, a zwłaszcza robiący karierę rodzimy „maluch”, czyli fiat 126p z Bielska-Białej. Też dla każdej rodziny. Te dobra konsumpcyjne miały konkurować z różnymi głębszymi zainteresowaniami Polaków. Tymczasem zaciągane na dużą skalę pożyczki zagraniczne doprowadziły do zadłużenia, którego efekty odbiły się szybko na kondycji polskiej gospodarki i zaowocowały między innymi strajkami pracowniczymi w Radomiu i Ursusie

w 1976 roku, potem zaś represjami ze strony władz. Bankructwo systemu stawało się coraz wyraźniejsze. Papierek lakmusowy polskiej sytuacji – wiara Polaków – znów zadziałał. W 1977 roku zadeklarowało się jako wierzący już 90% Polaków. Później był okres tak zwanej pierwszej „Solidarności” i traumatyczny dla narodu stan wojenny. Trudno się dziwić, że w 1984 roku – wedle badań Instytutu Filozofii i Socjologii PAN – odsetek deklarujących się jako wierzący sięgnął 94%, który na zbliżonym poziomie pozostanie przez szereg najbliższych lat. W 1989 roku OBOP poinformuje o 93% deklarujących się jako wierzący, w 1994 roku CBOS ustali ten odsetek na rekordowym poziomie 97%, a w 1998 roku CBOS poda liczbę 94% wierzących. Mimo różnych zawirowań politycznych w następnych latach i wiążących się z nimi dyskusji na temat roli Kościoła i czynnika religijnego w życiu zbiorowym odsetek deklarujących się jako wierzący wyniesie w 2009 roku 95% (13% głęboko wierzących i 82% wierzących).

Ten bardzo wysoki poziom deklaracji wiary musi zastanawiać. Potoczne obserwacje nie potwierdzają bowiem przekonania o tak jednolitym wizerunku światopoglądowych aspiracji Polaków. Z przekonującym wyjaśnieniem już w 2000 roku pospieszył CBOS, wprowadzając do swych badań sondażowych rozróżnienie respondentów na wierzących i stosujących się do nakazów Kościoła oraz wierzących na swój własny sposób. To mocno spolaryzowało badanych, pokazując zróżnicowany wizerunek wiary Polaków. Rozróżnienie, o którym tu mowa, CBOS już na stałe wprowadzi do narzędzi stosowanych w jego badaniach sondażowych⁷.

Tabela 1. Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II

Który z poniższych opisów najbardziej pasuje do Pana(i) sytuacji?	Terminy badań (lata)		
	2000	2006	2012
	w procentach		
Jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła	56,7	62,9	45,9
Jestem wierzący(a) na swój własny sposób	39,6	31,8	47,3
Nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a), czy też nie	1,3	1,7	2,2
Nie jestem wierzący(a) i nie interesuję się tymi sprawami	0,7	1,7	1,7
Jestem niewierzący(a), ponieważ nauki Kościołów są błędne	0,4	0,8	1,5
Inne	0,5	1,0	0,3
Trudno powiedzieć	0,8	0,1	1,0

Źródło: *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, CBOS, Komunikat BS/49/2012.

⁷ *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II...*

Jak widać, spośród wierzących faktycznie dziś połowa żyje wiarą Kościoła, połowa bliżej tu niezidentyfikowaną wiarą „na swój własny sposób”. W pierwszym przypadku chciałoby się powiedzieć o kościelnej identyfikacji wiary, akcentuje ona bowiem liczenie się z wymaganiami Kościoła. W drugim przypadku mówić można o identyfikacji prywatnej. Ta wiara kościelna częściej występuje w środowisku wiejskim. Im większa miejscowość, tym więcej respondentów deklaruje wiarę na własny rachunek. Zjawisko to – komentuje ks. J. Mariański – „może wskazywać na znaczne zaawansowanie procesów subiektywizacji wierzeń religijnych i odchodzenia od dogmatycznych treści katolicyzmu”⁸. To jest właśnie to, co I. Borowik nazywa prywatyzacją religii⁹. E. Ciupak mówił tu o „sprywatyzowanej religijności”¹⁰, a J. Mariański o „odkościelnieniu religijności” i o „religijności poza Kościołem”¹¹.

Przyglądając się wynikom badań, trudno nie zatrzymać uwagi na wyraźnym wzroście odsetka respondentów z kościelną identyfikacją wiary w 2006 roku. Ten stan rzeczy znajdzie przekonujące wyjaśnienie w spostrzeżeniu odnośnie do wzrostu znaczenia owej identyfikacji kościelnej bezpośrednio po śmierci Jana Pawła II. Dobrze się stało, że CBOS zrobił omawiane badania sondażowe w lutym oraz w maju 2005 roku, zatem bezpośrednio po doświadczeniach Polaków obserwujących agonię i śmierć papieża. I tak w lutym deklaracja „jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła” została wybrana przez 57,6% respondentów, a w maju już przez 65,9%. Po roku spadła na przywołane w naszej tabeli 62,9% i w następnych latach wyraźnie malała: 2007 rok – 55,0%, 2009 rok – 53,2%, 2010 rok – 45,5%. Przez cały ten okres odsetki deklarujących się jako niewierzący pozostawały na minimalnym poziomie. Do tego wątku jeszcze wrócimy.

Przemiany dotyczą także motywów wiary. Do tradycyjnych należą motywy związane z międzypokoleniowym transferem wartości kulturowych, zatem z socjalizacją i wychowaniem. Owszem, te motywy nie przestają być istotne (odpowiedzi respondentów typu „wierzę, bo tak zostałem wychowany”, „pochodzę z katolickiej

⁸ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 277.

⁹ I. Borowik, *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997.

¹⁰ E. Ciupak, *Religijność poza Kościołem*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1994, s. 27–37.

¹¹ J. Mariański, *Religijność poza Kościołem – próba socjologicznego opisu zjawiska*, w: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Warszawa–Tycyn 2005, s. 121–138.

rodziny”, „rodzice byli wierzącymi, to i ja też”), ale obok nich zyskują na znaczeniu własne przemyślenia i osobisty wybór. Dziś wzrasta liczba katolików, dla których wiara nie jest czymś odziedziczonym (wyuczonym), ale czymś wybranym. Oto wiarę dziedziczną zastępuje się coraz częściej wiarą z wyboru. Ma to zresztą szerszy kontekst: z pewnością jest symptomem naszego przechodzenia (wedle ujęcia P. Bergera) od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru¹².

Poczytnie warto jeszcze dwie uwagi. Po pierwsze, Polacy legitymują się wyższym poziomem wiary niż wiedzy. Oznacza to, przykładowo ujmując, że więcej badanych wierzy w Trójcę Świętą niż poprawnie wskazuje Osoby Trójcy Świętej. Podobnie „odsetek osób akceptujących tezę o boskim posłannictwie Chrystusa jest wyraźnie wyższy od odsetka osób legitymujących się pełną wiedzą o tej Osobie”¹³. Wydaje się, że ważniejsze bywa u nas to, że się wierzy (deklaracja globalna), niż to, w co się wierzy. Ale i w toku badań socjologicznych na ogół bada się poziom akceptacji tej wiary, a nie to, w co respondenci wierzą naprawdę. Socjologowie komentują, że im większy jest dystans między wiarą a wiedzą religijną, tym religijność okazuje się bardziej tradycyjna. Jej znamieniem jest bezrefleksyjność, brak intelektualnej podbudowy. Jednakże wzrost znaczenia osobistych wyborów wiary skłania do przypuszczenia, że wzrasta liczba katolików przeżywających wiarę z większą znajomością jej sensu, z większą odpowiedzialnością za znaczenie wiary we własnym życiu, z dojrzałym pojmowaniem konsekwencji wiary. Nie może to zresztą dziwić w warunkach coraz bogatszej oferty duszpasterskiej polskich parafii – nie tylko duszpasterstwa masowego, ale i rozwijających się grup i organizacji katolickich. Druga uwaga niech będzie podkreśleniem, że deklaracja wiary często okazuje się deklaracją identyfikacji z pewnym obszarem doświadczeń psychosocjokulturowych, a nie deklaracją osobistej więzi z Bogiem postrzeganym – wedle oczekiwań nauczającego Kościoła – jako miłujący i miłowany. Bywa to raczej typ światopoglądu oparty na tradycji rodzinnej i narodowej. Tak doświadczana wiara nie musi prowadzić do życia sakramentalnego i do włączenia się we wspólnotę Kościoła¹⁴.

¹² Por. W. Piwowarski, *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, w: I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków 1996, s. 9–16.

¹³ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 297.

¹⁴ Idąc tropem naszych rozważań, warto prześledzić wyniki badań wiary prowadzonych na różnych, nie tylko ogólnopolskich, próbach. Zob. na przykład M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000; W. Zdaniewicz, *Wiara i wiedza religijna*, w: L. Adamczuk, W. Sadłoń (red.), *Postawy religijno-społeczne mieszkańców*

4. Selekttywizm polskiej wiary

Czym innym jest globalna deklaracja wiary, czym innym wskazanie własnej aprobaty dla proponowanych przez Kościół tez wiary ugruntowanych w depozycie wiary Kościoła. Charakter fundamentalny ma – rzecz jasna – wiara w samego Boga. Otóż za tezę „wierzę w Boga i nie mam co do Jego istnienia wątpliwości” opowiedziało się w 1997 roku 61% respondentów CBOS, w 2009 roku 60% i w 2012 roku 56% badanych. Zanotowano zatem spadek, i to z przyspieszeniem w ostatnich latach. Odpowiednio o 5% wzrósł w tym okresie odsetek respondentów deklarujących pojawiające się niekiedy chwile wątplenia (z 25% w 1997 roku do 30% w 2012 roku). Problemem otwartym jest to, w jak rozumianego Boga wierzą ci, którzy deklarują wiarę. J. Mariański w wypowiedzi na pewnej konferencji ostrożnie ocenił, że w Boga osobowego wierzy około 50% społeczeństwa polskiego.

Już od dość dawna nasi socjologowie zwracają uwagę na selekttywizm, wybiórczość wiary Polaków: wierzy się w niektóre tezy wiary katolickiej, a inne odrzuca¹⁵. Zatem deklaracja faktu wiary nie implikuje akceptacji poszczególnych jej tez. Oto dane z przywołanego już komunikatu CBOS z 2012 roku.

Tabela 2. Wiara Polaków

Czy wierzy Pan(i), czy też nie wierzy:	Wierzę	Nie wierzę	Trudno powiedzieć
	w procentach		
1	2	3	4
że człowiek ma nieśmiertelną duszę	71	20	9
w Sąd Ostateczny	71	19	10
w niebo	68	23	9
w życie pozagrobowe	66	26	8

Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2011. J. Mariański, budując syntetyczny obraz wiary Polaków na przełomie tysiącleci, przedstawia wyniki badań poziomu wiary w poszczególnych diecezjach (dane z badań Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego), ale także różnych kategorii społeczno-zawodowych (nauczycieli, policjantów, żołnierzy), młodzieży ze szkół różnych typów czy mieszkańców różnych miast (na przykład Kalisza czy miast Zagłębia). Zob. J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*

¹⁵ Duże znaczenie dla rozpoznania tego zjawiska miały niegdyś badania W. Piwowarskiego interesującego się przemianami religijności na wsi i w mieście. Zob. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, zwł. s. 193–211; tenże, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, zwł. s. 141–151. Zob. też J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 81–97.

1	2	3	4
w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym	63	25	12
w zmartwychwstanie zmarłych	63	26	11
w piekło	56	34	10
w to, że zwierzęta mają duszę	36	50	14
w wędrówkę dusz (reinkarnację)	29	54	17

Źródło: *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, CBOS, Komunikat BS/49/2012.

Wybiórczość wiary jest tu aż nazbyt czytelna. Wybiera się częściej to, co sympatyczne (niebo), rzadziej to, co mniej przyjemne (piekło). Skądinąd wiadomo, że Polacy częściej wierzą w aniołów niż w szatana. Zastanawia wiara w elementy pozachrześcijańskie; uderzająco znaczna jak na społeczeństwo w 93% deklarujące przynależność do katolicyzmu (w 2009 roku taką przynależność zadeklarowało 94,7% respondentów CBOS¹⁶) i na tym samym poziomie deklarujące się jako wierzące. Niewykluczone przy tym, że przynajmniej pewna część respondentów mogła domniemywać, że w pytaniu wskazane są wyłącznie tezy wiary katolickiej i wobec tej ostatniej chciała być lojalna. Ci, którym obcy był termin „reinkarnacja”, mogli zatrzymać się przy określeniu „wędrówka dusz” i wyrazić tu zgodne z doktryną katolicką przekonanie o wierze w niebo. Niemniej, trudno obok charakterystycznego dla wiary Polaków selektywizmu nie postawić innej cechy: jej synkretyzmu. A przynajmniej pewnych znamion owego synkretyzmu; mniej lub bardziej przez zainteresowanych dostrzeganego. Biorąc pod uwagę wyniki badań, można byłoby ostrożnie przyjąć, że przy około 45% deklarujących wiarę o kościelnym charakterze faktycznie sytuuje się w wyznaniowej ortodoksji w przybliżeniu 30%. Z różnych badań wyłania się obraz, dzięki któremu wiemy, że selektywizm wiary jest wyraźniejszy w środowiskach miejskich niż wiejskich, bardziej widoczny u studentów niż w innych kategoriach młodzieży, bardziej u lepiej wykształconych i bardziej u mniej regularnie praktykujących czy niepraktykujących wcale. Spośród przyznających się do katolicyzmu wielu deklaruje sporą swobodę interpretacyjną odnośnie do nawet podstawowych twierdzeń wiary. W efekcie obok selektywizmu polską wiarę znamionuje pewien indywidualizm. Tymczasem – akcentuje to J. Mariański – „akceptacja »Credo« jest tak ważna dla religii, że tylko ta jednostka, która zaakceptowała wszystkie jego elementy, może być uznana w pełni za osobę wierzącą”¹⁷.

¹⁶ *Wiara i religijność Polaków...*, s. 4.

¹⁷ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego...*, s. 266.

Struktura naszych wierzeń religijnych pokazuje wyraźną trwałość tych elementów wiary chrześcijańskiej, które są wspólne z religią zwaną naturalną. Proces laicyzacji powoduje szybsze odchodzenie od takich prawd objawionych, które nie są podbudowane wierzeniami powszechnie obecnymi w religiach naturalnych, opartych na rozumowym poszukiwaniu Boga czy na intuicji. Najpowszechniejsze tego rodzaju wierzenia dotyczą, po pierwsze, istnienia niewidzialnego Boga jako bytu nadrzędnego w stosunku do świata materialnego. Po drugie, możliwości Jego nadzwyczajnej, cudownej interwencji w stosunku do przyrody (stąd popularność modlitw o zdrowie czy pogodę). Po trzecie, przekonania co do życia po śmierci; stąd szeroki u nas zasięg obchodów tak zwanego Święta Zmarłych.

Zjawisko wiary jest, jak już widzieliśmy, dynamiczne. CBOS pokazuje to w przekrojach czasowych lat 1997, 2009 i 2012, odnosząc się do wybranych tez wiary.

Tabela 3. Wybrane tezy wiary

Czy wierzy Pan(i), czy też nie wierzy:	Wierzę		
	1997	2009	2012
	w procentach		
że człowiek ma nieśmiertelną duszę	76	73	71
w Sąd Ostateczny	77	73	71
w niebo	72	70	68
w życie pozagrobowe	71	69	66
w to, że rodzimy się obciążeni grzechem pierworodnym	70	68	63
w zmartwychwstanie zmarłych	67	66	63
w piekło	59	59	56
w to, że zwierzęta mają duszę	30	42	36
w wędrówkę dusz (reinkarnację)	34	33	29

Źródło: *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, CBOS, Komunikat BS/49/2012.

Wprawdzie w ciągu minionego piętnastolecia nie notuje się radykalnych zmian poziomu wiary, to jednak aprobatą poszczególnych jej tez maleje, znamienne, że ostatnio również tez o proweniencji pozachrześcijańskiej. Zdaje się być to argumentem, że przynajmniej pewna część respondentów postrzega owe tezy jako usytuowane w obszarze chrześcijaństwa. Oddalając się od wiary katolickiej, oddalają się również od wiary w tezy, które katolickimi nie są, ale za

takie bywają przez katolików uznawane. Wyniki badań pozwalają jednak mówić o postępującym selektywizmie oraz indywidualizacji wiary¹⁸.

5. Obszary wiary i niewiary

Już skonstatowaliśmy różnicowanie wiary Polaków. Dokumentuje ono, że obok wierzących są też niewierzący, a ci, którzy deklarują wiarę, nie zawsze wierzą we wszystko, co do wierzenia jest im przez odnośne instytucje kościelne podawane. Stąd zasadna jest refleksja nad tym, co nazwać możemy obszarami niewiary¹⁹. Otóż tradycyjnie odsetki deklarujących się u nas jako niewierzący utrzymywały się na bardzo niskim poziomie. Realizujący w 1991 roku badania na ogólnopolskiej próbie reprezentatywnej Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC informował o liczbie niewierzących na poziomie 1,3%, a ponadto obojętnych religijnie na poziomie 2,4%²⁰. W 1997 roku CBOS informował, że za osoby „całkowicie niewierzące” uważa się 1% próby ogólnopolskiej, a za „raczej niewierzące” 4%²¹. W roku następnym kolejne badania ogólnopolskie zrealizował ISKK SAC. Teraz jako niewierzący zadeklarowało się 2,8% i jako obojętni religijnie 2,6%²². Wedle danych CBOS w latach 1998–1999 roku za „całkowicie niewierzących” uznał się 1%, a za „raczej niewierzących” 3,0%²³. Później CBOS informował o 1,1% deklarujących się jako niewierzący w 2000 roku. W 2003 roku było to 1,2%, w lutym 2005 roku 1,4%, ale w maju tego roku (wkrótce po śmierci Jana Pawła II) tylko 0,5%, natomiast w 2006 roku już 2,5% i w 2009 roku

¹⁸ *Wiara i religijność Polaków...*, s. 18. Cenne opracowanie dające syntezę wyników badań CBOS opublikował ostatnio R. Boguszewski: *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012; o wierzeniach religijnych zob. s. 88–100.

¹⁹ Atrakcyjną refleksję metodologiczną nad socjologicznym oglądem wiary i niewiary daje E. Ciupak: *Wiara religijna i ateizm jako kategorie socjologiczne*, w: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, Warszawa 1990, s. 10–22. O ateizmie z socjologicznej perspektywy zob. też F. Adamski, *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków 1993.

²⁰ E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii*, w: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993, s. 17.

²¹ *Wiara Polaków*, CBOS, Komunikat BS/65/65/97.

²² E. Jarmoch, *Globalne postawy wobec religii*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001, s. 18.

²³ *Religijność Polaków w III RP*, CBOS, Komunikat BS/39/99.

3,1%²⁴. Zatem w ostatnich latach systematycznie przybywa osób uznających się za niewierzące. Jednak jest to zbyt mało, by na podstawie rutynowej, ogólnopolskiej próby reprezentatywnej CBOS mógł poddać tę kategorię respondentów analizie statystycznej. Stąd Centrum wykorzystało do obliczeń zagregowane dane ze swoich czterech badań ogólnopolskich (zrealizowanych między kwietniem i lipcem 2013 roku), dających ogółem 322 osoby określające się jako raczej lub całkowicie niewierzące. Porównywalne dane dotyczące osób wierzących pochodziły z badania w lipcu 2013 roku. Pozwoliło to dokonać charakterystyki cech społeczno-demograficznych osób niewierzących na tle osób wierzących, a także określić, jak dalece różnią się systemy wartości osób wierzących i niewierzących oraz w czym różnią się poglądy obu kategorii w dziedzinie szeroko pojmowanej moralności osobistej i publicznej²⁵. Tego rodzaju rozpoznanie sytuacji może dać przesłanki do formułowania wniosków na temat funkcjonalności wiary (ale i niewiary) w doświadczeniach życiowych człowieka.

Charakterystykę niewierzących rozpoczniemy od korelatów społeczno-demograficznych. Otóż wśród niewierzących zdecydowanie dominowali mężczyźni (63% mężczyzn i 37% kobiet), co radykalnie odbiegało od charakterystyki płci osób głęboko wierzących (tu 64% kobiet i 35% mężczyzn). Niewierzący byli wyraźnie młodsi od wierzących, a zwłaszcza głęboko wierzących: średnia wieku niewierzących wynosiła 41,2 roku, a wierzących głęboko aż 55,5 roku. Spośród niewierzących 44% nie przekroczyło 34 lat, ale wśród głęboko wierzących tylko 18%. Odpowiednio wśród niewierzących 11% miało 65 i więcej lat, zaś wśród głęboko wierzących 38%. Dla niewierzących miejscem zamieszkania są przede wszystkim duże miasta (54% mieszka w miastach powyżej 100 tysięcy mieszkańców), dla głęboko wierzących – zwłaszcza wieś i małe miasta (57% mieszka na wsi lub w mieście do 20 tysięcy mieszkańców). Istotne znaczenie dla charakterystyki niewierzących ma również ich wykształcenie. Wśród niewierzących wykształcenie średnie i wyższe ma 75%, wśród głęboko wierzących 49%. Z drugiej strony wśród niewierzących jest 12% badanych z wykształceniem podstawowym, zaś wśród głęboko wierzących 30%. Osoby niewierzące są wyraźnie lepiej sytuowane materialnie od głęboko wierzących, co jest zrozumiałą pochodną zwłaszcza zróżnicowanego poziomu wykształcenia, ale także miejsca zamieszkania czy płci. W konsekwencji zróżnicowana jest także ocena własnych

²⁴ *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, CBOS, Komunikat BS/120/2009.

²⁵ *Osoby niewierzące w Polsce – kim są oraz jakie uznają normy i wartości?*, CBOS, Komunikat BS/134/2013.

warunków materialnych. Wśród niewierzących określa ją jako dobrą 50%, wśród głęboko wierzących 33%.

W świetle powyższych danych możemy ostrożnie powiedzieć, że typowy (w statystycznym rozumieniu) niewierzący Polak to młody mężczyzna mieszkający w dużym mieście, dobrze wykształcony, dobrze sytuowany i zadowolony ze swojej sytuacji materialnej. Jak informuje dalej CBOS, osoby niewierzące wyraźnie częściej bywają w kinie i w teatrze, korzystają z internetu, czytają i uprawiają sporty. Natomiast trudno mówić o wyraźniejszym różnicowaniu osób wierzących i niewierzących w przypadku takich działań, jak przekazywanie pieniędzy na cele dobroczynne oraz dobrowolne i nieodpłatne pracowanie na rzecz innych, na przykład społeczności lokalnej lub osób potrzebujących. Jeszcze jeden wynik jest tu ważny. Otóż osoby niewierzące nie różnią się od wierzących poziomem zadowolenia ze swojego życia. Wartości średnich są tu identyczne: 3,95 na skali 1–5, gdzie 1 oznaczało bardzo niezadowolonych, zaś 5 bardzo zadowolonych. Powiedzieć zatem można, że Polacy – niezależnie od tego, czy są wierzący, czy nie – oceniają swoje życie na czwórkę. Jeśli połączyć kategorie bardzo zadowolonych i raczej zadowolonych, to wśród wierzących znajdziemy takich 87%, a wśród niewierzących 85%.

Najciekawszy dla nas jest, co oczywiste, ogląd wiary osób niewierzących; aczkolwiek już samo to sformułowanie może się wydać zastanawiające. Otóż wśród respondentów deklarujących się jako niewierzący za tezę „Nie wierzę w Boga” opowiedziało się 36% respondentów CBOS z 2013 roku. Dalsze 24% wybrało tezę „Nie wierzę w osobowego Boga, ale wierzę w pewnego rodzaju Siłę Wyższą”. Ponadto 16% stwierdziło: „Nie wiem, czy Bóg istnieje i nie wierzę, że jest sposób, żeby to sprawdzić”. Owszem, w pewnych okolicznościach może u człowieka deklarującego się jako niewierzący odezwać się szczątkowa wiara dostarczająca codziennemu doświadczeniu minimum religijnej znaczeniowości²⁶. Pytani, „co dzieje się z nami po śmierci?” odpowiadają, że „nic – śmierć jest końcem” (55%), „jest coś, ale nie wiem co” (23%), „nie wiem, czy coś jest czy nie ma” (7%) oraz „reinkarnujemy się – to znaczy po naszej śmierci fizycznej rodzimy się znowu na tym świecie, tylko w innej postaci” (6%). Jak niewiara niewierzących nie do końca okazała się ich niewiarą, tak i nie może dziwić podejmowanie przez niewierzących pewnych zachowań z obszaru rytuału religijnego.

²⁶ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 217.

Dzięki nim możemy zidentyfikować ciekawą kategorię niewierzących i praktykujących. Nie mamy tu warunków, by przyglądać się jej dokładniej²⁷.

Badając wartości wyznawane przez Polaków, ustalono, że hierarchia wartości osób niewierzących stosunkowo w niewielkim stopniu odbiega od tej deklarowanej przez ogół Polaków. Jeśli zestawień preferencje aksjologiczne niewierzących i wierzących, to okaże się, że dla jednych i drugich wartościami najważniejszymi w życiu jest szczęście rodzinne (dla 73% niewierzących, choć dla 84% wierzących) oraz zachowanie dobrego zdrowia (dla 64% niewierzących, choć dla 75% wierzących). Hierarchia jest zbieżna, ale różnice w poziomie preferencji wyraźne: o 11% więcej wierzących wybiera obie przywołane wartości. Natomiast dla niewierzących wyraźnie większe znaczenie niż dla wierzących mają dobrobyt i bogactwo, życie pełne przygód i wrażeń, wolność głosu własnych poglądów, a zwłaszcza spokój oraz grono przyjaciół (tę ostatnią wartość akcentuje 22% niewierzących i 9% wierzących). Rozumiemy, że wiarę wśród najważniejszych wartości życiowych wskazało 0% niewierzących (przy 13% wierzących). Nadal pozostając przy wynikach badań sondażowych CBOS z 2013 roku, dowiadujemy się, że w kwestii ogólnego podejścia do norm osoby niewierzące wyraźnie częściej optują za relatywizmem. Oto 61% niewierzących (przy 41% wierzących) opowiada się za twierdzeniem, że „nie ma jasnych i absolutnych zasad określających, co jest dobre, a co złe. Dobro i zło zależy w znacznej mierze od okoliczności”. Natomiast 21% niewierzących (przy 35% wierzących) wyraża opinię, że „istnieją całkowicie jasne zasady określające, co jest dobre, a co złe. Mają one zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności”.

Proponując na użytek swych badań tak zwany wskaźnik liberalizmu moralnego (jego charakterystykę pozostawmy na boku, bo i informacje, jakie podajemy, mają charakter uboczny), CBOS ustalił, że dokonywane przez osoby niewierzące oceny różnych kontrowersyjnych moralnie i obyczajowo zachowań są istotnie bardziej liberalne niż te, które deklarują wierzący. Największe różnice odnotowano w odniesieniu do takich zachowań, jak życie w związku bez ślubu, skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę (tak opisano eutanazję, przewidując zapewne, że w przypadku użycia tego ostatniego terminu uzyskano

²⁷ Więcej o tym zob. J. Baniak, *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą i ateizmem*, „Homo Dei” 1 (2007); tenże, *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący, lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*, w: M. Libiszowska-Zółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010, s. 184–204; A. Potocki, *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, „Przegląd Socjologiczny” 1 (2009).

by inny, mniej przychylny wynik), homoseksualizm, rozwód, przerywanie ciąży, stosowanie środków antykoncepcyjnych, uprawianie seksu przed zawarciem małżeństwa. W ten sposób udało się opisać wymiary moralności, w których wiara/niewiara znacząco różnicują wybory i działania ludzi. Jest to, po pierwsze, wymiar bioetyczny oraz, po drugie, wymiar seksualny i rodzinny. Wyraźnie mniejsze różnice między niewierzącymi i wierzącymi ustalono w wymiarze uczciwości społecznej oraz w wymiarze zawodowym (nomenklatura przyjęta przez CBOS)²⁸. Pośrednio definiuje to rolę i znaczenie wiary w życiu Polaków; w tym obszary, w których wiara odgrywa większą, bo różnicującą, rolę. Pozwala także znaleźć uzasadnienie, dla którego środowiska liberalne na różne sposoby atakujące dziś Kościół jako kierunek działań wybierają przede wszystkim sfery regulowane normami bioetycznymi oraz normami etyki seksualnej i małżeńskiej.

Zakończenie

Obejrzelśmy wiarę Polaków jako jeden z parametrów ich religijności. To ważne stwierdzenie. Miało nas chronić przed generalizowaniem opinii, z charakterystyki wiary wnoszeniem o typie religijności. Inaczej mówiąc, całościowy ogląd religijności musiałby obejmować także praktyki religijne, wiedzę religijną, moralność, więź z Kościołem. To pozostało poza obszarem naszych zainteresowań. Jednak przyglądając się wierze Polaków, zobaczyliśmy wiele. Przede wszystkim to, że w hierarchii wartości Polaków wiara ma pewne znaczenie, choć ustępuje wielu innym wartościom. A i sama wyraźnie traci na znaczeniu. Zwłaszcza w młodszym pokoleniu czytelne jest przekonanie, że bez wiary można dobrze ułożyć sobie życie i cieszyć się nim. Zobaczyliśmy także uderzająco wysoki poziom ogólnych deklaracji powierzeniowych: Polacy powszechnie deklarują, że wierzą. „Powszechnie deklarowana wiara w Boga jest dość trwałą cechą polskiego społeczeństwa. Utrzymywała się ona przez ostatnie niemal dwadzieścia lat na dość zbliżonym – wyjątkowo wysokim poziomie”²⁹ – stwierdza komentator CBOS. Przy bliższym poznaniu okazuje się jednak, że tylko połowa wierzy ortodoksyjnie – wiarą Kościoła. Druga połowa wierzy po swojemu. To „po swojemu” ujawnia się poprzez osobliwą cechę wiary Polaków: selektywizm. Oto jedne tezy się przyjmuje, inne odrzuca. Wydaje się obserwatorowi, że Polacy robią

²⁸ *Osoby niewierzące w Polsce...*, s. 26.

²⁹ Tamże, s. 2 n.

to z dużą śmiałością. Jednocześnie dokładają – tak bywa – do swej wiary treści o pozachrześcijańskiej proveniencji. Prowadzi to, choć nie ma statystycznie znaczącego wymiaru, do pewnego synkretyzmu naszej wiary. W świetle powyższego mówić też można o pewnej indywidualizacji wiary Polaków. Zestawiając nie najwyższą pozycję wiary w hierarchii wartości z powszechną deklaracją wiary, można się zastanawiać, czy owa deklaracja nie ma przede wszystkim właśnie deklaratywnego charakteru, służąc przede wszystkim samym zainteresowanym – ich kulturowej i społecznej identyfikacji.

Oczywiście sytuacja jest złożona. Interesująco świadczy o tym ewolucja motywów wiary: obok tradycji i wychowania pojawienie się motywów wskazujących na osobiste poszukiwania i osobisty wybór. Dla ludzi, którzy autentycznie wybrali, wiara nie może być czymś mało ważnym.

Dość interesujące okazało się porównanie wierzących i niewierzących. Systemy wartości osób wierzących i niewierzących nie różnią się diametralnie. Jak widzieliśmy, najwyraźniejsze różnice dochodzą do głosu w obszarach regulowanych normami bioetycznymi oraz normami etyki seksualnej i małżeńskiej. Osoby deklarujące się jako niewierzące w wyraźnie większym stopniu niż deklarujące się jako wierzące dają przyzwolenie na zachowania tradycyjnie uznawane w polskim społeczeństwie za niemoralne. Legitymują się tym samym wyższym poziomem liberalizmu moralnego. Niektórzy komentatorzy takich wyników badań byliby skłonni mówić tu o wyższym poziomie otwartości i tolerancji u osób niewierzących. Być może także o mniej konserwatywnym oglądzie świata. Akcentując wyższy u niewierzących poziom relatywizmu i liberalizmu, nieuchronnie dostrzegamy niebagatelną rolę wiary w sferze moralnych doświadczeń człowieka. To dla nas istotne spostrzeżenie. Wierzący i niewierzący różnią się ponadto standardem życia (to pochodna różnic w poziomie wykształcenia, miejsca zamieszkania), ale nie poziomem zadowolenia z niego. Jedni i drudzy wystawiają swemu życiu czwórkę.

Literatura

Adamski F., *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków 1993.

Baniak J., *Katolicy niewierzący i praktykujący? – między wiarą i ateizmem*, „Homo Dei” 1 (2007).

Baniak J., *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący, lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010.

- Boguszewski R., *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012.
- Borowik I., *Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Kraków 1997.
- Ciupak E., *Religijność poza Kościołem*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Znaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1994.
- Ciupak E., *Wiara religijna i ateizm jako kategorie socjologiczne*, w: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność polska w świetle badań socjologicznych*, Warszawa 1990.
- Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*, CBOS, Komunikat BS/99/2010.
- Dobbelaere K., *Socjologiczna analiza definicji religii*, w: W. Piwowarski (wybór i wprowadzenie), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*, Kraków 1984.
- Dwie dekady przemian religijności w Polsce*, CBOS, Komunikat BS/120/2009.
- Jarmoch E., *Globalne postawy wobec religii*, w: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993.
- Jarmoch E., *Globalne postawy wobec religii*, w: W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Warszawa 2001.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wiara uczonych. Esej socjologiczny mocno osadzony w empirii*, Kraków 2000.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991.
- Mariański J., *Młodzież wobec dogmatów wiary*, w: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.), *Młodzież Warszawy – pokolenie pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2005.
- Mariański J., *Religijność poza Kościołem – próba socjologicznego opisu zjawiska*, w: A. Wójtowicz (red.), *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Warszawa–Tychyn 2005.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004.
- Mariański J., *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991.
- Osoby niewierzące w Polsce – kim są oraz jakie uznają normy i wartości?*, CBOS, Komunikat BS/134/2013.
- Pawluczuk W., *Wiara a życie codzienne*, Kraków 1990.
- Piwowarski W., *Od „Kościoła ludu” do „Kościoła wyboru”*, w: I. Borowik, W. Zdaniewicz (red.), *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, Kraków 1996.

- Piwowarski W., *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, „Studia Socjologiczne” 4 (1975).
- Piwowarski W., *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977.
- Piwowarski W., *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Piwowarski W., *Teoretyczne i metodologiczne założenia badań nad religijnością*, w: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*, Poznań–Warszawa 1986.
- Potocki A., *Niewierzący a praktykujący. Materiały do refleksji nad pozorną aktywnością religijną*, „Przegląd Socjologiczny” 1 (2009).
- Religijność Polaków w III RP*, CBOS, Komunikat BS/39/99.
- Styk J., *Religia w chłopskim systemie wartości*, w: W. Piwowarski, J. Styk (red.), *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, Warszawa 1993.
- Tułowiecki D., *Bez Boga, Kościoła i zasad? Studium socjologiczne nad religijnością młodzieży*, Kraków 2012.
- Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, CBOS, Komunikat BS/34/2009.
- Wiara Polaków*, CBOS, Komunikat BS/65/65/97.
- Zaręba S.H., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Warszawa 2003.
- Zaręba S.H., *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*, Warszawa–Rzeszów 2012.
- Zaręba S.H., *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*, Warszawa 2008.
- Zaręba S.H., *Wiara religijna wśród wartości nadających sens życiu ludzkiemu w świetle badań socjologicznych nad młodzieżą szkolną i akademicką*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 4 (2010).
- Zdaniewicz W., *Wiara i wiedza religijna*, w: L. Adamczuk, W. Sadłoń (red.), *Postawy religijno-społeczne mieszkańców Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2011.
- Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, CBOS, Komunikat BS/49/2012.

PROBLEM POLSKIEJ WIARY. UWAGI SOCJOLOGA**Streszczenie**

Autor prezentuje syntezę charakterystyki wiary religijnej Polaków widzianej pod kątem warsztatu badawczego socjologa. Pokazuje, że wiara jest jednym ze wskaźników religijności i nie wyczerpuje wielowymiarowego charakteru tej ostatniej. W świetle badań przedstawiona jest wiara Polaków na tle systemu ich wartości życiowych. Okazuje się, że wiara jest dość ważna, lecz nie najważniejsza, a i jej znaczenie ma tendencję malejącą. Przy tym powszechne jest u Polaków przyznawanie się do wiary. Jest to jednocześnie wiara mocno nacechowana selektywizmem – przyjmuje się część kościelnego depozytu wiary, a pewne prawdy wiary się odrzuca. W ten sposób połowa deklarujących się jako wierzący faktycznie wierzy na swój własny sposób. Wierzący i niewierzący mają w istocie dość podobną hierarchię wartości. Różnią się przede wszystkim opcjami moralnymi w sferze wymagań bioetycznych oraz w obszarze etyki seksualnej i małżeńskiej. Niewierzących znamionuje większy relatywizm i liberalizm moralny.

Słowa kluczowe: wiara, religijność, wartości, socjologia

THE PROBLEM OF POLISH FAITH. SOCIOLOGIST'S COMMENTS**Summary**

Author gives here the synthesis of the characteristics of religious faith Poles viewed in terms of the research workshop of sociologist. It shows that the belief is one of the indicators of religiosity and does not deplete the multidimensional nature of the latter. In the light of the research the faith of Poles is shown against the system of their life values.

It turns out that faith is quite important, but not the most and the importance of it is a downward trend. In this case it is common to the Poles confess to the faith. It is also strongly marked that faith is very selective – part of it is the Church's deposit and part of it is rejected. In this way, half of declaring themselves as believers actually believe in their own way.

Believers and non-believers are in fact quite similar in hierarchy of values. They differ primarily in the moral options in bioethics requirements and in the field of sexual ethics in marriage. Non-believers are marked by greater moral relativism and liberalism.

Keywords: belief, religion, values, sociology

Translated by Mirosława Landowska

WIARA A WYCHOWANIE*

Ks. Roman Murawski SDB**

Warszawa

Wstęp

Wielokrotnie zadawałem sobie pytanie: co to znaczy wychowywać w wierze? Jeśli jedną z istotnych funkcji katechezy jest wychowanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych (CT 18)¹ i jeśli katecheci mają tę funkcję owocnie wypełniać, niezależnie od tego, gdzie katechizują, to powinni wiedzieć, co to jest wychowanie w wierze. Wszyscy tym określeniem się posługujemy, występuje ono bardzo często w dokumentach kościelnych i w publikacjach, ale czy wiemy, co ono oznacza? Ogólnie orientujemy się, jakie działania wychowawcze trzeba

* Publikacja niniejsza jest przepracowaniem mojego artykułu pt. *Wychowanie w wierze: co to jest?* opublikowanego w książce: R. Buchta, S. Dziekoński (red.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Katowice 2011, s. 15–26.

** Ks. prof. dr hab. Roman Murawski, salezjanin, ukończył KUL i Uniwersytet Salezjański w Rzymie w zakresie teologii o specjalności katechetyka, był dziekan Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, emerytowany kierownik Katedry Katechetyki i długoletni wykładowca katechetyki w Warszawie, Łądzie, Łodzi i Katowicach. Członek Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski i konsultor Komisji Wychowania Katolickiego. Członek wielu europejskich stowarzyszeń katechetycznych. Współautor wielu podręczników dla młodzieży i katechetów oraz główny redaktor „Dyktorium Katechetycznego Kościoła Katolickiego w Polsce”. Rozpoczął opracowanie *Historii katechezy*, t. 1: *Katecheza pierwszych wieków chrześcijaństwa* (2011). Szczególne zainteresowania: historia katechezy, kluczowe problemy katechetyki fundamentalnej oraz katechezy młodzieżowej. W latach 1984–2008 przewodniczący konsulty profesorów i wykładowców katechetyki na polskich uczelniach wyższych, obecnie honorowy prezes Stowarzyszenia Katechetów Polskich. E-mail: amuraw@vp.pl.

¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*. Odtąd skrót: CT.

w tym względzie podejmować, ale dokładnie i wyczerpująco nie potrafilibyśmy chyba wyjaśnić, co to takiego jest wychowanie w wierze.

Udzielenie odpowiedzi na to, zdawałoby się, proste pytanie nie jest łatwe.

Po pierwsze – niewiele jest opracowań, zarówno polskich, jak i obcojęzycznych, które podejmowałyby wprost ten problem. Wiele cennych sugestii zawiera wydany w przekładzie na język polski podręcznik katechetyki fundamentalnej E. Albericha *Katecheza dzisiaj*². Ponadto problemem wychowania w wierze zajmowali się w swoich publikacjach (nieżyjący już) francuscy katechetycy tej miary co F. Coudreau i J. Colomb³, ze współczesnych zaś niemiecki autor W. Simon⁴. Chciałbym w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na dość już dawno temu przełożoną na język polski niewielką książeczkę wspomnianego wyżej F. Coudreau pod tytułem *Dziecko wobec problemu wiary*, z piękną przedmową ks. prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego, wydaną w roku 1967 przez londyńskie wydawnictwo Veritas⁵, która podsunęła mi wiele interesujących myśli. Istnieje bardzo wiele pozycji, zarówno artykułów, jak i książek, opisujących działania wychowawcze w procesie wychowania religijnego dzieci i młodzieży oraz teologicznych publikacji na temat wiary w ogóle. Stanowią one cenną pomoc; nie wyjaśniają wprawdzie, co to jest wychowanie w wierze, ale próbują odpowiedzieć, jak wychowywać w wierze. Zamiarem zaś mojego wystąpienia jest udzielenie odpowiedzi na pytanie, co to jest wychowanie w wierze, jakie są relacje, związki między wychowaniem a wiarą, a nie, jak wychowywać we wierze.

Po drugie – wiara jest rzeczywistością bardzo złożoną. Jest z jednej strony darem Boga, a z drugiej – w pełni wolnym aktem człowieka. Mimo że jest Łaską, akt wiary realizuje się z uwzględnieniem wszystkich ludzkich czynników, takie jest bowiem prawo wcielenia, a wiara jest zawsze wiarą „wcieloną” we wszystko, co ludzkie. Ponadto wiarę można rozpatrywać w różnych wymiarach i płaszczyznach. To wszystko sprawia, że również proces wychowania w wierze jest zagadnieniem niesłychanie złożonym. Stąd też w moim przedłożeniu skoncentruję się tylko na niektórych wybranych kwestiach tego skomplikowanego problemu.

² E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003.

³ Zob. J. Colomb, *Stawanie się wiary*, Warszawa 1980.

⁴ W. Simon, *Glauben lernen?*, w: W. Simon, M. Delgado (red.), *Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart*, Berlin–Hildesheim 1999, s. 44–68.

⁵ F. Coudreau jest też autorem książki *La foi s'enseigne-t-elle? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi*, Paris 1974.

1. Niejasności terminologiczne

Istnieje wiele różnych sformułowań określających proces wychowania w wierze. Bardzo często używane są one zamiennie. Autorzy nie zawsze je precyzują, co utrudnia ich zrozumienie. Wiadomo zaś, że pod niejasno określone pojęcie można podstawić różną treść. Choć te określenia dotyczą w zasadzie tego samego procesu, niemniej przy dokładnej ich analizie dostrzec można subtelne różnice. Niby odnoszą się do tej samej rzeczywistości, a jednak nie oznaczają tego samego. Najczęściej w publikacjach występują następujące sformułowania: wychowanie w wierze, wychowanie wiary, wychowanie do wiary, wychowanie w duchu wiary, wychowanie przez wiarę, wychowanie chrześcijańskie, wychowanie religijne, kształtowanie postawy wiary, kształtowanie postawy religijnej, kształtowanie postawy chrześcijańskiej. Oprócz tego istnieją określenia, które – jakkolwiek nie odnoszą się wprost do wychowania w wierze – są temu pojęciu bardzo bliskie, jak: przekaz wiary, przepowiadanie wiary, pedagogia wiary, nauczanie wiary itp. Sądzę, że moglibyśmy podać jeszcze inne sformułowania. Wydaje mi się, że każde z tych określeń kładzie akcent na nieco inny aspekt tego samego procesu. Ja osobiście za najbardziej adekwatne uważam sformułowanie „wychowanie w wierze”.

Dla zilustrowania tego zagadnienia chciałbym posłużyć się książką, dodam – bardzo wartościową, napisaną przez ks. prof. Z. Marka pod tytułem *Wychować do wiary*⁶. Przywołując tu jego sformułowania i określenia, daleki jestem od tego, aby mu z tego powodu stawiać zarzuty nieprecyzyjności, ale przykład ten dowodzi, jak niesłychanie trudna do zdefiniowania jest ta rzeczywistość, którą określamy jako wychowanie w wierze. Autor zatytułował swą książkę *Wychować do wiary*, ale już w podtytule znajduje się sformułowanie *Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*. Rozdział pierwszy nosi tytuł: *Wychowanie w wierze*, w kolejnych zaś rozdziałach występują na przemian określenia „wychowanie w duchu wiary” i „wychowanie religijne”. W sumie autor posługuje się zamiennie czterema różnymi, ale znaczeniowo bliskimi pojęciami: wychowanie do wiary, wychowanie w wierze, wychowanie w duchu wiary i wychowanie religijne na oznaczenie tego samego procesu wychowania.

⁶ Kraków 1996.

2. Katecheza w służbie wiary

Pozwolę sobie zacytować najpierw dwie wypowiedzi. Pierwsza pochodzi z Dekretu soborowego o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*⁷. Wielokrotnie jest cytowana w różnych dokumentach katechetycznych Kościoła, między innymi w obu dyrektoriach katechetycznych (z 1971 i 1997 roku) oraz w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „[Biskupi] niech czuwają, aby nauczanie katechetyczne, które zmierza do tego, aby wiara w ludziach, rozjaśniona przez naukę, stawała się żywa, wyrazista i czynna, było starannie przekazywane dzieciom oraz dorastającej i dojrzałszej młodzieży, a nawet ludziom dorosłym” (DB 14). Zacytowany tekst wskazuje na wewnętrzny dynamizm wiary. Wiara podlega procesowi rozwoju i wzrostu; wiara może dojrzewać, stawać się coraz bardziej żywa, wyrazistsza i czynna, a dokonuje się to przez jej „oświecanie” nauką wiary, czyli poprzez przekaz treści wiary. Ponieważ katecheza jest uprzywilejowaną formą przekazu nauki wiary, stąd też należy ją uznać za jeden z najważniejszych czynników przyczyniających się do jej dojrzewania i wzrostu.

Druga wypowiedź pochodzi z *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*⁸. Dokument ten mówi o dwóch głównych podstawowych formach katechezy: o katechezie wtajemniczającej w wiarę i o katechezie jako stałym wychowaniu wiary (zob. DOK 65–72). Jak dokument rozumie te dwie fundamentalne, a zarazem dopełniające się formy katechezy stojące na usługach wiary?

Gdy chodzi o katechezę wtajemniczającą, dokument stwierdza, że jej istotnym zadaniem jest wprowadzenie w pełnię życia chrześcijańskiego, które winno być rozłożone i rozciągnięte na całe życie (por. DOK 63). Ponadto jest ona ściśle związana z sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego, szczególnie z chrztem, sakramentem wiary, który domaga się jej wyznania (por. DOK 66). Celem bezpośrednim tej katechezy jest konkretna pomoc w żywym, bezpośrednim i czynnym wyznaniu wiary (DOK 66).

Gdy chodzi o katechezę stałą, stawiającą sobie za cel stałe wychowanie wiary (DOK 51), to zwraca się ona do chrześcijan już wtajemniczonych, to znaczy takich, którzy wcześniej przeszli proces wtajemniczenia chrześcijańskiego. Katecheza ta winna ożywiać i prowadzić do dojrzałości ich wiarę w ciągu całego życia.

⁷ Dokumenty soborowe cytuję według powszechnie przyjętych w naszym kraju skrótów.

⁸ Kongregacja ds. duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998. Odtąd skrót: DOK.

Dokument, jak widać, wyraźnie i jednoznacznie stwierdza, że wiarę można rozwijać i wychowywać, i rozróżnia w tym dynamizmie wzrostu wiary dwa różne, ale komplementarne w stosunku do siebie procesy: wtajemniczenie, czyli wprowadzenie w wiarę i stałe wychowanie wiary, oraz odpowiadające im dwie formy katechezy. Procesem wcześniejszym jest wtajemniczenie w wiarę, które dokonuje się przez katechezę wtajemniczącą, zaś kontynuacją tego procesu jest wychowanie w wierze, które dokonuje się przez katechezę stałą. W praktyce katechetycznej oba procesy nakładają się na siebie i trudno je nieraz od siebie wyraźnie oddzielić⁹.

Zaraz jednak pojawia się bardzo fundamentalne pytanie: czy katecheza w ogóle może wtajemniczać w wiarę i czy może ją wychowywać? Od odpowiedzi, jakiej udzielimy na te pytania, zależy sens samej katechezy.

Otóż wiara jest Łaską, jest z jednej strony niewypowiedzianym darem Boga, ale jednocześnie aktem wolnym człowieka. Gdy mówimy o wierze, mamy na myśli przede wszystkim wewnętrzne i przemieniające działanie Boga w człowieku. Czy jest zatem możliwe i czy godzi się planować z zewnątrz proces ingerujący w tajemnicę działania Łaski w człowieku¹⁰?

Jeśli mówimy o wychowaniu w wierze, to mamy na myśli, pisze E. Alberich, wychowanie w specyficznym znaczeniu, mianowicie w znaczeniu drugorzędnym i instrumentalnym, to znaczy jako o pośrednictwie ludzkim, które może ułatwiać, pomagać, usunąć przeszkody itp. w procesie budzenia i dojrzewania postawy wiary, zawsze jednak w oddzieleniu od bezpośredniej interwencji w wiarę, która jest darmową łaską Boga i zarazem wolną odpowiedzią człowieka. Katecheza więc musi być świadoma swoich ograniczeń, gdyż jest (niczym innym i niczym więcej nie może być) wychowawczym posługiwaniem o charakterze instrumentalnym i przygotowującym niezwykle spotkanie ludzi z wezwaniem Boga¹¹.

Jeśli w ten sposób spojrzymy na katechezę, to zauważymy, że w porównaniu do innych przedmiotów szkolnych znajduje się ona w dużo gorszej sytuacji. Nie stoi za nią logiczny przymus. Na lekcjach matematyki łatwo wykazać, że $2 + 2 = 4$. Treści wiary, które w katechezie przekazujemy uczniom, nie mogą przez swą logiczność wyzwolić przyzwalającej odpowiedzi. Przyczyna leży w tym, że akt wiary, czyli wolna odpowiedź człowieka na wezwanie i zaproszenie Boga,

⁹ Żeby zbyt nie komplikować moich rozważań, będę posługiwał się jednym określeniem, to jest pojęciem wychowania w wierze, które obejmuje także wtajemniczenie w wiarę.

¹⁰ Zob. E. Alberich, dz. cyt., s. 126.

¹¹ Tamże, s. 145.

jest decyzją życiową, głęboko wnikającą w egzystencję człowieka. Każdy zaś akt wiary jest wynikiem działania Łaski Bożej w człowieku. A Bóg działa tam, gdzie chce i jak chce. O Łaskę zaś można się modlić. Metody i techniki katechetyczne służyć mogą jedynie temu, aby Łasce przygotować drogę. Dlatego też katecheza w odróżnieniu od innych przedmiotów szkolnych musi przybrać formę pośredniego przekazu. Pewien zakres wiedzy można drugiemu wprost przekazać. Tam, gdzie chodzi o postępowanie, o wybór, o podjęcie decyzji – w tym wyraża się między innymi wiara – nie istnieje tego rodzaju możliwość. Nie można ich wprost wywołać, co najwyżej pośrednio na nie wpływać, pomagając w podjęciu tego rodzaju działań. Taką też formę oddziaływania powinna przybrać katecheza¹².

W procesie wychowania wiary, jak widać, spotykają się dwie rzeczywistości: z jednej strony rzeczywistość nadprzyrodzona, jaką jest wiara, z drugiej strony rzeczywistość ludzka, mianowicie działania wychowawcze podejmowane przez człowieka. Spróbujmy teraz nieco bliżej przyjrzeć się obu tym rzeczywistościom oraz ich wzajemnym relacjom.

3. Wiara a wychowanie

Istnieje wiele różnych określeń wiary, każde z nich kładzie akcent na inny jej wymiar czy aspekt. W przeszłości posiadały one niejednokrotnie ujęcie zbyt redukcyjne, gdy na przykład sprowadzały wiarę do opowiadania się za prawdą jakiejś doktryny. Współczesna, posoborowa teologia przyjmuje koncepcję bardziej biblijną i personalistyczną. Według Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, wiara jest szczególną odpowiedzią człowieka na Objawienie Boże. Bogu objawiającemu należy się „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5n). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarując „Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli” oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie (KO 5). Odpowiedzią człowieka na Objawienie Boże jest wiara, poprzez którą człowiek powierza siebie Bogu¹³. Odpowiedź wiary jest darem Łaski, ponieważ to od Boga wychodzi inicjatywa wyjścia do człowieka, a przyjęcie przez człowieka Jego słowa też dokonuje się

¹² Por. G. Hansemann, *Katechese als Dienst am Glauben*, Freiburg–Basel–Wien 1960, s. 121–124.

¹³ Zob. K. Wojtyła, *Wiara ludzi, którzy stanowią Kościół*, w: B. Bejze (red.), *Wiara i życie*, Warszawa 1985, s. 12.

zawsze pod wpływem Łaski. Aby taką wiarę można było w sobie obudzić – czytamy dalej w *Dei Verbum* – potrzebna jest uprzedzająca i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego. On to porusza serce i do Boga je zwraca, otwiera oczy umysłu. Ten sam Duch Święty udoskonala nieustannie wiarę swoimi darami, aby coraz głębsze stawało się rozumienie objawienia Bożego (KO 5).

Z przedstawionego wyżej soborowego ujęcia wiary chciałbym wyciągnąć kilka wniosków, które ułatwią nam zrozumienie procesu wychowania w wierze.

1. Spróbujmy najpierw uchwycić wewnętrzną relację, jaka istnieje między wiarą i wychowaniem. Powiedzieliśmy wyżej, opierając się na soborowym określeniu wiary, że wiara jest osobowym przyjęciem słowa Bożego i odpowiedzią na to słowo. Wychowanie natomiast, jakkolwiek też trudne do zdefiniowania, można najogólniej określić jako „całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej (...) urzeczywistniać i rozwijać swoje człowieczeństwo”¹⁴. Ten proces rozwijania, kształtowania i urzeczywistniania swego człowieczeństwa dokonuje się poprzez pomoc wychowawcy i zmierza ku osiągnięciu pełnej, dojrzałej osobowości, którą Jan Paweł II nazywa pełnią człowieczeństwa, a która wyraża się w zdolności do podejmowania wolnych i odpowiedzialnych działań, zwłaszcza wyborów. Zestawiając obok siebie podane określenia wiary i wychowania, można dojść do sformułowania następującego wniosku: jeśli wiara, pomimo jej nadprzyrodzonego charakteru, jest zawsze wolnym i odpowiedzialnym działaniem człowieka, jego osobową decyzją pójścia za Chrystusem, a wychowanie pomocą udzieloną człowiekowi do osiągnięcia dojrzałej osobowości, która zakłada zdolność do podejmowania wolnej i odpowiedzialnej decyzji, to zauważymy, że między obu rzeczywistościami, które te pojęcia wyrażają, istnieje wewnętrzna zależność. Bez wychowania, to znaczy bez pomocy udzielonej młodemu człowiekowi, trudno osiągnąć osobową dojrzałość; bez tej ostatniej nie ma zaś pełnego, osobowego aktu wiary. Widać z powyższego, że wiara i wychowanie nie tylko się dopełniają, ale wzajemnie warunkują, do tego stopnia, że brak wychowania może stanowić poważną przeszkodę dla prawidłowego rozwoju wiary¹⁵.

¹⁴ Spośród wielu różnych ujęć wychowania przywołuję definicję podaną przez ks. J. Tarnowskiego jako najbardziej trafną, także dla moich rozważań. Zob. J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 66.

¹⁵ Zob. G. Mücher, *Glaube und Erziehung im katholischen Erziehungsdenken der Gegenwart*, Ratingen bei Düsseldorf 1967, s. 32–33; zob. także R. Murawski, B. Duszyński, *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła*, „Seminare” (1983), s. 205–206.

2. Wierzyć to znaczy przede wszystkim nasłuchiwać głosu Boga, który w swojej dobroci i mądrości zechciał zwrócić się ku człowiekowi, wyszedł mu naprzeciw, by dać się poznać, by mu objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli (KO 2). Ale wierzyć to także przyjąć Jego słowo. Przeczytałem kiedyś taką definicję wiary: wiara to zaproszenie mnie, pogrążonego we mgle, przez Boga do oglądania świata w promieniach światła Bożego (B. Besret). Bardzo trafne określenie wiary. Oto Bóg objawia się w swej dobroci człowiekowi i przekazuje mu przez swego Syna, Jezusa Chrystusa, swe orędzie, aby człowiek, który jest pogrążony we mgle, zagubiony i zdezorientowany, spojrzął na siebie, na swoje życie i na otaczający go świat poprzez światło i głębię tego orędzia.

Jeśli wierzyć znaczy przyjąć słowo Boże i nim oświetlać, a zarazem kształtować swoje życie, to wiara z natury rzeczy będzie zmieniać naszą mentalność, przeobrażać nasz sposób widzenia, patrzenia, myślenia, odczuwania i przeżywania¹⁶. Wiara daje człowiekowi jakieś nowe rozumienie siebie i otaczającego go świata. Pod wpływem orędzia Bożego, które człowiek przyjmuje, zmienia i przekształca się jego sposób pojmowania rzeczywistości i ustosunkowania się do niej. Jeśli więc wiara jest jakimś nowym sposobem pojmowania siebie i świata przez człowieka, to wychowanie, jako udzielenie pomocy do stania się pełnym i dojrzałym człowiekiem, nie może nie zwracać uwagi na to, jak człowiek pojmuje siebie, jakimi wartościami wypełnia życie, jak ustawia hierarchię potrzeb oraz jak interpretuje swe życie w jego różnorodnych powiązaniach z otaczającym go światem. Nie może ono abstrahować od tego, co wiara mówi o człowieku, o jego życiu i przeznaczeniu¹⁷.

3. Jeśli wiara jest darem Boga, to jest ona jednocześnie wolnym aktem człowieka. Wiara jest odpowiedzią człowieka na zainicjowany przez Boga dialog. Udział człowieka w owym spotkaniu z Bogiem, które stanowi wiara – pisze K. Wojtyła – jest w pełni osobowy. Cała osobowa istota człowieka dochodzi do głosu w akcie wiary. Wiara jest zawsze wiarą „wcieloną” we wszystko, co ludzkie i tym, co ludzkie, jest uwarunkowana. I dlatego jej oblicze zmienia się stosownie do zmian zachodzących w różnych wymiarach życia ludzkiego. A więc będzie się zmieniać stosownie do przemian biologicznych i psychicznych w różnych

¹⁶ Zob. T. Dajczer, *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992, s. 12.

¹⁷ Zob. G. Dho, *Fondamenti psicopedagogici della catechesi*, w: P. Braido (red.), *Educare*, t. 3, Zürich 1964, s. 17–18; zob. także R. Murawski, B. Duszyński, dz. cyt., s. 206–207.

okresach życia człowieka, a także stosownie do rozmaitych cywilizacji i kultur¹⁸. Otóż wielką rolę w tym „wcielaniu” się jej w życie, zwłaszcza gdy chodzi o zaangażowanie całej osoby w wyznawanie swej wiary, odgrywa wychowanie, jakiemu poddany jest człowiek w trakcie swego osobowego rozwoju. Proces wychowania można bowiem tak ustawić, że wiara nie wcieli się w jego życie lub też niewielki będzie udział czynników osobowych w jego aktach wiary.

4. Refleksja teologiczna nad soborową definicją wiary wyodrębnia w jej strukturze komplementarne występowanie różnych aspektów, przybierających postać dwubiegunowości¹⁹.

I tak, analizując akt wiary, można wyróżnić w nim dwa aspekty ściśle z sobą powiązane: aspekt nawrócenia i aspekt poznania. Nie ma nawrócenia do wiary, jeśli nie ma choćby minimalnego poznania orędzia wiary; ale nie ma także autentycznego poznania orędzia wiary, jeśli nie towarzyszy mu jakaś choćby minimalna wewnętrzna przemiana. Poprzez nasze oddziaływania wychowawcze, obejmujące także katechezę, można wpływać bądź na jeden, bądź na drugi jej aspekt. Jeśli większy nacisk położymy na moment nawrócenia do wiary, to nasza katecheza przyjmie formę bardziej ewangelizacyjną, jeśli natomiast bardziej wyakcentujemy moment poznania w wierze, to katecheza przybierze postać bardziej dydaktyczną.

Ponadto w strukturze wiary rozróżnia się wiarę jako akt (*fides qua*) i wiarę jako treść (*fides quae*). W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* czytamy: „Te dwa aspekty, z samej swej natury, nie mogą zostać rozdzielone. Dojrzewanie i wzrost wiary wymagają ich organicznego i spójnego rozwoju. Jednak z racji metodologicznych mogą być one rozważane osobno” (DOK 92).

Można tę samą rzeczywistość wiary wyrazić jeszcze nieco inaczej. Wiara ma jakby podwójne odniesienie: do Boga – jako zawierzenie Bogu, *credere Deo* (wierzyć Bogu), i do prawdy – jako przyjęcie orędzia Bożego, *credere Deum* (wierzyć w Boga). Można zatem w wierze wyróżnić dwa ściśle z sobą powiązane momenty: osobowy akt wiary i treść wiary, wiarę osobową i wiarę doktrynalną. Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae* pisze: „Wierzyć, być chrześcijaninem, oznacza przyświadczyć Chrystusowi. Dokonuje się to w dwojaki sposób: przez zawierzenie Słowu Bożemu i oparcie się na Nim, ale także przez troskę o wciąż lepsze zrozumienie najgłębszego znaczenia tego Słowa” (CT 20).

¹⁸ Zob. tamże, s. 9.

¹⁹ Zob. E. Alberich, dz. cyt., s. 130–131.

Odnosząc teraz te dwa wyróżnione aspekty wiary do wychowania w wierze, należy powiedzieć, że dotyczy ono działań wychowawczych obejmujących zarówno akt wiary, jak i treść wiary. Najważniejszy i pierwszoplanowy jest ten pierwszy, to znaczy wymiar osobowy wiary, element zawierzenia, *credere Deo*. Żeby jednak zawierzyć Bogu, ufnie Mu się powierzyć i wyrazić pełną miłość zgodę na wszystko, co On nam objawił, i przyjąć Jego zbawcze orędzie, trzeba to orędzie poznać. Jak mówi *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, podobnie jak w porządku ludzkim miłość do osoby prowadzi do chęci poznania jej coraz bardziej, tak w porządku nadprzyrodzonym ten, kto spotkał Chrystusa, pragnie poznać Go możliwie najbardziej, jak również pragnie poznać zamysł Ojca, który Go posłał (DOK 85). Przyłgnięcie do wiary (*fides qua*) prowadzi więc konsekwentnie do poznania treści wiary (*fides quae*), i odwrotnie, poznanie orędzia wiary potrzebne jest, aby mogło zaistnieć przyłgnięcie do wiary, czyli akt wiary.

Spróbujmy teraz poprzez te dwa wymiary tej samej wiary spojrzeć na działania wychowawcze podejmowane w ramach katechezy.

Akt wiary, jak powiedzieliśmy wyżej, jest z jednej strony Łaską, darem Boga, a z drugiej – wolną odpowiedzią człowieka na wezwanie i zaproszenie Boga. Wychowanie w wierze będzie polegało głównie na udzieleniu pomocy, aby młody człowiek mógł taką odpowiedź dać, to znaczy odpowiedzieć Bogu posłuszeństwem wiary. Nie odpowiadam na pytanie, jak to robić, bo to wykracza poza ścisłe ramy mojego tematu. Chciałbym tylko nadmienić, że dawniej katecheza miała znacznie łatwiejsze zadanie. Mogła koncentrować się na przekazie treści wiary, a nawet na samej doktrynie wiary, bowiem dziecko wynosiło wiarę z domu rodzinnego, przychodziło na katechezę jako wierzące. Dzisiaj nie zawsze możemy zakładać u naszych uczniów wiarę rozwiniętą w domu rodzinnym. Niektórzy z naszych uczniów, a liczba ta wciąż wzrasta, przychodzą na katechezę bez żadnego przeżycia i doświadczenia wiary. Katecheza musi najpierw tę wiarę w uczniu obudzić, ożywić. Nie może koncentrować się li tylko na przekazie samej treści wiary, ale ożywiać musi także akt wiary, a to wymaga nieco innego ujęcia samego przekazu treści wiary.

Wiara karmi się słowem Bożym. Dlatego potrzebuje przekazu słowa Bożego, czyli treści wiary, aby mogła rozwijać się i wzrastać. Jest to jakby druga płaszczyzna oddziaływania stawiającego sobie za cel wychowanie w wierze. Odnosząc to stwierdzenie do działalności katechetycznej, trzeba powiedzieć, że wychowanie w wierze przez katechezę będzie polegało głównie na przekazywaniu treści wiary, czyli orędzia Bożego. Jeśli nie ma przekazu treści wiary, to wiara słabnie, bo

brakuje jej pokarmu. Pozostaje teraz pytanie, jak tę treść współczesnemu młodemu pokoleniu przekazywać. Ale to jest już inny temat.

5. Wiara jest cnotą (*habitus*). Daje ją chrzest święty, którego udziela się w wierze Kościoła. Chrzest obdarza przyjmującego go, to jest dziecko, całym organizmem nadprzyrodzonym: łaską uświęcającą, cnotami teologalnymi i darami Ducha Świętego. Chrzest daje też wiarę. Jako cnota, *habitus*, jest ona możliwością, uzdalnia do działania, ale nie jest jeszcze działaniem. Dopiero przedstawienie i przekazanie dziecku przedmiotu wiary, czyli treści orędzia wiary, przeprowadza wiarę z możliwości do aktu²⁰. Taki cel przysługuje też wychowaniu w wierze. Pragnie ono poprzez odpowiednie działania wychowawcze, podejmowane w różnych miejscach i w różnych środowiskach, głównie przez katechezę, przekazać treść wiary, aby otrzymana na chrzcie cnota wiary, uzdalniająca do podejmowania aktów wiary, uaktywniła się, to jest, jak powiedzieliśmy wyżej, mogła przejść z możliwości do aktu.

6. Wiarę można także rozpatrywać w kategoriach postawy. Posługujemy się wtedy określeniem postawa wiary. Przez postawę rozumiemy najogólniej ustosunkowanie się człowieka do jakiegoś przedmiotu. W naszym przypadku tym przedmiotem będzie przede wszystkim treść orędzia wiary oraz to wszystko, co ma związek z wiarą.

Psychologia społeczna wyróżnia w strukturze postawy trzy podstawowe elementy: poznawczy, uczuciowy i działaniowy, oraz wyodrębnia różne wymiary postaw, jak: znak postawy (chodzi o pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się do przedmiotu postawy), siłę postawy (postawy różnią się między sobą siłą), internalizację postawy (uwewnętrznienie postawy, które wyraża się w odporności na zewnętrzne wpływy), centralność przedmiotu postawy (chodzi o miejsce, jakie zajmuje przedmiot postawy)²¹. Wychowanie w wierze, rozpatrywane w kategoriach kształtowania postawy wiary, będzie polegało na rozwijaniu i pogłębianiu pozytywnego stosunku do tego wszystkiego, co w jakiś sposób z wiarą się łączy, głównie do przesłania zawartego w orędziu wiary. Dotyczyć może zarówno elementów strukturalnych, jak i poszczególnych wymiarów postawy wiary.

²⁰ Zob. F. Coudreau, *Dziecko wobec problemu wiary*, Londyn 1967, s. 51–53.

²¹ Zob. S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1982, s. 105–128; W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 15–48.

Zakończenie

Chciałbym je przedstawić w kilku punktach.

1. Nie jest rzeczą łatwą udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co to jest wychowanie w wierze. Również moje przedłożenie nie dało wyczerpującej odpowiedzi, co najwyżej zasygnalizowało pewne problemy. Wiara jest rzeczywistością bardzo złożoną, przy czym nakładają się w niej na siebie w sposób nierozzerwalny dwie płaszczyzny: ludzka i nadprzyrodzona. Wychowanie w wierze dotyczy może jedynie ludzkiej płaszczyzny wiary. Ponadto w wierze można wyróżnić rozmaite aspekty ściśle z sobą powiązane. Wychowanie w wierze może dotyczyć jednego lub kilku aspektów równocześnie.
2. Łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie, jak wychowywać w wierze, i zazwyczaj większość opracowań dotyczy tego właśnie zagadnienia. Żeby jednak wiedzieć, jak, trzeba najpierw umieć wniknąć w sam proces wychowania w wierze, dostrzec różne wymiary wiary, na które można wpływać poprzez podejmowanie stosownych działań wychowawczych, przyczyniając się do jej wzrostu i rozwoju. Mówiąc innymi słowami, trzeba umieć skorelować działania wychowawcze z naturą i dynamizmem rozwoju i dojrzewania wiary. Bo może zdarzyć się, że podejmowane działania wychowawcze nie będą miały powiązania z rzeczywistością wiary i dlatego nie będą wychowywać w wierze.
3. Wiara rozwija się przede wszystkim poprzez przekaz treści wiary, czyli przekaz orędzia Bożego. Stanowi ono dla wiary pokarm, bez którego nie może ona rozwijać się, wzrastać i dojrzewać. Wychowanie w wierze polegać więc będzie głównie na przekazie treści orędzia wiary. W związku z tym pojawia się pytanie natury metodologicznej: w jakim opakowaniu przekazywać tę treść? Czy jest ono na tyle atrakcyjne, aby mogło przyciągnąć uwagę naszych katechizowanych? Czy czasem swoją nijakością nie odręca i nie zniechęca do przyjęcia jego zawartości? A może też się zdarzyć, że nie potrafimy odróżnić wiary od jej zewnętrznych przypadłości i przekazujemy samo tylko opakowanie. Wydaje nam się, że wychowujemy w wierze, tymczasem podejmowane przez nas działania niewiele z tym mają wspólnego, co więcej, mogą stanowić poważną przeszkodę dla rozwoju wiary.

Nasuują się jeszcze inne pytania, które wciąż bardzo rozpalają katechetów: czy szkolne lekcje religii mają wychowywać w wierze – jeśli tak, będą wtedy katechezą; a może mają przekazywać samą tylko wiedzę religijną? – wtedy będą one miały ujęcie religioznawcze. Trudno sobie jednak wyobrazić, aby na lekcjach religii nie czytać i nie rozważać Pisma Świętego. Zawarte w nim przesłanie zawiera wezwanie skierowane do człowieka, aby ten odpowiedział na nie aktem wiary. Uczniowie winni odkryć to wezwanie. Jeśli tego nie zrobimy, to mam tu poważne wątpliwości, czy jesteśmy wierni tekstowi biblijnemu. Wydaje mi się, że jakiś wymiar katechetyczny, czy tego chcemy, czy nie, zawsze będzie wpisany w lekcje religii, niezależnie od tego, gdzie się one odbywają.

4. Skuteczność wychowania w wierze zależy nie tylko od podjęcia stosownych czynności wychowawczych, ale także, zresztą jak cały proces wychowania w ogóle, od wielu sprzyjających warunków. Mam tu na myśli głównie dawanie świadectwa wiary, zarówno świadectwa indywidualnego – wychowawców, jak i społecznego – całego środowiska wychowawczego. Ale są to już odrębne zagadnienia.

Nie było moim zamiarem udzielić wyczerpującej odpowiedzi na postawione przez mnie pytanie. Nie wiem, czy taką można w ogóle dać. Wydaje mi się, że przedstawione tu przeze mnie refleksje na temat wychowania w wierze pozwalają głębiej wniknąć w naturę samej katechezy i uświadomić sobie jedną fundamentalną rzecz, mianowicie, że katecheza jest posługą wiary (*Dienst am Glauben, le service de l'Évangile, servizio della fede*), a katecheta, wychowawca chrześcijański – sługą wiary²².

Literatura

- Alberich E., *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003.
- Colomb J., *Stawanie się wiary*, Warszawa 1980.
- Coudreau F., *Dziecko wobec problemu wiary*, Londyn 1967.
- Coudreau F., *La foi s'enseigne-t-elle? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi*, Paris 1974.
- Dajczer T., *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992.

²² Zob. F. Coudreau, *Dziecko wobec problemu wiary...*, s. 57.

- Dho G., *Fondamenti psicopedagogici della catechesi*, w: P. Braido (red.), *Educare*, t. 3, Zürich 1964.
- Hansemann G., *Katechese als Dienst am Glauben*, Freiburg–Basel–Wien 1960.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*.
- Kongregacja ds. duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Marek Z., *Wychowywać do wiary*, Kraków 1996.
- Mika S., *Psychologia społeczna*, Warszawa 1982.
- Mücher G., *Glaube und Erziehung im katholischen Erziehungsdenken der Gegenwart*, Ratingen bei Düsseldorf 1967.
- Murawski R., Duszyński B., *Biblijno-teologiczne podstawy wychowawczego posłannictwa Kościoła*, „Seminare” (1983).
- Prężyna W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
- Simon W., *Glauben lernen?*, w: W. Simon, M. Delgado (red.), *Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart*, Berlin–Hildesheim 1999.
- Tarnowski J., *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993.
- Wojtyła K., *Wiara ludzi, którzy stanowią Kościół*, w: B. Bejze (red.), *Wiara i życie*, Warszawa 1985.

WIARA A WYCHOWANIE

Streszczenie

Autor poszukuje odpowiedzi na kluczowe pytanie: czym jest wychowanie w wierze, zamiast dociekać, jak wychować dzieci do wiary. Zadanie to wydaje się szczególnie trudne ze względu na brak profesjonalnych badań w tej dziedzinie, zarówno w literaturze krajowej, jak i zagranicznej. Brak fachowej literatury jest motywacją do prowadzenia badań na ten temat. Inną trudnością jest to, że wiara jest złożonym zjawiskiem. Z jednej strony jest to dar od Boga, z drugiej zaś – to akt wolnej woli człowieka. Mimo że wiara jest łaską, pod uwagę brane są wszystkie czynniki ludzkie, albowiem wiara jest zawsze „wcielona” wszystkim ludziom. Ponadto wiara może być analizowana w różnych wymiarach. Wszystko to sprawia, że proces wychowania w wierze jest niezwykle skomplikowany. W swojej pracy autor skupia się na wybranych aspektach problemu. W pierwszej części odnosi się do terminologicznych niejasności związanych z omawianym tematem. Następnie przechodzi do katechezy w służbie wiary. Trzecia część jest refleksją na temat relacji między wiarą a wychowaniem.

Słowa kluczowe: wiara, katecheza, wychowanie, orędzie Boże, wychowawca chrześcijański

FAITH AND EDUCATION

Summary

The author is looking for an answer to a pivotal question: what is upbringing in faith and not how to bring children up in faith. This task seems to be especially difficult due to lack of professional research in the field, both in Polish and foreign literature. On the other hand this fact obliges researchers to get down to this topic. Another difficulty is that faith is complex phenomenon. On the one hand it is God's gift and on the other a totally free human act. Although it is a grace the act of faith manifests itself taking into account all human factors, for such is the law of the incarnation and faith is always „incarnated” into all human. Moreover faith may be analysed in various dimensions. All this makes the process of upbringing in faith extremely complex. In his paper the author focuses on chosen aspects of the problem. The first part refers to terminological ambiguities related to the analysed topic. Afterwards the author turns to a catechesis in service of faith. The third part is reflexion on a relations between faith and upbringing.

Keywords: faith, catechesis, education, the message of God, the Christian educator

Translated by ks. Roman Murawski SDB

NOWA EWANGELIZACJA W SŁUŻBIE WIARY

Ks. Andrzej Offmański*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

W Roku Wiary otrzymaliśmy trzecią encyklikę z papieskiej triady na temat cnót chrześcijańskich, a zarazem pierwszą papieża Franciszka. Tym razem była to encyklika o wierze⁴. Z końcem czerwca 2013 roku Kościół, a także świat otrzymał dokument ukazujący wiarę jako światło przyniesione przez Jezusa Chrystusa, jak określa to Ewangelia Janowa: „Ja przyszedłem na świat jako światłość, aby nikt, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności” (J 12,46)⁵. W dzisiejszych czasach, określanych często jako czasy zatory religijności, a nawet zagubienia

* Ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Offmański, kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, teolog ze specjalizacją w zakresie katechetyki, kierownik Katedry Katechetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. W latach 1984–1994 członek Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski; w latach 2000–2005 konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski. Ekspert nauczania religii MEN, recenzent podręczników katechetycznych Komisji Wychowania Katolickiego. W latach 1996–2009 wikariusz biskupi ds. wychowania katolickiego w Szczecinie. Długoletni dyrektor Wydziału Wychowania Katolickiego Kurii Metropolitalnej Szczecińsko-Kamieńskiej. Ekspert Państwowej Komisji Akredytacyjnej ds. nauk o rodzinie. Specjalizuje się w katechezie fundamentalnej, katechezie rodzinnej, w badaniach nad procesem ewangelizacji, katechezie młodzieży i percepcji nauczania papieskiego przez polską katechezę. Jest członkiem trzech towarzystw naukowych oraz asystentem kościelnym Stowarzyszenia Katechetyków Polskich. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: aoffman@um.szczecin.pl.

¹ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 25 grudnia 2005; tenże, Encyklika *Spei salvi* o nadziei chrześcijańskiej, Rzym 30 listopada 2007; Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* o wierze, 29 czerwca 2013 (skrót: LF).

² Por. LF 1.

wiary, nadziei i sensu życia, konieczna jest odbudowa związku człowieka z Bogiem. Już Jan Paweł II, nawołując do nowej ewangelizacji, zwracał uwagę, że „jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa (...). W takim kontekście konkretyzują się próby – pojawiające się również ostatnio – by przedstawiać kulturę europejską z pominięciem wkładu chrześcijaństwa”³ i bez przeżycia wiary.

W niniejszych rozważaniach zechcemy skupić się na przemianach, jakie zachodzą w dzisiejszym świecie, i przedsięwzięciach podejmowanych przez Kościół, by wspomóc współczesnego człowieka w ożywieniu łaski wiary i w zdążaniu ku dojrzałości w wierze.

1. Pluralizm znakiem czasu

Termin „pluralizm”, którym określa się współczesne czasy, jest wielorako rozumiany. Socjolog J. Mariański stwierdza, że współczesne społeczeństwa poddane są głębokim przemianom w zakresie porządku normatywnego i orientacji na wartości, ale też sytuacji kulturowej określanej pluralizmem⁴. Zaś współczesny polski pastoralista R. Kamiński, określając cechy społeczeństwa pluralistycznego, wymienia: sekularyzację (wyzwalanie różnych dziedzin życia spod wpływów religijnych), wielość światopoglądów, głoszonych ideologii i postaw moralnych⁵. Natomiast F. Kaufmann, omawiając proces przechodzenia od religijności do indyferentyzmu, a nawet do praktycznego nihilizmu w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego, wyróżnia cztery fazy, a mianowicie: odkościelnienie, które jest zubożeniem wobec wszelkich norm, zasad i środków zbawienia podawanych przez Kościół; odchrześcijanienie będące zubożeniem na chrześcijański system znaczeń; indyferentyzm wobec wszelkiej religii jako zubożenie wobec zbiorowych systemów znaczeń i wartości; agnostycyzm i nihilizm jako zubożenie na wszelkie zobowiązania tak kolektywne, jak i indywidualne⁶.

³ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, 28 czerwca 2003, s. 4.

⁴ J. Mariański, *Między sekularyzacją a ewangelizacją*, Lublin 2003, s. 38.

⁵ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 13–26.

⁶ F. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 158–160.

Nie wchodząc w ocenę samego faktu pluralizmu, już pięćdziesiąt lat temu podczas Soboru Watykańskiego II zwrócono uwagę, że Kościół winien traktować go jako znak czasu, będący zjawiskiem znamionnym dla współczesności, charakteryzującym ją i wyrażającym aspiracje epoki. Odczytywanie go jednak w świetle Ewangelii pozwala rozpoznać, że jest to prawdziwa oznaka Bożej obecności czy też Bożych planów, z którymi należy się liczyć i które trzeba brać pod uwagę, podejmując posługę ewangelizacyjną⁷. Rola i miejsce Kościoła oraz widzenie jego posługi w społeczeństwie pluralistycznym uległy zasadniczej zmianie w porównaniu z czasami jeszcze nie tak bardzo odległymi. Homogeniczne społeczeństwo traktowało Kościół jako „czynnik” legitymizujący struktury społeczne, pełniący funkcję integracyjną i dostarczający ludziom sensu życia codziennego. Socjalizacja religijna w takim społeczeństwie przebiegała niemal spontanicznie.

Spółeczeństwo pluralistyczne natomiast oferuje człowiekowi wiele możliwości wyboru we wszystkich niemal dziedzinach życia. Ponieważ zauważa się jednak brak nadrzędnej zasady, występuje konkurencja systemów wartości, możliwość różnorodnego wyboru spośród różnych często sprzecznych dróg, dochodzi nierzadko do zagubienia jasnej drogi życia. Zauważyć to możemy na przykład w propozycjach reformy szkolnej, która jako jedną z wielu zasad edukacji szkolnej stawia wyposażenie młodzieży w umiejętności dokonywania dojrzałych wyborów i uzasadniania ich⁸. Ale podjęcie tego dzieła jakże często nie jest konkretyzowane.

Spółeczeństwo pluralistyczne opiera się na wyspecjalizowanych jednofunkcyjnych grupach celowych – jak to określa W. Piwowarski⁹. Człowiek w takim społeczeństwie przynależy do wielu grup, niekiedy preferujących bardzo odmienny system wartości, co powoduje często wewnętrzne rozdarcie lub wprost „wewnętrzna emigracja”. Kościół przestał być monopolistą na rynku wartości. Dostrzega się osłabienie więzi między społeczeństwem a Kościołem¹⁰, utratę wielu funkcji pełnionych dotychczas przez Kościół, a skupianie się wspólnoty eklezjalnej przede wszystkim na funkcjach ściśle religijnych. Powstaje dystans między tym, co stanowi „sacrum”, a tym, co jest „profanum” utwierdzającym

⁷ A. Jankowski, *Znaki czasu w Piśmie Świętym*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970), s. 12–18.

⁸ K. Korab, *Wychowanie – fundamentalnym zadaniem szkolnym*, w: D. Jackowiak, J. Szpet (red.), *Katecheza wobec zadań nowej szkoły*, Poznań 1999, s. 34–35.

⁹ K. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8 (1980), s. 111–112.

¹⁰ H. Skorowski, *Religia i tożsamość narodowa*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), *Kościół i religijność Polaków w latach 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 169–170.

często normy i style życia obce chrześcijaństwu. Do rozdarcia dzisiejszego człowieka należącego do Kościoła dochodzi najczęściej wówczas, gdy religijność selektywna stawia ochrzczonego przed zasadniczym wyborem: albo opowiedzenia się za Chrystusem, za prawdami i normami głoszonymi przez Kościół, albo częściowej ich negacji, jako kłócących się z prawdami czy normami społeczeństwa laickiego.

Wspomniany już pastoralista Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego dochodzi do wniosku, że: „Źródła siły Kościoła w Polsce tkwią w głębokim zakorzenieniu w polskiej kulturze. Jest on obecny w kulturze polskiej jako uświęcona tysiącletnią tradycją instytucja, paralelnie do tradycji polskiej państwowości. Kościół jest obecny w kulturze polskiej przez internalizację chrześcijańskich wartości i poprzez zrośnięcie z tą kulturą formy chrześcijańskiego obyczaju”¹¹.

2. Ewangelizacja odpowiedzią na pluralizm

Misję, którą wyznaczył Boski Założyciel Kościołowi wobec świata, można ująć wielorako: jako odpowiedź życiem na objawienie Bożej miłości, jako dialog Chrystusa ze światem¹², jako „Chrystofanię w słowie, liturgii i posłudze”¹³, względnie, jak proponuje M. Majewski, jako realizację funkcji kerygmatycznej, liturgicznej, koinonijnej i diakonijnej Kościoła¹⁴.

Wszystkie te ujęcia są realizacją ewangelizacji, o której przypomina nam Jan Paweł II. Dobrze znając problemy młodzieży i jej wrażliwość, wychodził im naprzeciw, wielokrotnie stwierdzając, że wszystkim, a zwłaszcza młodzieży, potrzebne jest dziś spotkanie z Dobrą Nowiną, która ich nauczy, jak żyć, aby osiągnąć autentyczne, nieklamane szczęście.

Dlaczego więc tak wielu nie dostrzega, że Ewangelia jest również dzisiaj dla nich dobrą nowiną, jak była nią dla *anawim* – „ubogich” w czasach apostołskich? Zapewne przyczyn jest wiele i to one powodują, że obok „klasycznej” ewangelizacji, której wielu już nie jest w stanie przyjąć, wszyscy mają prawo do Ewangelii budzącej i ugruntowującej wiarę – do nowej ewangelizacji. Kościół jest

¹¹ R. Kamiński, dz. cyt., s. 38.

¹² E. Schillebeeckx, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 56.

¹³ A. Wimmer, *Kirche und Pfarrgemeinde*, w: K. Tilmann (red.), *Das Kirchenverständnis in Katechese und Seelsorge*, Donauwörth 1966, s. 61–69.

¹⁴ M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 131.

zobowiązany do szukania nowych dróg, aby zanieść Ewangelię do wszystkich. Musi więc być powtórnie, choć już w inny sposób, z nowym zapalem i w nowym duchu prowadzona ewangelizacja – nowa ewangelizacja.

Istotą treści i syntezą ewangelicznego przesłania jest wezwanie do nawrócenia, to znaczy życia nie tak, jak żyją wszyscy ulegający trendom światowym, przyjmujący wzorce popularyzowane przez świat, lecz żyć, przylgnąwszy do Chrystusa i w głębokiej z Nim zażyłości, a przez to być znakiem sprzeciwu dla dzisiejszego świata. Nawrócenie bowiem oznacza rozpoczęcie traktowania życia w kategoriach Bożych, widzenia go oczyma Chrystusa. On jest ostatecznym kryterium oceny życia ludzkiego. „Życie nawróconego – jak głosi J. Ratzinger – jest pokornym zawierzeniem miłości Chrystusowej”¹⁵.

Jako wzorzec katechety wzywającego do nawrócenia papież Benedykt – zwracając się do katechetów – stawia Jana Chrzciciela. W Janowym wezwaniu do nawrócenia fundamentalnym warunkiem przemiany, metanoi, jest „odkrycie – powiada papież – objawienia o Bogu żywym, który w przesłaniu ewangelii Chrystusa staje w samym centrum życia ludzkości. Bóg przebogaty w miłosierdzie jest obecny i działa dzisiaj w świecie i w życiu poszczególnego człowieka”¹⁶.

Skupiając się jednak często na problemach antropologicznych, na uwarunkowaniach, w jakich głoszona jest Dobra Nowina, reformatorzy ewangelizacji zapominają niekiedy o samym Bogu, o Jego orędziu. Prawdziwy problem naszych czasów to „kryzys Boga”, brak Boga maskowany przez pustą religijność. Teologia musi powrócić do Boga, aby być rzeczywiście teologią, mówieniem o Bogu i z Bogiem. Orędzie zbawcze, stanowiące treść ewangelizacji, winno przede wszystkim zawierać karygmat o Bogu bezgranicznie miłującym człowieka, a nawet więcej, być wprowadzaniem uczestników katechezy w relacje z Bogiem. Tego katecheta nie może dokonać sam bez łączności z Bogiem, dlatego tak ważne są wspólnoty modlitewne i apostołskie wspierające posługę katechetyczną, a wręcz koniecznością ewangelizacyjną jest dziś przekształcanie grup katechizowanych we wspólnoty spotykające się z Bogiem przy stole Słowa i na modlitwie.

Katecheta realizuje misję ewangelizacyjną *in persona Christi*. Musi więc ona mieć charakter świadectwa o spotkaniu z Bogiem, świadectwa o doświadczeniu religijnym. Ale podobnie jak było w posłudze Jana Chrzciciela, tak dzisiaj

¹⁵ J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 1 (2001), s. 28.

¹⁶ Tamże, s. 29.

każdy katecheta winien się umniejszać, aby On mógł wzrastać i działać w sercach słuchaczy – uczestników katechezy.

Ewangelizacja służąca wierze musi więc być chrystocentryczna. W ukazywaniu Chrystusa akcent winien być położony na podkreślaniu Jego boskości, Jego wyjątkowej misji, nie należy skupiać się na historyczności osoby Jezusa z Nazaretu. Jezus historyczny jest figurą Mesjasza – Zbawcy. Poznając Go, człowiek winien dojść do Chrystusa, „który jest drogą prawdziwą do życia” (J 14,6)¹⁷. Iść drogą Chrystusa oznacza upodobnić się do Niego, by dojść do wspólnoty z Bogiem. Jedynie komunია z Bogiem może zadowolić pragnienia człowieka i prowadzić do ubóstwienia, dla osiągnięcia którego jest na świecie podejmowanych tyle idei i działań.

Często dzisiaj nawet w posłudze Słowa pomija się milczeniem tajemnicę paschalną – męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tworzy się iluzję, że można stworzyć tu, na ziemi, życie łatwe, lekkie i przyjemne. Prawda o Krzyżu należy do istoty tajemnicy Boga miłości posuniętej aż do końca. Nawrócenie jest wpisaniem się w tę tajemnicę – omijanie Krzyża jest omijaniem chrześcijaństwa (por. 1 Kor 2,2). Posługa ewangelizacyjna winna więc nie tylko pozostać wierna tajemnicy paschalnej, ale traktować ją jako kluczową prawdę, do przyjęcia której należy przygotować współczesnego człowieka i w jej świetle ukazywać mu sens cierpienia, trudności i realizację całego życia.

Jedną z częściej kwestionowanych dziś prawd wiary jest życie wieczne¹⁸. Głoszenie Królestwa Bożego jest głoszeniem Boga obecnego w dzisiejszym życiu, który wszedł w naszą historię, słyszy i widzi nas. Kiedy czytamy przesłanie błogosławieństw z góry w okolicy Kafarnaum, odkrywamy prawdę o sędzie i o wieczności. Prawda o sędzie i o sumieniu kierującym postępowaniem człowieka staje się jednym z centralnych przesłań Ewangelii. Ukazuje ona sprawiedliwość Boga, który wszedł w dzieje ludzkości, by odkupić człowieka. Z nią wiąże się jednak jeszcze inny aspekt ewangelii Krzyża – fakt, że Jezus na Krzyżu przyjmuje

¹⁷ Biblia Poznańska wyjaśnia: celem Jezusa jest Ojciec, a drogą, która do Ojca prowadzi, jest Jezus, żywy pośrednik, bez którego nikt nie przychodzi do Ojca. W gr. semityzm: „ja jestem drogą, prawdą i życiem” (...) Jezus jest drogą dla wszystkich, ponieważ wierząc w Niego i żyjąc według Jego prawa wszyscy ludzie mogą dojść do zbawienia, czyli życia wiecznego. Jest drogą wyłączną, czyli prawdziwą, poza którą nie ma innego sposobu dojścia do zbawienia. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999, s. 265.

¹⁸ Por. E. Jarmoch, *Religijność indywidualna Polaków*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, s. 391.

nasze grzechy, „czyni się adwokatem nas grzeszników”¹⁹ i stanowi wezwanie do oceny swojego życia doczesnego w perspektywie wieczności. Każdy czyn ludzki ma wielkie znaczenie, a Bóg nie jest konkurentem odbierającym człowiekowi jego wolność. Ukazuje pełen blask jego godności, wolności i relacji do Boga. Tym winien żyć ewangelizator i o tym świadczyć.

3. Nowa ewangelizacja realizacją mandatu Jezusowego

W nauczaniu Jana Pawła II wielokrotnie spotykamy się również z terminem „nowa ewangelizacja”. Już w 1977 roku²⁰ kard. K. Wojtyła, otwierając w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim sympozjum zatytułowane: „Katechizacja i ewangelizacja” stwierdził, że przemiany zachodzące we współczesnym świecie domagają się „ponownej ewangelizacji” ochrzczonej Europy, która odświeżyłaby i ożywiła dar wiary otrzymany na chrzcie świętym²¹. Zaś już jako papież precyzuje tę posługę, wyjaśniając, że: „realizacja naczelnego zadania duszpasterskiego, jakim jest nowa ewangelizacja, obejmująca cały lud Boży i domagająca się nowej gorliwości, nowych metod, nowego sposobu głoszenia i dawania świadectwa ewangelii, dziś zwłaszcza potrzebuje kapłanów [i nie tylko], którzy bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnice Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia” (PDV 18)²².

Nowa ewangelizacja skierowana do ochrzczonych, ale nieżyjących wiarą, jest koniecznością współczesnych czasów, bowiem „nadszedł moment zaangażowania wszystkich sił kościelnych – głosił Jan Paweł II – w nową ewangelizację i misję wśród narodów” (RMiss 3). W wielu narodach od dawna ochrzczonych szerzy się obecnie zubożenie religijne, a nawet ateizm praktyczny, choć wiara chrześcijańska zachowała się jeszcze w niektórych tradycjach i obrzędach przez nich kulturowanych. Owemu dziedzictwu grozi jednak skostnienie, a często roztrwonienie bogactwa, jakie zawierało, zwłaszcza na skutek wzmagającego

¹⁹ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 31.

²⁰ Choć większość teologów twierdzi, że po raz pierwszy Jan Paweł II wspomniał o nowej ewangelizacji podczas homilii wygłoszonej w Nowej Hucie 9 czerwca 1979 roku; por. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 50.

²¹ K. Wojtyła, *Między ewangelizacją i katechizacją*, „Seminare” (1979), s. 7–8.

²² Joannes Paulus II, *Adhortatio apostolica postsynodalis „Pastores dabo vobis”*, „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), s. 657–804 (skrót: PDV).

się sekularyzmu, braku refleksji metafizycznej, a również rozwoju sekt i ruchów opartych na ponowoczesności (ChL 34).

Wielu socjologów i pedagogów dostrzega ambiwalentną sytuację wiary we współczesnej pluralistycznej rzeczywistości krajów Europy Zachodniej, ale także w Polsce. Z jednej strony następuje kryzys religijności, a z drugiej można odnotować fakt pewnego odrodzenia jej w nowych formach czy ruchach religijnych²³. E. Alberich odrzuca takie terminy, jak „dechryścianizacja” czy „zmięch sacrum”, a na określenie zaistniałej sytuacji proponuje raczej użycie terminów: „transformacja faktu religijnego” lub „religia rozproszona”²⁴, gdzie stając wobec decyzji wyboru wielu, zwłaszcza młodych, człowiek odczuwa zakłopotanie, zagubienie, a nawet pewne zubożenie. Powstaje sytuacja, w której wiara dotychczas szanowana i uznawana za fundamentalną wartość życiową staje się przez wielu jedynie deklaracją bez pokrycia w codziennym życiu. Przeprowadzane w ostatnich latach badania socjologiczne wykazują, jak wielu chrześcijan swoimi postawami i wyborami stara się udowodnić, że można żyć bez Boga lub tak jakby Go nie było²⁵. Nie do rzadkości należą wypadki porzucania przez ochrzczonych wiary w sytuacji nawet niewielkich trudności, dystansowania się od deklarowanej przynależności do Kościoła, a bardzo często przyjmowania postawy zubożenia religijnego²⁶. Wobec tej sytuacji Kościół podejmuje dzieło nowej ewangelizacji.

W pismach zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu ewangelizacja stanowi samo życie tak Narodu Wybranego, jak i Kościoła²⁷. Korespondując z tą tradycją nowa ewangelizacja musi mieć charakter kerygmatyczny, sakramentalny i eklezjalny.

²³ Por. A. Offmański (red.), *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*, Szczecin 2008; J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000; A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007, s. 233–253.

²⁴ E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003, s. 27; por. F. Garelli, *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna 1991, s. 33–38.

²⁵ Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Watykan, 10 listopada 1994, 36 (skrót: TMA); por. K. Pankowski, *O sensie życia, wartościach życiowych, cnotach i występkach*, w: M. Falkowska (red.), *Wartości, praca, zakupy... O stylach życia Polaków*, Warszawa 1997, s. 23–24, J. Mariański, *Między sekularyzacją a ewangelizacją*, s. 187.

²⁶ E. Alberich, dz. cyt., s. 28.

²⁷ Zob. M. Kowalczyk, *Katecheza ewangelizacyjna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i współcześnie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11 (2002) 13, s. 113.

3.1. Kerygmat ewangelizacyjny

Według Pawła VI kerygmat ewangelizacyjny ma doprowadzić słuchacza do Osoby Chrystusa, do obudzenia w nim wiary wobec tego, co On objawia o Bogu Ojcu i pobudzić do zawierzenia Mu całego swojego życia. Istotną treścią ewangelizacji jest przesłanie zawarte w Piśmie Świętym, którego zgłębianie nie polega na poszerzeniu wiedzy biblijno-egzegetycznej, ale na spotkaniu z żywym Bogiem i otwarciu się na Jego Łaskę²⁸. Na przestrzeni wieków przybliżanie Osoby Jezusa Chrystusa skupiało się na różnych Jego aspektach²⁹. Dzisiaj nie chodzi udowadnianie historyczności Jezusa z Nazaretu, ukazywanie jego działalności, lecz na przybliżaniu Jego misterium. Nie wystarczy przedstawienie prawd chrystologicznych ujętych w katechizmowym *Credo*, lecz chodzi o biblijne przybliżenie kerygmatu o Chrystusie jako Zbawicielu człowieka – Bogu wiary Kościoła i człowieka. W soborowym nauczaniu, zwłaszcza początkowych dokumentach, Osoba Chrystusa ukazana jest jako Objawiciel Boga Ojca, Głowa mistycznego Ciała, którym jest Kościół, mistycznie działający Liturg w życiu sakramentalnym wspólnoty wierzących. Osoba Jezusa Chrystusa przedstawia model przepowiadania przy założeniu jednak już istniejącej wiary słuchaczy. Dopiero w Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym zaadresowanej nie tylko do wierzących, ale do wszystkich ludzi dobrej woli (KDK 2) z punktu widzenia teologii ewangelizacji najbardziej odpowiednią współczesnemu człowiekowi jawi się wizja Chrystusa Odkupiciela. To ujęcie stanowi chrystologię inspirującą Kościół do odnowy procesu ewangelizacyjnego³⁰.

Szczególnie należałoby zwrócić uwagę na ujęcie chrystologii w duchu personalizmu, jak tego dopomina się H.U. von Balthasar, występując przeciw antropologizacji chrystologii³¹. Dzisiejszemu człowiekowi należy przybliżyć Chrystusa jako osobową Kategorię Bożej miłości. Niepojęta miłość Boga do ludzi najdoskonalej objawiła się w Jezusie Chrystusie, w Jego życiu, nauczaniu i paschalnym dziele. A stało się to możliwe tylko dzięki absolutnemu posłuszeństwu względem

²⁸ Tamże, s. 117.

²⁹ A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995: Dyskusje teologiczne w pierwszych wiekach skupiały się na dokładnym określeniu bosko-ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, w czasach nowożytnych (XVI–XVII w.) skupiano się na rozważaniach teologicznych o życiu i zbawczym dziele Chrystusa, a w ostatnich wiekach dąży się do integralnego przedstawienia tajemnicy Chrystusa (por. O. Betz, *Christologische Probleme In der heutigen Theologie*, „Theologische Beiträge” 12 (1981) 1, s. 5–20.

³⁰ A. Lewek, dz. cyt., t. 2, s. 275.

³¹ H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1965, s. 8.

Ojca, stąd też posłuszeństwo Ojcu stanowi „naczelną regułę egzystencji Chrystusa”³², ale też pewną trudność w przyjęciu jej przez współczesnego człowieka, który ulega często wpływom nieokiełzanego liberalizmu.

Dynamizm ewangelizacji ma swoje źródło w chrystologicznym ujęciu posługi, ale także w ścisłym połączeniu jej z pneumatologią. Tworzenie nawet chrystologicznego ewangelizowania bez związku z Duchem Świętym W. Kasper określa „beznadziejnym przedsięwzięciem”³³. Tylko człowiek napełniony Duchem Świętym jest w stanie przybliżyć pełny obraz Chrystusa, świadczyć o Nim i pobudzać innych do spotkania z Nim.

3.2. Eklezjalny charakter nowej ewangelizacji

Już w I rozdziale adhortacji *Evangelii nuntiandi* zatytułowanym *Od Chrystusa twórcy ewangelizacji do Kościoła ewangelizującego* Paweł VI silnie podkreśla, że Chrystus powołał Kościół właśnie do realizacji dzieła ewangelizacji: „Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego” (EN 14). Tyle że termin „słowo Boże” w tym ujęciu należy rozumieć jako „całokształt zbawczej działalności Kościoła”³⁴. Dzieło ewangelizacji nie tylko wymaga pogłębionej eklezjologii, ale także wizji posługi Kościoła wobec świata. Dwie wielkie soborowe konstytucje o Kościele uświadamiają, że do jego istoty i posłannictwa należy służba człowiekowi w celu jego zbawienia. Ewangelizacja ma budzić nie tylko osobowy akt wiary u niewierzącego, ale tak jak to było w czasach apostoelskich, budować równocześnie Kościół jako wspólnotę. W konstytucji *Lumen gentium* sobór poucza, że Chrystus ustanowił Kościół jako „wspólnotę wiary, nadziei i miłości” (KK 8). To przesunięcie w eklezjologii akcentów w zainteresowaniu Kościołem: z instytucjonalnego na Kościół jako wspólnotę jest powrotem do korzeni. W pierwszych bowiem wiekach istnienia Kościół zawsze pojmował siebie jako wspólnotę braterską wszczepioną w Chrystusa, stanowiącą Jego Ciało i Lud Boży pielgrzymujący po drogach zbawienia³⁵.

³² H.U. von Balthasar, *Einfaltungen*, München 1969, s. 142.

³³ W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, w: A. Schilson, W. Kasper (red.), *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, s. 141.

³⁴ W. Zauner, *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, „Theologische-praktische Quartalschrift” 138 (1990) 1, s. 49.

³⁵ H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: H. Bogacki, S. Moysa (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Warszawa 1968, s. 66.

Do ponownego odkrycia znaczenia wspólnoty w rozumieniu Kościoła przyczyniły się także dzisiejsze, anonimowe, rozbite i często już niechrześcijańskie społeczeństwa, w których przyszło żyć współczesnym chrześcijanom. W takich właśnie społeczeństwach wspólnota chrześcijańska jest przestrzenią, w której podjęta może być osobista decyzja przyjęcia wiary, a gdzie jest przyjęta wiara, dokonuje się podtrzymywanie jej przez wspólnotę, wzrastanie i dojrzewanie we wspólnocie. „Osobista wiara i wspólnota łączą się z sobą w sposób nierozzerwalny i wzajemnie na siebie oddziałują”, stwierdza P.M. Zulehner³⁶. Dlatego też wiara chrześcijańska zawsze tworzyła konkretne formy życia społecznego, życia wspólnotowego. Kościół objawiał się jako wspólnota, chrześcijanie żyli zawsze we wspólnotach³⁷. A równocześnie człowiek nie zatracił w nich swojej autonomii. G. Schneider zbadał różnorodność nowotestamentalnych wspólnot chrześcijańskich i odkrył, że „sprawa Jezusa” (*die Sache Jesu*) i „sprawa człowieka” (*die Sache des Menschen*) nie są w tych wspólnotach dwiema oddzielnymi, niezależnymi wielkościami, lecz ściśle się ze sobą łączą, tak iż „sprawa Jezusa” jest tam w istocie „sprawą człowieka”³⁸. Świadczy o tym komunikatywna struktura działalności Jezusa i nowotestamentowych wspólnot chrześcijańskich.

Proces tworzenia wspólnoty chrześcijańskiej zasadza się zatem na słowach i czynach Jezusa. Konkretny człowiek, który poprzez autentyczne spotkania z drugim człowiekiem, w odniesieniu do innych ludzi doświadcza swojego człowieczeństwa i w nim wzrasta, jest podstawowym kryterium tego procesu. Przy tworzeniu wspólnoty powinny być uwzględnione i jasno ukazane tkwiące głęboko w każdym człowieku pragnienia i potrzeby, jego życiowa sytuacja, a także jego sposób przeżywania wiary. Od stopnia wzajemnego poszanowania, traktowania „na serio” i od jakości stworzonych możliwości do komunikowania indywidualnych losów i doświadczeń życiowych oraz osobistego przeżywania wiary zależy

³⁶ P.M. Zulehner, *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis (Pastoraltheologie, t. II)*, Düsseldorf 1989, s. 13; por. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982, s. 11–16. Na temat wspólnoty parafialnej zob. A. van Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1977; jak też cały zeszyt „Diakonia” 3 (1989).

³⁷ Por. A. Kalbarczyk, *Wspólnota jako pastoralna zasada posługi Kościoła*, w: A. Draguła (red.), *Kościół – Communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, Szczecin 2009, s. 22.

³⁸ G. Schneider, *Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Sozial Aspekt für eine menschliche Kirche*, München 1982, s. 219; por. J. Bommer, *Gemeinde auf dem Weg Jesu. Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde*, München 1988, s. 46–56; H. Ritt, *Gemeindemodelle im Neuen Testament*, „Gottes Volk” 1 (1990), s. 118–126.

żywołność wspólnoty. Obie rzeczywistości (Chrystus i człowiek) należą więc do najważniejszych czynników wspólnototwórczych³⁹.

3.3. Słowo i sakramenty w nowej ewangelizacji

W posoborowych dokumentach Kościoła, a także w refleksji teologicznej po Soborze Watykańskim II najczęściej podkreśla się wspólnototwórczą rolę słowa i sakramentów. Paweł VI przypomina, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (Rz 10,14). To prawo, niegdyś wydane przez Pawła, również w dzisiejszych czasach zachowało całą swoją siłę i moc” (EN 42). Centrum ewangelizowania stanowi kerygmat „Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego. Może to świadczenie o Bogu dla wielu będzie dotyczyło Boga nieznanego, którego oni czczą, chociaż nie umieją Go nazwać, albo którego szukają sekretnym instynktem serca, po rozczarowaniu się marnością wszystkich bożków” (EN 26).

Słowo w treści swojej zawiera fundamentalne orędzie zbawcze o bezgranicznej miłości Boga. Benedykt XVI podkreśla, że właśnie miłość stanowi centrum przepowiadania ewangelicznego, a jej nowość stanowi biblijny obraz Boga i nierozzerwalnie z nim związany obraz człowieka (DCE 11)⁴⁰. Z tym orędziem właśnie przybywa na świat Jezus Chrystus, a w Jego misterium paschalnym zdecydowanie objawia się bezgraniczna miłość Boga ku człowiekowi. „Spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. J 19,37) – pisze papież – zawiera to, co było punktem wyjścia tej encykliki *Bóg jest miłością*. (...) Poczynając od tego spojrzenia chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości” (DCE 12).

Rozwijając tę myśl, autor encykliki podkreśla też inną płaszczyznę ewangelizacji, a mianowicie sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię, dzięki której człowiek wiary staje się „jednym ciałem” z Chrystusem, którego przyjmuje, i z wszystkimi chrześcijanami. Ten eklezjotwórczy aspekt, na który zwracał uwagę już św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, wymaga rozpalenia w sobie miłości i uznania jej na nowo za zasadę życia (por. 1 Kor 13,1–13)⁴¹. W opracowanym

³⁹ A. Kalbarczyk, dz. cyt., s. 23.

⁴⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est...*

⁴¹ W wydaniu NT i Psalmów Paulistów, Częstochowa 2005, znajdujemy komentarz do Pawłowego hymnu o miłości: „Człowiek z natury jest zdolny do tego, aby kochać. Ponieważ ludzka mi-

po czterdziestu latach od zakończenia Vaticanum II *Katechizm Kościoła katolickiego* sakramenty zostały właśnie ukazane w aspekcie ewangelizacyjnym jako sakramenty wiary⁴². Mocno w nim zostało wyakcentowane, że Chrystus posłał swoich uczniów, by głosili Ewangelię „na odpuszczenia grzechów”. Niestety – jak przypomina P. Tomasik – ze strony liturgistów formułowane są następujące zarzuty w odniesieniu do współczesnej katechezy: praktyka katechetyczna nie docenia wymagań katechezy liturgicznej, katecheza bardziej zajmuje się wymiarem antropologicznym i doświadczeniem niż celebracją i kultem chrześcijańskim, a często liturgię w przekazie katechetycznym traktuje instrumentalnie, biorąc pod uwagę jedynie cele katechetyczne, bez respektowania celebracyjnej i symbolicznej natury liturgii⁴³. Z kolei na gruncie katechetycznym zwraca się uwagę na absolutyzowanie liturgii, uznawanie jej nie tylko za uprzywilejowane, ale jedyne i miejsce zbawczej obecności Chrystusa, nieuprawnione roszczenia liturgistów, żądających uznania liturgii za podstawową normę strukturalną oraz za pierwsze źródło ducha chrześcijańskiego⁴⁴.

Tymczasem przeżycie sakramentalnego spotkania z Chrystusem jest przygotowywane przez słowo i wiarę (KKK 1122). Liturgia staje się konstytutywnym elementem tradycji Kościoła i uprzywilejowanym miejscem katechezy mistagogicznej, wprowadzającej w misterium zbawcze (KKK 1075). Ten konstytutywny związek słowa i sakramentów stawia przed ewangelizatorami konieczność budzenia osobowego wymiaru wiary, dzięki czemu odniesienie człowieka do głoszonego słowa i do sakramentów będzie miało charakter komunii z Pierwszym Głosicielem i samym sprawcą łaski – z Chrystusem. Ewangelizacja winna właśnie prowadzić do osobowego spotkania z Chrystusem, przyłgnięcia do Niego i głębokiej z Nim zażyłości (CT 8). Przedstawione dziedzictwo chrześcijańskiej tradycji duchowej i kulturowej stanowi także bogactwo dróg, po których może podążać nowa ewangelizacja.

łość została zniekształcona przez grzech, Chrystus, zbawiając człowieka przywrócił mu pierwotną zdolność kochania. Każdy, kto łączy się z Chrystusem, jest zdolny kochać, nie tylko przyjaciół, ale również nieprzyjaciół” (przypis: Najdoskonalsza Droga – 1 Kor 13,1–13).

⁴² J. Charytański, *Katecheza sakramentalna w „Katechizmie Kościoła katolickiego”*. *Wskazania dla polskiej katechezy*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 6 (1995), s. 80–81.

⁴³ P. Tomasik, *Wiara – liturgia – katecheza*, w: A. Offmański (red.), *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i nauczaniu religii*, Szczecin 2010, s. 95.

⁴⁴ E. Alberich, dz. cyt., s. 263 n.

4. Dzieło nowej ewangelizacji w misji budzenia i ożywiania wiary

Wielu socjologów i pastoralistów, zwracając uwagę na niski dzisiaj procent młodzieży europejskiej deklarującej się jako ludzie głęboko wierzący lub wierzący, prognozują, że religijność kulturowa, ugruntowana masowym uczestnictwem w praktykach religijnych, może w najbliższych latach ulec zmianie⁴⁵, może zmniejszyć się wpływ środowiska na rzecz dominacji motywacji pozareligijnych, a wielu młodych ludzi podejmie autonomiczną decyzję niewiary. Dla wielu jednak wiara pozostaje nadal największą wartością⁴⁶.

4.1. Wiara darem łaski

Szczególnym darem Boga jest Jego Syn Jezus Chrystus, który jest Ikoną Ojca. Przyszedł do ludzi, by im ukazać oblicze Boga. Nikt tak jak On nie stanął w centrum wiary i życia ludzkości. H. Seweryniak, omawiając założenia i genezę *Katechizmu Kościoła katolickiego*, cytuje stwierdzenie sekretarza komisji redakcyjnej tego dokumentu Kościoła, obecnego kard. Ch. Schönborna: „w kręgu uczniów rabinów w centrum jest Tora – tu [w wierze katolickiej] zaś Jezus”⁴⁷. Właśnie wiara i jej wyznanie, że „osoba Jezusa z Nazaretu, urodzonego jako Żyd z córki Izraela w Betlejem, w czasach króla Heroda i cezara Augusta I, z zawodu cieśli, który umarł ukrzyżowany w Jerozolimie za czasów namiestnika Poncjusza Piłata, w czasie rządów cezara Tyberiusza, jest odwiecznym Synem Bożym, który stał się człowiekiem” (KKK 423), stanowi podstawę do współpracy człowieka z łaską objawienia się Boga Miłości. Życie Jezusa stanowi najpiękniejszą historię w dziejach ludzkości – obiecane od wieków wkroczenie Boga w dzieje ludzkości dokonuje się nie według wszechmocy władzy, lecz wszechmocy Miłości podnoszącej człowieka (por. KKK 515)⁴⁸.

Istotę wiary stanowi osobowe przyłgnięcie całego człowieka do Boga w wymiarze trynitarnym. Wiare w Jezusa Chrystusa umożliwia Duch Święty. Jest

⁴⁵ J. Mariański, *Między sekularyzacją a ewangelizacją*, s. 187.

⁴⁶ Por. A. Potocki, dz. cyt., s. 164–173; K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010, s. 139–142; J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008, s. 200–201.

⁴⁷ H. Seweryniak, *Współczesne kwestie chrystologiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: T. Panuś (red.), *W co Kościół wierzy i z czego żyje. W 10. rocznicę opublikowania Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kraków – Łagiewniki 28 października 2003 r., Kraków 2004, s. 61.

⁴⁸ Tamże, s. 74.

ona – jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – „nadprzyrodzonym darem Bożym. Aby wierzyć, człowiek potrzebuje wewnętrznych pomocy Ducha Świętego” (KKK 179), ale jest równocześnie aktem autentycznie ludzkim, czyli racjonalnym, wolnym i angażującym wewnętrznie każdego wierzącego. Nowa ewangelizacja winna się więc skupić na wspieraniu wychowanków w podejmowaniu decyzji opowiedzenia się za Chrystusem. Opierając się na słowie samego Boga, człowiek zyskuje pewność wiary, która nie rodzi się z motywów i argumentów rozumowych, lecz z wolnej decyzji człowieka opowiedzenia się za Bogiem ze względu na Chrystusa.

4.2. Wiara odpowiedzią na słowo objawiającego się Boga

W soborowej *Konstytucji o objawieniu Bożym* znaleźć można wielokrotnie stosowane określenie, że Bóg objawia się poprzez słowa i czyny, objawia w nich swoją miłość, swój plan zbawczy wobec ludzkości i zaprasza człowieka do współpracy w jego realizacji w każdym czasie i miejscu⁴⁹. Odpowiedzią na poznane objawienie się Boga jest wiara wynikająca ze współpracy człowieka z łaską, która jest darem Boga⁵⁰. Dzięki łasce Bożej zostaje zapoczątkowana droga ludzkiego usprawiedliwienia, czyli zapoczątkowanie drogi wiary i pragnienia zbawienia. W świetle aktu wiary ujawnia się człowiekowi jego słabość i grzeszność, ale równocześnie rodzi się nadzieja na przebaczenie i miłość do Tego, dzięki któremu to przebaczenie zostało wysłuchane.

W objawieniu słowa Bożego zawarte też jest powołanie – osobowe wezwanie skierowane do każdego, który to słowo przyjmie. Wsparte jest ono także obietnicą i zarazem osądem postawy wierzącego: „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony” (Mk 16,16). Jan Paweł II, chcąc ukazać zręby antropologii chrześcijańskiej, stwierdza, że „życie, którym Bóg obdarza człowieka, jest czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu: »bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności«”(EV 34)⁵¹. Przeznaczenie człowieka do życia wiecznego nie jest jedynie skutkiem Bożego dzieła

⁴⁹ Por. W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o tradycji świętej*, w: K. Wojtyła (red.), *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym objawieniu*, Kraków 1968, s. 45–68.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Znaczenie Konstytucji „Dei Verbum”*, w: tenże (red.), *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym objawieniu*, Kraków 1968, s. 10.

⁵¹ Joannes Paulus II, *Litterae Encyclicae „Evangelium vitae” de vitae humanae inviolabili bono*, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), 401–522, tłum. pol. – Wrocław 1995 (skrót: EV).

stworzenia, ale wynika także z przeznaczenia go do oglądania Boga i zjednoczenia z Nim. Spełnienie się tej obietnicy może zapewnić człowiekowi jedynie Bóg w Jezusie Chrystusie⁵². On jest bowiem Gwarantem spełnienia się nadziei poprzez paschalne dzieło zbawcze, które u kresu dziejów „ożywi wszystko i wszystkich w niebieskiej Jerozolimie” (RMiss 38).

Wiara w ostateczne przeznaczenie człowieka do życia wiecznego z Bogiem nie stoi w sprzeczności z wolnością i nie pozbawia wartości jego doczesnego życia. Owszem, ogarnia je, ubogaca i prowadzi ku ostatecznemu przeznaczeniu, zagwarantowanemu przez Jezusa Chrystusa, który zapowiedział: „Ja jestem zmarłych wstaniem i życiem. (...) Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11,25–26)⁵³. Tak rozumiana wiara na pierwszym miejscu stawia osobę wierzącego. W szkole Jezusowej ewangelizacji ma ona charakter pośredniczący. Jak to określa A. Binz: „Katecheta swoją obecnością powinien ułatwić (*sic!*) katechizowanemu usłyszenie, odkrycie i zrozumienie słowa Bożego oraz danie na nie odpowiedź wiary”⁵⁴. Jest to działalność *par excellence* ewangelizacyjna.

Bardzo często w kształtowaniu wiary, zwłaszcza w szkolnym nauczaniu religii, podejmowane są liczne zabiegi związane z aktywizacją uczestników zajęć. Od nauczycieli, także religii, wymaga się zwrócenia uwagi przede wszystkim na dydaktykę, a przecież w budzeniu i ugruntowywaniu wiary skupić by się należało przede wszystkim na tym, co adresaci katechezy uczynią z poznanym orędziem Boga. Dlatego możemy mówić, że do istoty posługi ewangelizacyjnej należy podtrzymywanie wiary i towarzyszenie jej wzrostowi⁵⁵, a nie tylko nabycie pewnych sprawności.

4.3. Wiara autonomiczną i osobową odpowiedzią na wyzwania współczesności

Napięcie między współczesnością a wiarą ma jeszcze inny wymiar o charakterze metodologicznym: „Wiara jest zawsze owocem spotkania niewypowiedzianej łaski Boga i tajemnicy wolności człowieka (...). Czy zatem możliwe jest w jakiś sposób zaplanować z zewnątrz proces wewnętrzny i tajemnicę działania

⁵² Por. Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Rzym, 31 marca 1985, s. 119 (skrót: LdM).

⁵³ Por. EV, 38.

⁵⁴ A. Binz, *Katecheta: misja, zawód czy powołanie*, w: Z. Marek (red.), *W służbie człowiekowi*, Kraków 1991, s. 101.

⁵⁵ Tamże.

łaski w sercu człowieka?”⁵⁶. Teoretycy katechezy, mówiąc o wierności Bogu i człowiekowi, podkreślają, że Słowo Boże pozostaje niezmiennie, ale człowiek, do którego jest ono skierowane, znajduje się w sytuacji jemu tylko właściwej. Przy odpowiedzi wiary należy właśnie wziąć pod uwagę tę sytuację, gdyż trzeba ją zinterpretować nauką ewangeliczną⁵⁷. Patrzenie i ocenianie rzeczywistości otaczającej człowieka oczyma wiary staje się celem katechezy prowadzącej do wiary i do jej dojrzałości. „Ewangelia dzisiaj jest bardziej niż podczas pierwszego przepowiadania w całkowitym kontraście, niekiedy nawet w całkowitej sprzeczności z tym, co człowiek dzisiaj przeżywa – stwierdza kard. Ch. Schönborn. – Z drugiej zaś strony otwiera to, idąc także naszym czasem pod prąd, owe horyzonty, wprowadza w nowy świat, a więc do nowych doświadczeń powodowanych nowymi rzeczywistościami, które wiara przynosi”⁵⁸. Ewangelizacja mająca budzić dynamizm wiary nie może stępić swego ostrza czy wygładzać radykalizmu Bożych słów, które są „ostrzejsze nad wszelki miecz” (Hbr 4,12). Musi stać się znakiem sprzeciwu.

4.4. Wiara zawierzeniem miłującemu Bogu

Kiedy bierzemy do ręki słowniki języka hebrajskiego, znajdujemy w nim jako odpowiednik polskiego czasownika „wierzyć” aramajskie *he'emin*. Ma on o wiele szerszy zakres treściowy niż polski termin; oznacza bowiem: „czuć się bezpiecznym, zaufać, pozwolić się drugiemu nieść, opierać się na...”⁵⁹ A zatem za E. Alberichem możemy stwierdzić: „wierzyć na płaszczyźnie duchowej znaczy: złożyć swoją ufność w kimś”⁵⁹. Nie chodzi w tym wypadku o emocjonalne tylko zaufanie oparte na aktach akceptacji i przekonania, lecz o ukształtowanie fundamentalnej postawy stanowiącej ukierunkowanie na całe życie, tak jak to było w wypadku Abrahama, apostołów Jezusa czy w życiu tylu świadków wiary na przestrzeni wieków. „Aby żyć, wzrastać i wytrwać w wierze aż do końca – czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – musimy karmić ją słowem Bożym oraz prosić Pana, aby przymnażał nam wiary; powinna ona działać przez

⁵⁶ E. Alberich, dz. cyt., s. 126.

⁵⁷ A. Exeler, *Katechese, Ankündigung einer Botschaft – Interpretation von Erfahrungen*, „Christlich-pädagogische Blätter” 83 (1970), s. 241.

⁵⁸ C. Schönborn, *Idee przewodnie Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: T. Panuś (red.), *W co Kościół wierzy i z czego żyje. W 10. rocznicę opublikowania Katechizmu Kościoła katolickiego, Kraków – Łagiewniki 28 października 2003 r.*, Kraków 2004, s. 34.

⁵⁹ E. Alberich, dz. cyt., s. 129.

miłość, być podtrzymywana przez nadzieję i zakorzeniona w wierze Kościoła” (KKK 162). Wiara poprzez dialog z rzeczywistością jest w ciągłym rozwoju, a nie w statycznej „systemowości”, ożywiona zaś miłością domaga się od chrześcijanina pełnej otwartości⁶⁰.

4.5. Życie wiarą dojrzałą

Dojrzała wiara jest owocem procesu integracji rozwoju duchowego, poznawczego, emocjonalnego i działaniowego. Każda z tych płaszczyzn wiary musi – jak przypomina R. Murawski – rozwijać się harmonijnie⁶¹. Rozwój ten musi mieć charakter stabilny i zarazem wynikający z autonomicznej decyzji człowieka wierzącego. Nie wyklucza to refleksji nad treścią przekazanego przez Boga orędzia zbawczego. Zawiera ono bowiem apel skierowany do całego człowieka, do wszystkich jego usprawnień. Brak ukształtowania wiary intelektualnie pogłębianej często prowadzi do fideizmu czy wiary infantylnej, czego skutkiem może być ucieczka od dialogu ze współczesnym światem, żyjącym często innymi wartościami i kierującym się innymi normami, a przecież nadal jest on środowiskiem, w którym człowiek żyje i ma się w nim rozwijać, od wewnątrz je przemieniając.

W sytuacji pluralizmu przyszło żyć i działać Ojcom Kościoła na początku życia Kościoła⁶². Oni potrafili dać odpowiedź na rodzące się pytania otaczającego ich świata hellenistycznego czy rzymskiego. Podobnie współczesny wierzący winien umieć znaleźć w dzisiejszych czasach panoszącego się postmodernizmu drogę do podejmowania właściwych decyzji i rozwiązywania problemów niesionych przez otaczającą go rzeczywistość w duchu wiary. Brak krytycznego, opartego na hierarchii prawd jako kryterium rozróżnienia spraw istotnych od przygodnych,

⁶⁰ Por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 260: analizując współczesną teologię kręgu języka niemieckiego stara się ukazać dynamikę przekształcania się wiary w prawdziwe „collquium salutis”, nadające perspektywę eschatologiczną rzeczywistości przyrodzonej. Rozwinął to nieco później Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* (skrót: EiE) pisząc, że Jezus Chrystus jest jedynym prawdziwym źródłem nadziei; Benedykt XVI zaś w Encyklice *Spees salvi*, Watykan 30.11.2007 (skrót: SS), rozwija tę myśl, która u pierwszych chrześcijan utożsamiała wiarę z nadzieją dającą nową perspektywę oceny rzeczywistości (n. 2–3).

⁶¹ R. Murawski, *Rozwój religijny*, w: R. Murawski (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, s. 75.

⁶² Por. T. Czapiga, *Święty Grzegorz z Nyssy wobec pluralizmu swojej epoki według „Logos katechetikos ho megas”*, w: A. Offmański (red.), *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*, Szczecin 2004, s. 103–110.

personalnych od przedmiotowych zawiera w sobie niebezpieczeństwo fundamentalizmu, nietolerancji czy też niezdolność przystosowania egzystencjalnego⁶³.

Psychologowie religii i pedagodzy podkreślają, że proces dojrzewania wiary przechodzi pewne stadia: od wiary intuicyjno-projekcyjnej, poprzez mityczno-konkretną, syntetyczno-konwencjonalną, aż po indywidualno-refleksyjną⁶⁴. W niektórych wypadkach dochodzi do wiary jednoczącej, a w sytuacjach heroizmu nawet do uniwersalizującej – jej konsekwencją będzie „głębokie zjednoczenie z Bogiem, które odnawia fundamentalnie tożsamość osoby, jak i wiedza oraz wartości”⁶⁵. Ewangelizacja i katecheza, jeśli mają doprowadzić wychowanka do takiej wiary, by umiał odpowiedzieć na wyzwania współczesności, muszą powodować rozwój wiary przynajmniej do stadium syntetyczno-konwencjonalnego. Wówczas dopiero poczuje on potrzebę samodzielnego opowiedzenia się za Chrystusem, niezależnie do sądów i opinii innych, wówczas też można odnaleźć w Chrystusie sens swojego życia. Postawa dojrzałej wiary odznacza się względną stabilnością i integracją z całą osobowością prowadzącą do interioryzacji. E. Alberich, poszukując modelu chrześcijanina na dzisiejsze czasy (nowej duchowości), podkreśla wagę osobistego wyboru, a nie wiary wynikającej tylko z socjologicznej przynależności. Dlatego chętniej mówi o konieczności głębokiego wtajemniczenia w wiarę niż o wychowaniu wiary⁶⁶, a to powinno dokonać się w procesie nowej ewangelizacji.

Nowość posługi ewangelizacyjnej nie dotyczy zawartości orędzia zbawczego, które jest nienaruszalne i nie podlega zmianom, a przez publikację *Katechizmu Kościoła katolickiego* i *Kompendium KKK* zostało światu przypomniane. *Novum* zasadza się na nowej gorliwości, nowym sposobie głoszenia Dobrej Nowiny i na nowych środkach wyrazu⁶⁷. W encyklice *Lumen fidei* papież Franciszek ukazuje różne przestrzenie współczesnego świata, na które wiara, oświecając relacje międzyludzkie, prowadzi do ich doskonalenia. „Gdy zanika wiara, pojawia się ryzyko, że zanikną również fundamenty życia (...). Jeżeli usuniemy wiarę w Boga

⁶³ E. Alberich, dz. cyt., s. 141.

⁶⁴ Tamże, s. 137–138: powołuje się na teorię J.W. Fowlera, choć zaznacza istnienie też innych koncepcji psychogenetycznych, jak na przykład F. Osera czy A. Buchera.

⁶⁵ Tamże, s. 138–139.

⁶⁶ Tamże, s. 146–153.

⁶⁷ *Neue Evangelisierung. Forderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 12–28 Oktober 1992*, w: *Stimmen der Weltkirche 34*, Bonn 1993, s. 63–66.

z naszych miast, osłabnie zaufanie między nami, będziemy razem tylko ze strachu i zagrożona będzie stabilność” (LF 55).

5. Katecheta służy nowej ewangelizacji skierowanej ku współczesnej młodzieży

Młodzi potrzebują dziś serdecznych, życzliwych kontaktów. Badania socjologiczne wykazują, że prawie 50% rodzin boryka się z różnymi konfliktami i dysfunkcjami. Podobnie przedstawia się sytuacja w większości szkół: relacje uczeń–nauczyciel są chłodne. Z tych względów życzliwość i serdeczność otwiera serca młodzieży i rodzi uznanie autorytetów według zasady kardynała J. Newmana: „Serce przemawia do serca”⁶⁸. W przedziwnym wywiadzie Jana Pawła II znajdujemy wyznanie: „[młodzież] szuka konkretnego projektu, wedle którego to swoje życie ma zacząć budować. I to właśnie jest najistotniejszy rys młodości. Każdy wychowawca, począwszy od rodziców, a także każdy duszpasterz musi poznać ten rys i musi go umieć identyfikować w stosunku do każdego chłopca czy dziewczyny, i powiem jeszcze więcej: musi umiłować to, co jest istotne dla młodości”⁶⁹. Kluczem więc do zrozumienia i nawiązania bliskiej relacji z młodzieżą jest serce.

Mając to na uwadze, katecheta musi być świadomy, że nie wszyscy przychodzący na katechezę są w jednakowym stopniu zainteresowani kwestiami wiary wyjaśnianymi na lekcjach. Niekiedy pojawiają się uczniowie ochrzczeni, ale niewierzący i to wymaga nowych umiejętności katechety, aby uczestników pobudzić do myślenia i pokazać, że można inaczej myśleć i działać, niż to sobie wyobrażają. Taka lekcja religii, będąca zarazem ewangelizacją i katechizacją, nie zakończy się wraz z dzwonkiem, pod warunkiem że katecheta będzie miał czas, serce i całego siebie do dyspozycji uczniów także po zakończeniu lekcji⁷⁰. W tym procesie ewangelizacji mogą katechecie pomagać ci uczniowie, którzy już poznali i przyjęli Chrystusa. W tym kontekście zrozumiałe jest wezwanie, by katecheza prowadziła także do spotkań pozalekcyjnych i do powstania grup apostołsko-mo-dlitewnych.

⁶⁸ Cyt. za: K. Pawlina, *Polska młodzież przelomu wieków*, Warszawa 1998, s. 189.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 101.

⁷⁰ Por. tamże, s. 190.

Równie ważne w dzisiejszych czasach jest, aby katecheta nie czekał, aż młodzi do niego przyjdą, ale sam wychodził ku nim, poszukiwał ich – jak Chrystus zagubionej owcy. Tego rodzaju wyjście do młodych domaga się nowych sposobów nawiązywania kontaktów. Nie chodzi jednak o to, by katecheta przyjmował styl bycia młodych – tego oni sami nie chcą. Dotyczy to zwłaszcza młodzieży trudnej, żyjącej na marginesie życia społecznego. Takie wyjście do młodych rodzi potrzebę nowych katechetów i nowych form katechizowania. Do nich należy między innymi stwarzanie wychowankom możliwości zdobywania doświadczenia religijnego. Młody człowiek we współczesnej cywilizacji uznaje za swoje tylko to, czego sam doświadczył, co przeżył, co stało się jego udziałem.

Towarzystwo młodzieży ma dwa wymiary: zewnętrzny – polegający na wędrowaniu z młodym przez życie, i wewnętrzny, który jest prowadzeniem wychowanka w głąb jego samego w celu odkrycia w sobie obecnego Stworzyciela, Zbawiciela i Przyjaciela. Takie towarzystwo domaga się zwrócenia uwagi na indywidualne podchodzenie do uczniów, czego oni tak bardzo potrzebują⁷¹.

Ważnym zadaniem katechezy jest wtajemniczenie młodych w życie Kościoła, to znaczy ukazanie integralnego jego obrazu, tajemnicy Kościoła, pomoc w odnalezieniu przez nich swego miejsca w Kościele i obudzenie poczucia odpowiedzialności za misję zleconą Kościołowi przez Chrystusa. Ekspozowana niekiedy zewnętrzna struktura Kościoła budzi często sprzeciw młodych i przesłania to, co stanowi o jego istocie. Wraz ze strukturami widzialnymi Kościół ma swoją strukturę duchową, na którą składa się osobista więź z Bogiem w wierze i miłości. Wiąż ta urzeczywistnia się we wspólnocie z innymi ludźmi. Wprowadzenie młodych do życia w tej wspólnocie daje im szansę na identyfikację z Kościołem.

Czynnikiem wielkiej wagi, warunkującym owocność przepowiadania orędzia zbawienia i uaktywnienia młodzieży w życiu Kościoła, jest znajomość problemów dzisiejszej młodzieży. Chodzi o to, by pomóc jej w rozwiązywaniu problemów w łączności z Jezusem Chrystusem. Katecheta może wówczas prowadzić uczniów do coraz głębszej z Nim przyjaźni, dzięki czemu codzienne ich życie będzie stawało się bardziej chrześcijańskie.

Mówiąc o nowej ewangelizacji, należy pamiętać, że sposób przepowiadania nie może mieć charakteru autorytatywnego. Wszelkie nakazy, zakazy, moralizowanie raczej tworzą blokady w umysłach i sercach niż pomagają w dokonywaniu właściwych wyborów. Młodzież oczekuje rozmowy o jej problemach,

⁷¹ Por. tamże, s. 191–196.

a nie moralizatorskich pouczeń. Chodzi więc o to, aby jak najczęściej pochylać się z cierpliwością nad problemami młodego człowieka, słuchać go, usiłować zrozumieć i prostować nierzadko kręte ścieżki jego życia. Katecheza winna prowadzić do poznania Chrystusa i Jego miłości, z której będą wypływać dobre czyny w codziennym życiu. Przykład takiego przepowiadania daje święty Paweł w Liście do Rzymian, w którym aż do dwunastego rozdziału ukazuje odbiorcom, co Bóg uczynił dla ludzi, a po uświadomieniu miłości i dobroci Boga wskazuje, jak należy z Nim współpracować. Z zachwytu Bogiem rodzi się postępowanie godne człowieka jako akt wdzięczności.

Ponadto młodzież potrzebuje znaków kierujących na właściwą drogę. Do niedawna wskazaniemi wychowawczymi były pouczenia, rady rodziców, nauczycieli czy katechetów. Obecnie młodzi ludzie nie chcą być prowadzeni za rękę. Cenią sobie wolność i dlatego często nauczanie Kościoła, wskazania moralne traktują jako ograniczenie ich wolności. Akceptują natomiast to, czego sami doświadczą i rozumieją. Dlatego tak ważne jest autentyczne świadectwo życia. „W trakcie dyskusji członków Papieskiej Rady Kultury wielokrotnie przewijał się postulat, by mówienia o Bogu dziś nie sprowadzać do poziomu komunikacji słownej. W natłoku słów i obrazów istnieje potrzeba świadectwa życia opartego na zasadach wiary chrześcijańskiej. Potrafi ono fascynować i wprowadzać w świat wartości, ku którym nie prowadzą same słowa”⁷². I szczególnie w tym realizuje się nowa ewangelizacja.

Zakończenie

Określając wiarę jako światło, papież Franciszek ukazuje ją w różnych wymiarach, zwłaszcza „jako światło dla życia w społeczeństwie” (LF 54–55). Wyjaśnia, że oświeca ona wielorakie płaszczyzny życia i ukazuje twórczy wymiar każdej nowej chwili historii. Dlatego kończąc encyklikę, zwraca się z apelem: „Niech to światło wiary wzrasta w nas coraz bardziej, aż nadejdzie ten dzień bez zmierzchu, którym jest sam Chrystus” (LF 60).

⁷² J. Życiński, *Na zachód od niewoli*, Poznań 1997, s. 29.

Literatura

- Alberich E., *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003.
- Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000.
- von Balthasar H.U., *Einfaltungen*, München 1969.
- von Balthasar H.U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1965.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej, Rzym 25 grudnia 2005.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej, Rzym 30 listopada 2007.
- Betz O., *Christologische Probleme In der heutige Theologie*, „Theologische Beiträge” 12 (1981) 1.
- Binz A., *Katecheta: misja, zawód czy powołanie*, w: Z. Marek (red.), *W służbie człowiekowi*, Kraków 1991.
- Bogacki H., *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: H. Bogacki, S. Moysa (red.), *Kościół w świetle soboru*, Warszawa 1968.
- Bommer J., *Gemeinde auf dem Weg Jesu. Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde*, München 1988.
- Charytański J., *Katecheza sakramentalna w „Katechizmie Kościoła katolickiego”. Wskazania dla polskiej katechezy*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 6 (1995).
- Czapiga T., *Święty Grzegorz z Nyssy wobec pluralizmu swojej epoki według „Logos katechetikos ho megas”*, w: A. Offmański (red.), *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*, Szczecin 2004.
- Exeler A., *Katechese, Ankündigung einer Botschaft – Interpretation von Erfahrungen*, „Christlich-pedagogische Blätter” 83 (1970).
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* o wierze, 29 czerwca 2013.
- Garelli F., *Religione e Chiesa in Italia*, Bologna 1991.
- Gnutek W., *Drugi Sobór Watykański o tradycji świętej*, w: K. Wojtyła (red.), *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym objawieniu*, Kraków 1968.
- Harnack A. von, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1977.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, 28 czerwca 2003.
- Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Rzym, 31 marca 1985.
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millenio adveniente*, Watykan, 10 listopada 1994.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jankowski A., *Znaki czasu w Piśmie Świętym*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970).

- Jarmoch E., *Religijność indywidualna Polaków*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000.
- Joannes Paulus II, *Adhortatio apostolica postsynodalis „Pastores dabo vobis”*, „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992).
- Joannes Paulus II, *Litterae Encyclicae „Evangelium vitae” de vitae humanae inviolabili bono*, „Acta Apostolicae Sedis” 87 (1995), tłum. pol. – Wrocław 1995.
- Kalbarczyk A., *Wspólnota jako pastoralna zasada posługi Kościoła*, w: A. Draguła (red.), *Kościół – Communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, Szczecin 2009.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- Kasper W., *Aufgaben der Christologie heute*, w: A. Schilson, W. Kasper (red.), *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974.
- Kaufmann F., *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.
- Korab K., *Wychowanie – fundamentalnym zadaniem szkolnym*, w: D. Jackowiak, J. Szpet (red.), *Katecheza wobec zadań nowej szkoły*, Poznań 1999.
- Kowalczyk M., *Katecheza ewangelizacyjna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i współcześnie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 11 (2002) 13.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995.
- Lewek A., *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 2, Katowice 1995.
- Lohfink G., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982.
- Majewski M., *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986.
- Mariański J., *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008.
- Mariański J., *Między sekularyzacją a ewangelizacją*, Lublin 2003.
- Misiażek K., *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010.
- Murawski R., *Rozwój religijny*, w: R. Murawski (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989.
- Neue Evangelisierung. Forderung des Menschen. Christliche Kultur. Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 12–28 Oktober 1992*, w: *Stimmen der Weltkirche 34*, Bonn 1993.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Offmański A. (red.), *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*, Szczecin 2008.
- Pankowski K., *O sensie życia, wartościach życiowych, cnotach i występkach*, w: M. Falkowska (red.), *Wartości, praca, zakupy... O stylach życia Polaków*, Warszawa 1997.

- Pawlina K., *Polska młodzież przelomu wieków*, Warszawa 1998.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999.
- Piwowarski K., *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8 (1980).
- Potocki A., *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007.
- Ratzinger J., *Nowa ewangelizacja*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 1 (2001).
- Ritt H., *Gemeindemodelle im Neuen Testament*, „Gottes Volk” 1 (1990).
- Schillebeeckx E., *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
- Schneider G., *Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Sozial Aspekt für eine menschliche Kirche*, München 1982.
- Schönborn C., *Idee przewodnie „Katechizmu Kościoła katolickiego”*, w: T. Panuś (red.), *W co Kościół wierzy i z czego żyje. W 10. rocznicę opublikowania Katechizmu Kościoła katolickiego, Kraków – Łagiewniki 28 października 2003 r.*, Kraków 2004.
- Seweryniak H., *Współczesne kwestie chrystologiczne w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: T. Panuś (red.), *W co Kościół wierzy i z czego żyje. W 10. rocznicę opublikowania Katechizmu Kościoła katolickiego, Kraków – Łagiewniki 28 października 2003 r.*, Kraków 2004.
- Skorowski H., *Religia i tożsamość narodowa*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków w latach 1945–1999*, Warszawa 2000.
- Tomasik P., *Wiara – liturgia – katecheza*, w: A. Offmański (red.), *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i nauczaniu religii*, Szczecin 2010.
- Wimmer A., *Kirche und Pfarrgemeinde*, w: K. Tilmann (red.), *Das Kirchenverständnis in Katechese und Seelsorge*, Donauwörth 1966.
- Wojtyła K., *Między ewangelizacją i katechizacją*, „Seminare” (1979).
- Wojtyła K., *Znaczenie Konstytucji „Dei Verbum”*, w: tenże (red.), *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Bożym objawieniu*, Kraków 1968.
- Zauner W., *Evangelisierung und Neu-Evangelisierung*, „Theologische-praktische Quartalschrift” 138 (1990) 1.
- Zulehner P.M., *Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis (Pastoraltheologie, t. II)*, Düsseldorf 1989.
- Życiński J., *Na zachód od niewoli*, Poznań 1997.

NOWA EWANGELIZACJA W SŁUŻBIE WIARY**Streszczenie**

Rok Wiary był szczególną okazją do refleksji także katechetycznej nad drogami, po których winna dzisiaj zdążać katecheza, by spełnić swój podstawowy obowiązek „czynienia świadków Ewangelii aż po krańce świata”. W sytuacji przemian kulturowo-społecznych konieczne wprost staje się zdynamiczowanie nowej ewangelizacji, opartej na kerygmacie eklezjalnym przepajającym całe życie chrześcijanina, który z wiary czerpać będzie moc apostołskiej posługi.

Słowa kluczowe: inkulturacja, katechizm, problemy współczesności, wiara

NEW EVANGELIZATION IN THE SERVICE OF FAITH**Summary**

Year of Faith was a special occasion for reflection on the catechetical ways that catechesis must try to fulfill its primary obligation “to deal with the witnesses of the Gospel to the ends of the world”. In the case of social – cultural changes it is necessary to activate new evangelization, based on the ecclesial Kerygma in Christian life to draw power from faith for apostolic ministry.

Keywords: inculturation, catechism, problems of the present, faith

Translated by Mirosława Landowska

WIARA JAKO PIERWSZORZĘDNY CEL KATECHEZY

Ks. Jan Szpet*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
Poznań

Wstęp

Ojciec Święty Jan Paweł II podczas audiencji poświęconej katechezie powiedział: „katecheza rodzi się z wiary i służy wierze. Dlatego właśnie winna ona towarzyszyć całemu życiu każdego chrześcijanina, stosownie do różnych etapów jego życiowej drogi, do różnych zadań i obowiązków, do wielorakich sytuacji, jakie się na tę drogę składają”¹. A podczas kolejnej dodał: „problem katechezy to problem wiary”².

1. Cel podstawowy elementem procesu edukacyjnego

Określenie celu katechezy należy do podstawowych czynności procesu edukacji. Wskazuje on na przyszły stan procesu kształtowania osobowości, do którego zmierza działanie katechetyczne. Bywa nieraz określany mianem

* Ks. prof. zw. dr hab. Jan Szpet, kapłan archidiecezji poznańskiej, wykładowca katechetyki, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, długoletni konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Autor serii podręczników do nauki religii dla uczniów i przewodników metodycznych dla nauczycieli. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 61-111 Poznań, ul. Wieżowa 2/4; e-mail: szpet@amu.edu.pl.

¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 19.

² Tamże, s. 23.

zadania. Można ten termin jednak odnieść jedynie do działania lub operacji, które katecheza winna zrealizować w perspektywie i jako element składowy celu, jego wymiar. Świadomość celu jest podstawowym warunkiem skutecznego działania.

Cel decyduje zarówno o doborze treści, wyborze skutecznej strategii działania, form oraz metod edukacyjnych, jak i zastosowanych środków dydaktycznych – uwzględnia adresatów oraz środowisko.

Celem każdego kształcenia jest wszechstronny rozwój intelektualny, wielostronnie powiązany z rozwojem emocjonalnym i wolicjonalnym; rozwój osobowości. Stąd teorie celów rozróżniają ich wymiar bardziej intelektualny, poznawczy oraz sprawnościowy, dotyczący działania³. Do zdolności poznawczych zalicza się zazwyczaj: myślenie, zdolność obserwacyjną, pamięć, uwagę, wyobraźnię. W bezpośrednim związku z rozwijaniem zdolności ogólnych pozostaje kształtowanie potrzeb, motywacji, zainteresowań i zamiłowań uczniów⁴, wdrożenie do samoedukacji. W działalności edukacyjnej szkoły cele stają przed nauczycielami – doprowadzenie uczniów do określonych stanów osobowości, oraz przed uczniami – jako przyszłe, pożądane stany ich osobowości.

Cel bywa definiowany w oparciu o kilka kryteriów. Edukacja szkolna wyróżnia triadę celów uczniowskich: wiadomości, umiejętności, postawę⁵. Naczelnym zadaniem nauczyciela jest kształtowanie umiejętności. Wymaga ono wielokrotnego i długotrwałego ćwiczenia pod kierownictwem nauczyciela. Wzrasta też waga pozytywnych postaw ucznia, jego identyfikowanie się z uznanym systemem wartości. Kształcenie kompetencyjne zakłada, że uczeń nie tylko wie, co należy czynić, ale potrafi wykonać i czyni to, bo nakazuje mu to postawa.

Cele należą do podstawowych składników każdego systemu dydaktyczno-wychowawczego. Są głęboko związane z doбором treści programu, decydują o wyborze metody, strategii, form nauczania i uczenia się oraz środków dydaktycznych. Świadomość ich jest podstawowym warunkiem skuteczności działania⁶.

³ G.R. Schmidt, *Die Lernziele*, w: E. Feifel (red.), *Handbuch der Religionspädagogik*, t. 2: *Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1974; G. Stachel, *Lernziele und Religionsunterricht*, w: H. Heinemann, G. Stachel, S. Vierzig, *Lernziele und Religionsunterricht*, Zurich–Einsiedeln–Köln 1970, s. 24–25; W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1996, s. 79–85.

⁴ W. Okoń, dz. cyt., s. 74.

⁵ Por. J. Szpet, *Planowanie dydaktyczne w nauczaniu religii*, w: J. Szpet, D. Jackowiak (red.), *Plany wynikowe w katechezie*, Poznań 2003.

⁶ J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 21.

2. Cel katechezy w perspektywie jej tożsamości

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów Soboru Watykańskiego II kreśli wobec nich zadanie: niech dopilnują, aby tak dzieciom i młodzieży, jak i starszym podawano pilnie naukę katechizmu, która zmierza do tego, aby u ludzi wiara oświecona nauką stawała się żywa, wyraźna i czynna (DB 14).

Ogólna instrukcja katechetyczna, umiejscawiając katechezę w posłudze słowa w Kościele, zawiera definicję: w ramach działalności duszpasterskiej katechezą trzeba nazwać tę formę działalności duszpasterskiej, która prowadzi zarówno wspólnotę, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze (DCG 21).

Synod Biskupów z 1977 roku w orędziu do Ludu Bożego stwierdził, że katecheza „polega na systematycznym i stopniowym nauczaniu wiary, połączonym z ciągłym procesem jej dojrzewania” (nr 1). Wskazał dwie podstawowe metody przekazu wiary: katechezę i katechumenat.

W Adhortacji apostołskiej o katechizacji w naszych czasach Jan Paweł II, nie widząc potrzeby podawania ścisłej i wyraźnej definicji katechezy (CT 18), umiejscawia ją w pastoralnej i misyjnej działalności Kościoła jako etap ewangelizacji. Stwierdza jednak: katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego (CT 18).

Jan Paweł II, rozpoczynając wspomniany cykl katechez poświęconych katechezie, określił ją jako systematyczną, to znaczy obejmującą podstawowy wykład prawd wiary i moralności chrześcijańskiej⁷.

Dyrektorium ogólne o katechizacji, wpisując katechezę w ramy posłannictwa Kościoła (DOK 63), umiejscawia ją jako podstawowy element chrześcijańskiego wtajemniczenia, istotny moment procesu ewangelizacji, ściśle złączony z sakramentami wtajemniczenia, szczególnie z chrztem, „sakramentem wiary” (DOK 66); mówi o niej: okres, w którym kształtuje się nawrócenie do Jezusa Chrystusa (DOK 63), funkcja, która „daje podstawy pod budowę wiary” (DOK 64), zawsze uporządkowane i systematyczne wprowadzenie w Objawienie (DOK 66), organiczna i systematyczna formacja wiary (DOK 67). Ta formacja organiczna jest pogłębieniem całego życia chrześcijańskiego, „integralnym wtajemni-

⁷ J. Szpet, *Planowanie dydaktyczne...*, s. 11.

czeniu chrześcijańskim”, które pomaga w autentycznym pójściu za Chrystusem, skoncentrowanym na Jego Osobie. Chodzi więc o wychowanie do poznania i do życia wiarą w taki sposób, by cały człowiek, w swoich najgłębszych doświadczeniach, czuł się ożywiany przez słowo Boże. Będzie się w ten sposób pomagać uczniowi Chrystusa w przekształceniu starego człowieka, w podjęciu zobowiązań chrzcielnych i w wyznawaniu wiary wychodzącej z serca (DOK 67). Dokument wskazuje też wielorakie formy katechezy w procesie wychowania wiary.

Ta różnorodność terminów w określeniu tożsamości katechezy zawiera jeden wspólny termin: wiara. Widoczne jest to także w określeniu celu katechezy.

Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach mówi: „specyficznym jednak celem katechezy, do którego winna ona zmierzać, jest rozwinięcie z pomocą Bożą wiary dotąd początkowej, doprowadzenie jej do pełni i codzienne zasilanie życia chrześcijańskiego wiernych każdego wieku. Chodzi oczywiście o to, aby czy to na płaszczyźnie poznania, czy w praktyce wzrastało ziarno wiary, dane przez Ducha Świętego wraz z pierwszym przekazem Ewangelii i w sposób skuteczny udzielone przez chrzest. Katecheza dąży więc do tego, aby pogłębiać rozumienie Tajemnicy Chrystusa w świetle Słowa, aż cały człowiek będzie nasycony Jego światłem. Przemieniony przez działanie łaski w nowe stworzenie, chrześcijanin zaczyna naśladować Chrystusa i z dnia na dzień uczy się w Kościele coraz lepiej myśleć jak On, oceniać jak On, postępować zgodnie z Jego przykazaniami i ufać, tak jak On nas do tego wzywa” (CT 20).

Natomiast *Dyrektorium ogólne o katechizacji* definiuje: „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębszej z Nim zażyłości” (DOK 80)⁸. „Komunia z Jezusem Chrystusem, na mocy swojej dynamiki, kieruje ucznia do zjednoczenia się z tym wszystkim, z czym głęboko był zjednoczony sam Jezus Chrystus: z Bogiem, Jego Ojcem, który posłał Go na świat, i z Duchem Świętym, który kierował Nim w Jego posłaniu; z Kościołem, Jego Ciałem, za które się wydał, i z ludźmi, Jego braćmi, których los zechciał podzielić. Cel katechezy wyraża się w wyznaniu wiary w jednego Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego” (DOK 81). Katecheza jest tą szczególną formą posługi słowa, która doprowadza do dojrzałości nawrócenie początkowe, aż do uczynienia z niego żywego, bezpośredniego i czynnego wyznania wiary: „Katecheza ma swój początek w wyznaniu wiary i prowadzi do wyznania wiary” (DOK 82).

⁸ Katechezę w służbie spotkania z Bogiem w Chrystusie przyjmował już F. Blachnicki. Zob. F. Blachnicki, *Kerygmatyczna odnowa katechezy*, Warszawa 2005, s. 155.

Wprowadzone rozróżnienie nie jest jedynie terminologiczne, ale niesie konsekwencje życiowe. Nie chodzi tylko o spotkanie, ale spotkanie, które prowadzi do usłyszenia, akceptacji, przyjęcia i głębokiego osobowego zjednoczenia niosącego konsekwencje życiowe w postaci nawrócenia, zaangażowania i świadectwa. Podstawą jest „poznanie osoby, tajemnicy Jezusa, któremu się powierzył, poznał mianowicie Jego »tajemnicę«, Królestwo Boże, które On zapowiada, wymagania i obietnice zawarte w Jego ewangelicznym orędziu, drogi, jakie wyznaczył dla wszystkich tych, którzy zechcą pójść za Nim. Chrzt – sakrament, przez który »upodobniamy się do Chrystusa«” (DOK 81).

Mimo różnorodności sformułowań zawsze w centrum katecheza stawia wiarę jako fundamentalną postawę egzystencjalną człowieka. Widziana jest ona w perspektywie dynamicznego rozwoju ku dojrzałości. Dzięki temu zostaje przekroczony aspekt wyłącznie poznawczy, intelektualny. Sprzyjało temu niejednokrotnie akcentowanie w praktycznym działaniu, uczenie zmierzające do znajomości doktryny chrześcijańskiej, obecne od czasów reformacji jednostronne podkreślanie aspektu materialnego wiary. Jednak już odnowa kerygmatyczna zwracała uwagę na akt wiary, w którym osoba odpowiada na apel Boży⁹.

Określenie celu katechezy wymaga sprecyzowania pojęcia modelu człowieka wierzącego. O ile w przeszłości lansowano „dobrego człowieka” lub „wierzącego praktykującego”, to współcześnie uwaga zdaje się być zwrócona na formację autentycznych i przekonanych wierzących¹⁰, budowanie wspólnoty chrześcijańskiej, eklezjalnej. Wchodzą tu w grę osobiste decyzje i zaangażowanie się całego człowieka od nawrócenia, poznania, wtajemniczenia, po dojrzałość wiary w życiu i zrównoważoną osobowość ludzką. Chodzi o wiarę jako życie z Chrystusem i w Chrystusie, realizację Jego prawdy w życiu indywidualnym i społecznym¹¹. Katecheza będzie wówczas duchowym wydarzeniem egzystencjalnym między objawiającym się Bogiem a człowiekiem.

Tak nakreślony cel wymaga konkretnych działań umożliwiających jego realizację¹². *Dyrektorium ogólne o katechizacji* precyzuje je jako zadania, wymieniając: rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formację moralną,

⁹ M. Finke, *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmatycznej)*, w: M. Finke (red.), *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 564.

¹⁰ E. Alberich, *Cele katechezy*, w: J. Gevaert (red.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007, s. 129.

¹¹ Tamże.

¹² Szeroko omawia je: J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992.

nauczanie modlitwy, wychowanie do życia wspólnotowego i wprowadzenie do misji (DOK 85–86).

Zadanie rozwijania wiary winno „prowadzić do »stopniowego uchwycenia (zrozumienia) całej prawdy o planie Bożym«, wprowadzając uczniów Jezusa Chrystusa do poznania Tradycji i Pisma Świętego, które jest »wzniosłym poznaniem Jezusa Chrystusa« (Flp 3,8)” (DOK 85). Katecheza nie ogranicza się jedynie do sfery intelektualnej, ale „pogłębienie w poznaniu wiary oświeca po chrześcijańsku życie ludzkie, umacnia życie wiary oraz uzdalnia do uzasadnienia jej w świecie. *Przekazanie Symbolu wiary*, streszczenia Pisma Świętego i wiary Kościoła wyraża realizację tego zadania” (DOK 85). Ważne jest ukazywanie doświadczenia nowej egzystencji, stąd istotne jest działanie o charakterze chrześcijańskiego wtajemniczenia dokonujące się poprzez trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię (KKK 1275).

Wychowanie liturgiczne „oprócz ukazywania znaczenia liturgii i sakramentów powinno wychowywać uczniów Jezusa Chrystusa »do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, odmawiania modlitw z ufnością, do ducha wspólnoty, właściwego zrozumienia symboliki«, ponieważ wszystko to jest konieczne do prawdziwego życia liturgicznego” (DOK 85). Zmierza to do podkreślenia aktualności dokonywanego przez Jezusa dzieła zbawienia. „*Ekonomia zbawienia* ma charakter historyczny, ponieważ realizuje się w czasie: »rozpoczęła się... w przeszłości, realizowała się i osiągnęła swój szczyt w Chrystusie, obecnie zaś ujawnia swą moc i oczekuje *dopełnienia w historii*«” (DOK 107). „Kościół, przekazując dzisiaj orędzie chrześcijańskie na podstawie swojej żywej świadomości tego orędzia, stale »upamiętnia« wydarzenia zbawcze przeszłości, opowiadając je. Interpretuje w ich świetle aktualne wydarzenia historii ludzkiej, w których Duch Święty odnawia oblicze ziemi, i trwa w pełnym wiary oczekiwaniu na przyjście Pana” (DOK 107). Ten historyczny charakter orędzia chrześcijańskiego zobowiązuje katechezę do troski o następujące aspekty: ukazanie historii zbawienia za pośrednictwem katechezy biblijnej pozwalającej poznać czyny i słowa, przez które Bóg objawił się ludzkości; wyjaśnianie Symbolu wiary i treści moralności chrześcijańskiej przez katechezę doktrynalną; umiejscowienie sakramentów w ramach historii zbawienia za pośrednictwem katechezy mistagogicznej; „czyny i słowa” Objawienia odsyłające do „tajemnicy w nich zawartej”. Katecheza będzie pomagać w dokonaniu przejścia od znaku do misterium (DOK 108).

Formacja moralna jest kształtowaniem zdolności upodobniania się do Jezusa Chrystusa w postawach zajmowanych w codziennym życiu. Dotyczy ona płasz-

czynny życia indywidualnego oraz społecznych odniesień do innych. Można ją określić jako kształtowanie sumienia człowieka.

Zadanie nauczania modlitwy winno umożliwić nawiązanie żywego i osobistego kontaktu z Bogiem, uzdalniać do przyjmowania postaw, które charakteryzowały Jezusa, jak: adoracja, uwielbienie, dziękczynienie, synowskie zaufanie, prośba, podziw dla Bożej chwały (DOK 85).

Wychowanie do życia wspólnotowego należy widzieć na dwóch płaszczyznach. Pierwsza to wtajemniczenie, wychowanie do takich postaw, jak prostota i pokora, troska o innych, zwłaszcza o tych, którzy się oddalili; napomnienie braterskie, wspólna modlitwa, wzajemne przebaczenie, miłość braterska. Druga to troska o wymiar ekumeniczny i zachęta do postaw braterskich w stosunku do innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Kształtowanie tej postawy wymaga jasnego przedstawienia całej doktryny Kościoła katolickiego z unikaniem wyrażen i sposobu wykładu, które mogą prowadzić do błędu; zapewnienia dobrej znajomości innych wyznań oraz wzbudzenia i ożywienia pragnienia doskonałej jedności (DOK 86).

Wprowadzenie do misji stawia jako zadanie otwarcie na dynamizm misyjny. Stąd zadaniem katechezy jest uzdolnienie uczniów do chrześcijańskiej obecności w społeczeństwie, życiu zawodowym, kulturowym i społecznym; przygotowanie do współdziałania w różnych zadaniach eklezyjalnych; wzbudzanie powołań kapłańskich, zakonnych, apostoelskich i misyjnych. Katecheza winna formować do dialogu międzyreligijnego, ale też niesienia pomocy w umiejętności pojednania oraz odróżnienia „głoszenia Chrystusa” od „dialogu międzyreligijnego” (DOK 86).

Cel i zadania katechezy należy widzieć w perspektywie funkcji, jakie ona pełni: nauczania, wychowania, wtajemniczenia (DOK 51) i ewangelizacji. Wskazane przez dokumenty Kościoła cele i zadania stanowią wyznaczniki dla programowania i praktycznego działania. Muszą więc być obecne w podstawie programowej, programie i podręcznikach.

3. Odnowione oblicze wiary

W rozważanym kontekście nowego zdefiniowania wymaga pojęcie wiary. Perspektywa historyczna pozwala dostrzec niejednokrotnie jednostronne podejście do niej, niewystarczające akcentowanie wszystkich aspektów lub brak organicznego i spójnego rozwoju wszystkich aspektów. Uzmysłowanie sobie tego jest

niezbędne wobec stwierdzenia Benedykta XVI z listu apostolskiego *Porta fidei*: „zdarza się dość często, że chrześcijanie bardziej troszczą się o konsekwencje społeczne, kulturowe i polityczne swego zaangażowania, myśląc nadal o wierze jako oczywistej przesłance życia wspólnego. W rzeczywistości założenie to nie jest już nie tylko tak oczywiste, ale często bywa wręcz negowane. Podczas gdy w przeszłości można było rozpoznać jednorodną tkankę kulturową, powszechnie akceptowaną w swym odniesieniu do treści wiary i inspirowanych nią wartości, to obecnie wydaje się, że w znacznej części społeczeństwa już tak nie jest z powodu głębokiego kryzysu wiary, który dotknął wielu ludzi” (PF 2).

Poszukiwanie tożsamości katechezy i wiary jako pierwszorzędnej jej celu wymaga właściwej koncepcji wiary. Ruch biblijny XX wieku oraz Sobór Watykański II podkreśliły, że Bogu objawiającemu się należy się „posłuszeństwo wiary” (por. Rz 16,26; 1,5; 2 Kor 10,5–6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego” i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane (KO 5). Na wymiary te zwraca też uwagę *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, zwłaszcza w punktach 53–55,92. W numerze 92 czytamy: „wiara chrześcijańska, przez którą osoba mówi »tak« Jezusowi Chrystusowi, może być rozważana w dwóch aspektach: jako przyłgnięcie do Boga, który się objawia, udzielone pod wpływem łaski. W tym przypadku wiara polega na powierzeniu się słowu Bożemu i oddaniu się mu (*fides qua*); jako treść Objawienia i orędzia ewangelicznego. W tym znaczeniu wiara wyraża się przez coraz lepsze poznanie głębokiego sensu tego słowa (*fides quae*)”.

Te dwa aspekty z samej swej natury nie mogą zostać rozdzielone. Dojrzewanie i wzrost wiary wymagają ich organicznego i spójnego rozwoju. Jednak z racji metodologicznych mogą być one rozważane osobno. Stąd cel katechezy widzi wiarę jako:

1. Łaskę i dar Boga

Już *List do Rzymian* kieruje uwagę na wiarę jako dar: sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia (Rz 10,10). Benedykt XVI stwierdził: „serce wskazuje, że pierwszy akt, którym dochodzi się do wiary, jest darem Boga i działaniem łaski, która przekształca osobę aż do głębi jej serca” (PF 10).

Wiara jest darem Bożym. Może narodzić się w sercu ludzkim tylko jako owoc „łaski Bożej uprzedzającej i wspomagającej” i jako całkowicie wolna odpowiedź

na poruszenie Ducha Świętego, który „udziela wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie” (DOK 55).

2. Odpowiedź na wezwanie Boga i przyłgnięcie do Niego

Katecheza jako posługa Słowa Bożego nie może ograniczać się jedynie do jego przekazywania i nauczania. Słowo Boże zawsze jest wezwaniem oczekującym na odpowiedź ze strony człowieka; tu leży jego znaczenie egzystencjalne, objawia Boży plan zbawienia. Wiara chrześcijańska jest przede wszystkim nawróceniem do Jezusa Chrystusa, pełnym i szczerym przyłgnięciem do Jego Osoby oraz decyzją pójścia za Nim. Wiara jest osobowym spotkaniem z Jezusem Chrystusem oraz staniem się Jego uczniem. Wymaga to stałego zaangażowania, by myśleć jak On, sądzić jak On i żyć jak On żył. W ten sposób wierzący łączy się ze wspólnotą uczniów i czyni swoją wiarę wiarą Kościoła (DOK 53).

Wiara zakłada zmianę życia, „metanoię”, to znaczy głęboką przemianę myśli i serca; sprawia, że wierzący przyjmuje „nową zasadę życia i to życia we wspólnocie, ustanowionego przez Ewangelię”. Ta zmiana życia objawia się na wszystkich poziomach życia chrześcijanina: w jego życiu wewnętrznym, adoracji i przyjęciu woli Bożej; w jego czynnym uczestniczeniu w misji Kościoła; w jego życiu małżeńskim i rodzinnym; w życiu zawodowym; w pełnieniu czynności o charakterze ekonomicznym i społecznym (DOK 55).

3. Zaufanie

Cechą charakterystyczną postawy człowieka wobec Boga jest osobowe powierzenie się Jemu. Oddanie to wyraża się w postawie ufności, nadziei i posłuszeństwa. Wierzyć to dzięki Chrystusowi pokładać ufność w Bogu (por. 2 Kor 3,4). „Wiara jest najpierw *osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga*; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił*. Jako osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga i uznanie prawdy, którą On objawił, wiara chrześcijańska różni się od wiary w osobę ludzką. Jest więc słuszne i dobre powierzyć się całkowicie Bogu i wierzyć w sposób absolutny w to, co On mówi. Byłoby rzeczą daremną i fałszywą pokładać taką wiarę w stworzeniu” (KKK 150). „To »tak« powiedziane Jezusowi Chrystusowi, pełni Objawienia Ojca, zawiera podwójny wymiar: ufne powierzenie się Bogu oraz pełną miłości zgodę na to wszystko, co On nam objawił. Jest to możliwe tylko dzięki działaniu Ducha Świętego: »Przez wiarę – człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu – okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego

i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane«. »Wiara ma podwójne odniesienie: do osoby i do prawdy; akt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, która o niej świadczy«” (DOK 54).

4. Treść objawienia i orędzia ewangelicznego

Zgoda rozumu i woli wspomagana jest znajomością treści, zgłębianiem tajemnicy wiary. Znajomość wiary wprowadza w pełnię tajemnicy zbawczej Objawionej przez Boga. Istnieje w istocie głęboka jedność między aktem, którym się wierzy, a treścią, której dajemy nasze przyzwolenie. Apostoł Paweł pozwala na wejście w tę rzeczywistość, kiedy pisze: „Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,10). Serce wskazuje, że pierwszy akt, którym dochodzi się do wiary, jest darem Boga i działaniem łaski, która przekształca osobę aż do głębi jej serca.

Znajomość treści wiary jest istotna, by wydać swą zgodę, to znaczy, aby w pełni, rozumem i wolą zgadzać się z tym, co proponuje Kościół. Znajomość wiary wprowadza w pełnię tajemnicy zbawczej objawionej przez Boga. Udzielona zgoda oznacza więc, że kiedy się wierzy, w sposób wolny przyjmuje się całą tajemnicę wiary, bo gwarantem jej prawdy jest sam Bóg, który objawia się i pozwala poznać swą tajemnicę miłości. Z drugiej strony nie możemy zapominać, że w naszym kontekście kulturowym wielu ludzi, choć nie rozpoznają w sobie daru wiary, szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie. To poszukiwanie jest autentyczną „preambułą” wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę, która prowadzi do tajemnicy Boga. Sam ludzki rozum nosi w istocie wrodzoną potrzebę tego, „co wartościowe, nieprzemijalne”. Wymóg ten stanowi nieustannie zachętę, trwale wpisaną w serce człowieka, aby wyruszyć w drogę i znaleźć Tego, którego byśmy nie poszukiwali, gdyby nie wyszedł już nam na spotkanie. Wiara zaprasza nas właśnie na to spotkanie i w pełni otwiera (PF 10).

Katechizm Kościoła katolickiego stwierdza: „Wiara szuka rozumienia: jest charakterystyczne dla wiary, że wierzący pragnie lepszego poznania Tego, w którym złożył swoją wiarę, i lepszego zrozumienia tego, co On objawił; głębsze poznanie będzie domagać się z kolei większej wiary, coraz bardziej przenikniętej miłością. Łaska wiary otwiera »oczy serca« (Ef 1,18) na żywe rozumienie treści Objawienia, czyli całości zamysłu Bożego i tajemnic wiary, ich związku między sobą i z Chrystusem, który stanowi centrum Tajemnicy objawionej. Aby »coraz głębsze było zrozumienie Objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę

stale udoskonala». W ten sposób, według powiedzenia św. Augustyna, »wierzę, aby rozumieć, i rozumiem, aby głębiej wierzyć«” (KKK 158)

„»Święty depozyt« wiary (*depositum fidei*), zawarty w świętej Tradycji i Piśmie świętym, został powierzony przez Apostołów wspólnocie Kościoła. »Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach, tak iż szczególnie zaznacza się jednomyślność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu«” (KKK 84).

5. Zobowiązanie – domaga się świadczenia

„»Wyznawać ustami« wskazuje, że wiara oznacza zaangażowania i publiczne świadectwo. Chrześcijanin nigdy nie może myśleć, że wiara jest sprawą prywatną. Wiara jest decyzją, żeby być z Panem, aby z Nim żyć. To »bycie z Nim« wprowadza do zrozumienia powodów, dla których się wierzy. Wiara właśnie dlatego, że jest aktem wolności, wymaga również odpowiedzialności społecznej za to, w co się wierzy. Kościół w dniu Pięćdziesiątnicy ukazuje z całą oczywistością ów wymiar publiczny wiary i głoszenia jej bez lęku każdej osobie. Jest to dar Ducha Świętego, który uzdalnia do misji i umacnia nasze świadectwo, czyniąc je śmiałym i odważnym” (PF 10).

„Samo wyznanie wiary jest aktem zarówno osobistym, jak i wspólnotowym. Pierwszym podmiotem wiary jest faktycznie Kościół. W wierze wspólnoty chrześcijańskiej każdy otrzymuje chrzest, skuteczny znak wejścia do ludu wierzących, aby zyskać zbawienie. Jak stwierdza *Katechizm Kościoła katolickiego*: »Wierzę« – to wiara Kościoła wyznawana osobiście przez każdego wierzącego, przede wszystkim w chwili chrztu. »Wierzimy« – to wiara Kościoła wyznawana przez biskupów zgromadzonych na soborze lub, bardziej ogólnie, przez zgromadzenie liturgiczne wierzących. »Wierzę« – mówi także Kościół, nasza Matka, który przez swoją wiarę odpowiada Bogu i który uczy nas mówić: »Wierzę«, »Wierzimy«...” (PF 10).

4. Doprowadzić do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości – trudności

Dyrektorium ogólne o katechizacji zaznacza, że: „wiara jest darem przeznaczonym do wzrostu w sercu wierzących. Przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa

zapoczątkowuje bowiem proces stałego nawrócenia, który trwa całe życie. Kto dochodzi do wiary, jest jak nowo narodzone dziecko, które powoli będzie wzrastało i przemieni się w osobę dorosłą, dążącą do stanu »człowieka doskonałego«, do dojrzałości według pełni Chrystusa” (DOK 56). Dzięki wierze nowe życie z Jezusem Chrystusem kształtuje całą ludzką egzystencję na radykalnej nowości zmartwychwstania. Wymaga to pogłębienia mentalności wiary, czyli ewangelicznego rozumienia życia i przeżywania go w duchu Ewangelii. Wskazuje się na ważne elementy w procesie stałego nawracania się i dojrzewania w wierze. Są nimi: zainteresowanie Ewangelią, budzące poszukiwanie religijne, zrodzone pod wpływem poruszenia Ducha Świętego i głoszącego kerygmatu nawrócenie niosące przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa i wolę pójścia za Nim, pragnienie głębszego poznania Jezusa i utożsamienie się z Nim dzięki pogłębieniu poznania wiary i zrozumienia życia chrześcijańskiego oraz złożenie żywego, bezpośredniego i czynnego wyznania wiary. Ta dojrzałość poddana działaniom Ducha Świętego między innymi umacniana sakramentami, modlitwą i praktyką miłości stanowi drogę do osiągnięcia pełni na miarę Jezusa Chrystusa (por. DOK 56).

Droga ta w pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie staje się poważnym wyzwaniem. Zanika niejednokrotnie środowisko wiary. Obserwuje się brak życia wiary u chrześcijan, kwestionowanie wiary chrześcijańskiej; zagościł w sercach ludzi indyferentyzm religijny. Pewną diagnozę zawarł Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa*: często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już znane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza gesty i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdźwięku między wiarą a życiem; wielu uległo duchowi immanentystycznego humanizmu, który osłabił ich wiarę, prowadząc niestety często do jej całkowitego porzucenia; jesteśmy świadkami swego rodzaju sekularystycznej interpretacji wiary chrześcijańskiej, która powoduje jej erozję, z którą wiąże się głęboki kryzys sumienia i praktyki moralności chrześcijańskiej. Wielkie wartości, które w znacznej mierze były inspiracją dla kultury europejskiej, zostały oddzielone od Ewangelii, przez co utraciły swą najgłębszą duszę, zostawiając miejsce dla licznych wypaczeń (EE 47).

5. Postawa dojrzałej wiary

Cel katechezy zakłada kształtowanie postawy człowieka inspirowanej wiarą. Jeśli przyjmiemy, że postawa to pewna dyspozycja, sposób bycia, rodzaj dynamicznej mobilizacji osobowości, która w konfrontacji z konkretną sytuacją życiową angażuje sferę odcuciowo-poznawczą, procesy uczuciowe oraz tendencje wolitywno-sprawcze¹³, to dojrzałość wiary wymaga harmonijnego rozwoju trzech wymiarów postawy: poznawczej, afektywnej i działaniowej. Nie osiągnie się celu, jeśli te wymiary nie będą rozwijane integralnie. Zdobycie wiedzy bez powiązania ze sferą wolitywną i działaniową zamknie się na teoretycznej znajomości prawd wiary bez związku z egzystencją człowieka. Nie wystarczy emocjonalne, uczuciowe przyłgnięcie bez zgłębienia motywów i znajomości prawd. Działanie takie stanie się powierzchowne, a w chwili próby ustanie. Tylko integralne, harmonijne spojrzenie na trzy wymiary wiary sprawi, że stanie się ona źródłem sensu życia. W służbie tego stoją trzy funkcje katechezy: nauczanie, wychowanie, wtajemniczenie.

Idąc śladem zastosowanych w *Katechizmie Kościoła katolickiego* części oraz wskazań z listu apostołskiego *Porta fidei*, potrzeba odkryć treść wiary wyznawanej, celebrowanej, przeżywanej i przemodlonej i zastanowić się nad samym aktem wiary (PF 9).

W dojrzewaniu postawy wiary, któremu służą wychowanie i wtajemniczenie, nie można zapominać o nauczaniu. Doświadczenie historii może wskazać na częste przeakcentowania tego elementu. Nie stanowi ono celu samo dla siebie, ale poznanie winno służyć pozostałym elementom konstytutywnym wiary. Katecheza musi przekazywać i budować akty wiary, dawać jej przeżycie i doświadczenie. Przekazując prawdę, udziela wskazań i motywacji, które nadają sens chrześcijańskiemu programowi życia. Katecheza, realizując swój cel, musi pamiętać o poznaniu pamięciowym, bowiem „jest częścią tej »Pamięci« Kościoła, która zachowuje wśród nas żywą obecność Chrystusa. Ćwiczenie pamięci stanowi więc istotny aspekt pedagogii wiary, począwszy od zarania chrześcijaństwa. By uniknąć ryzyka mechanicznego zapamiętywania, trzeba wpisać je między różne funkcje rozumienia, takie jak spontaniczna reakcja i refleksja, chwila dialogu i milczenia, relacja ustna i praca pisemna. Przedmiotem zapamiętywania powinny stać się przede wszystkim główne formuły wiary, ponieważ zapewniają jej najbardziej

¹³ E. Alberich, *Postawy*, w: J. Gevaert (red.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007, s. 731.

precyzyjny wykład oraz gwarantują wspólne dziedzictwo doktrynalne, kulturowe i językowe. Posiadanie określonych języków wiary jest nieodzownym warunkiem przeżywania wiary. Trzeba jednak, aby takie formuły zostały zaproponowane jako syntezy po uprzednim wyjaśnieniu i by były wierne orędziu chrześcijańskiemu. (...) »Kwiaty wiary i pobożności – jeśli można się tak wyrazić – nie wyrastają w miejscach pustynnych katechizacji nieposługującej się pamięcią. Jest rzeczą bardzo ważną, by te wyuczone na pamięć teksty zostały jednocześnie wewnętrznie przyswojone, stopniowo zgłębiane umysłem, tak by stały się źródłem osobistego i wspólnotowego życia chrześcijańskiego«” (DOK 154).

Ten, kto spotkał Chrystusa, pragnie poznać Go możliwie najbardziej, jak również chce poznać zamysł Ojca, który Go posłał. Poznanie treści wiary (*fides quae*) jest wymagane przez przyłgnięcie do wiary (*fides qua*) (DOK 85).

To kształtowanie dojrzałej wiary nie odbywa się w formie jednolitej. Wymaga uwzględnienia wieku, wpływu środowiska, oddziaływań wychowawczych.

Katecheza powinna przekazywać orędzie ewangeliczne w jego integralności i czystości. Dlatego podstawowym kryterium katechezy jest ochrona integralności orędzia, unikanie jego przedstawień częściowych lub zniekształconych: „by danina jego wiary była doskonała, każdy z uczniów Jezusa ma prawo otrzymać słowo wiary, pełne i całkowite w swej ostrości i sile; nie może ono być okaleczone, zafałszowane lub zubożone” (DOK 111).

6. Katecheta jako przewodnik, zwiastun, świadek i nauczyciel

W dążeniu do realizacji celu ważną rolę odgrywa katecheta. O nim w omawianym kontekście mówi *Dyrektorium ogólne o katechizacji*: katecheta jest bezpośrednim mediatorem, który ułatwia komunikację między osobami i misterium Boga oraz między osobami we wspólnocie. Z tego powodu musi się on zaangażować, by jego wizja kulturowa, pozycja społeczna i styl życia nie stawały przeszkodą na drodze wiary, tworząc raczej warunki bardziej sprzyjające temu, by orędzie chrześcijańskie było szukane, przyjmowane i pogłębiane. Katecheta nie zapomina, że przyłgnięcie osobowe jest owocem łaski i wolności, a więc stara się, by jego działanie było zawsze podtrzymywane przez wiarę w Duchu Świętym i przez modlitwę. Istotne w końcu znaczenie ma osobowa relacja katechety z osobą katechizowaną. Karmi się ona pasją wychowawczą, rozwijaną kreatywnością, przystosowaniem, a zarazem największym szacunkiem dla wolności

i dojrzałości osoby. Na mocy swojego mądrego towarzyszenia katecheta pełni najcenniejszą służbę w ramach działalności katechetycznej: pomaga katechizowanym w odczytaniu powołania, do którego wybiera ich Bóg (DOK 156).

Katecheta, przeżywając swoją misję jako osobiste powołanie w Kościele, głosi Ewangelię z mandatu i w imieniu Kościoła. Winien być człowiekiem Kościoła, umieć utożsamiać się z nim, chcieć i być zdolnym do przekazywania orędzia Bożego w jego imieniu (DOK 150). Choć wiara jest łaską, zadaniem jest budzenie gotowości otwarcia się, głoszenia, pielęgnowania, uzdalnianie do wyznania i świadczenia, budzenia motywów i kształtowania argumentów. Wymaga to wiary katechety: jego osobowego przyłgnięcia i wiedzy. Wiara katechety niesie wiarę katechizowanych. Zadaniem katechety jest w równej mierze nauczać, wychowywać, świadczyć, ewangelizować i wtajemniczać w liturgię, w życie modlitwy i wspólnoty Kościoła; być autentycznym przewodnikiem po drogach wiary oraz wyzwolić pragnienie własnej doskonałości i uruchomić wolę identyfikacji z ideałem. Jest to cel powołania i zaszczytnej misji¹⁴. Wymaga życia wiarą, bycia świadkiem; kompetencji, organicznej syntezy wiary, profesjonalizmu, pasji i wiarygodności. Świadczenie katechety będzie polegało na ukazaniu działającej obecności Boga w jego własnym życiu¹⁵.

Instrumentum laboris XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów 2012 stwierdza: „Katecheci są świadkami bezpośrednimi, niezastąpionymi ewangelizatorami, którzy stanowią podstawową siłę wspólnot chrześcijańskich”¹⁶.

7. Metodyka

Zróżnicowana struktura aktu i postawy wiary oraz działań wynikających z funkcji katechezy zakłada zróżnicowaną metodykę działania. Wymaga to wykorzystania wielości form i metod pracy. Będą to formy i metody z przewagą aspektu poznawczego (nauczanie, informacja, praca ze źródłami, refleksja), z przewagą działań aktywizujących (działanie, uczestnictwo, praca w grupie), a nade wszystko wtajemniczających (celebracje, modlitwa) z akcentem na element emocjonalny i przeżycie (świadczenie, dialog, celebracje).

¹⁴ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 32.

¹⁵ Zob. M. Finke, dz. cyt., s. 571.

¹⁶ Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012, nr 108.

„W przekazywaniu wiary Kościół nie posiada własnej ani też jedynej metody, lecz w świetle pedagogii Bożej wybiera metody danego czasu. Przyjmuje w sposób wolny »wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie« (Flp 4,8), syntetyzując wszystkie elementy, które nie sprzeciwiają się Ewangelii, i włącza je w służbę na jej rzecz. (...) Metodologia katechetyczna ma na celu wychowanie wiary; wykorzystuje ona w katechezie nauki pedagogiczne i nauki o komunikacji; uwzględnia liczne i znaczne osiągnięcia katechetyki współczesnej” (DOK 148). Przekazywać wiarę oznacza stworzyć klimat zaufania, otwarcia i gotowości udzielenia odpowiedzi Bogu, nawrócenia, przyłgnięcia do Chrystusa, wprowadzić, wtajemniczyć, dać przeżycie i doświadczenie, uzdolnić do uzasadnienia wiary. Przekazywać wiarę oznacza stworzyć w każdym miejscu i w każdym czasie warunki, by mogło dojść do spotkania między ludźmi i Jezusem Chrystusem¹⁷.

Zakończenie

Katecheza, będąc obok wychowania i wtajemniczenia w wiarę wzajemnym wzrastaniem w wierze katechety i katechizowanego, nie może ograniczyć się do jednostronnego przekazu. Ważny jest dialog, dzielenie się doświadczeniem i świadectwo. Zadaniem katechety jest proklamacja i stworzenie warunków do zaktualizowania spotkania z Bogiem.

Literatura

- Alberich E., *Cele katechezy*, w: J. Gevaert (red.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007.
- Alberich E., *Postawy*, w: J. Gevaert (red.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007.
- Blachnicki F., *Kerygmaticzna odnowa katechezy*, Warszawa 2005.
- Charytański J., *W kręgu zadań i treści katechezy*, Kraków 1992.
- Finke M., *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmaticznej)*, w: M. Finke (red.), *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987.
- Okoń W., *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1996.

¹⁷ Tamże, nr 11.

- Schmidt G.R., *Die Lernziele*, w: E. Feifel (red.), *Handbuch der Religionspädagogik*, t. 2: *Didaktik des Religionsunterrichts – Wissenschaftstheorie*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1974.
- Stachel G., *Lernziele und Religionsunterricht*, w: H. Heinemann, G. Stachel, S. Vierzig, *Lernziele und Religionsunterricht*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1970.
- Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012.
- Szpet J., *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.
- Szpet J., *Planowanie dydaktyczne w nauczaniu religii*, w: J. Szpet, D. Jackowiak (red.), *Plany wynikowe w katechezie*, Poznań 2003.

WIARA JAKO PIERWSZORZĘDNY CEL KATECHEZY

Streszczenie

Na wiarę jako podstawowy cel katechezy wskazują dokumenty i doświadczenie Kościoła. Wiara ukazana w perspektywie tożsamości katechezy wymaga odnowionego spojrzenia na cały proces jej formacji. Trzeba rozpoznać trudności w realizacji celu oraz główne faktory dojrzałej postawy wiary. Znaczącą rolę w tym procesie odgrywa osoba i działanie katechety oraz wykorzystana pedagogia.

Słowa kluczowe: wiara, katecheza, katecheta, proces edukacyjny, świadectwo

FAITH AS PRIME OBJECTIVE OF CATECHESIS

Summary

Faith as a fundamental objective of catechesis indicate the documents and the experience of the Church. Faith shown in the perspective of the identity of catechesis requires a renewed look at the whole process of its formation. It is very important to recognize the difficulties in achieving the objective and the main parts of mature attitude of faith. A significant role in this process is the person and action of the catechist and the pedagogy used.

Keywords: faith, catechesis, catechist, the educational process, the certificate

Translated by Mirosława Landowska

KSZTAŁTOWANIE POJEĆ W KONTEKŚCIE ITINERARIUM WIARY

Ks. Krzysztof Kantowski*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Koszalin-Szczecin

Wstęp

Itinerarium wiary jest dla każdego człowieka czymś jednostkowym i specyficznym¹. Droga ta się rozpoczyna się chrztem (por. Rz 6,4), dzięki któremu przyjmujący go mogą przyzywać Boga, zwracając się do Niego jako do Ojca. Drugim krańcem tej drogi jest przejście poprzez śmierć do życia wiecznego, będącego owocem zmartwychwstania Pana Jezusa, który wraz z darem Ducha Świętego pragnął włączyć w Swą własną chwałę tych, którzy w Niego wierzą (por. J 17,22). Pomiędzy tymi wydarzeniami ma miejsce wielokrotne wyznawanie cechującej się dynamizmem wiary trynitarnej².

Dynamizm wiary ukazywany jest przez *Dyrektorium ogólne o katechizacji* w optyce procesu stałego nawrócenia. W świetle tej koncepcji człowiek rozpoczyna swą drogę wiary od zainteresowania Ewangelią, by następnie poprzez

* Ks. dr Krzysztof Kantowski, kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, doktor teologii w zakresie katechetyki, adiunkt w Katedrze Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, członek i sekretarz Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego. Od 2001 roku członek Rady Programowej czasopisma „Katecheta”, rzeczoznawca ds. oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2, e-mail: kant@koszalin.opoka.org.pl.

¹ Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1997, 143. Dalej skrót DOK.

² Benedykt XVI, List apostolski w formie *motu proprio Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary, 11 października 2011, 1-2. Dalej skrót PF.

nawrócenie, wyznanie wiary i osiągnięcie podstawowej dojrzałości być zdolnym do podjęcia decyzji o wkroczeniu na etap poszukiwania i osiągania doskonałości (DOK 56). Istotnym elementem warunkującym właściwy przebieg procesu stałego nawrócenia, a co za tym idzie – kroczenia drogą wiary, jest rozwijanie poznania wiary. Pragnienie zgłębiania treści wiary jest niejako naturalną konsekwencją poznania Boga i realizowane jest poprzez stopniowe uchwycenie całej prawdy o Bożym planie zbawienia. Droga ku temu wiedzie poprzez zgłębianie Tradycji i Pisma Świętego, realizowane przez **przekazanie symbolu wiary**, streszczenie Pisma Świętego i wiary Kościoła (por. DOK 85).

Znaczenie **przekazania symbolu** jako istotnego elementu wychowania wiary zostało przypomniane przez Benedykta XVI w chwili rozpoczynania Roku Wiary. Odnosząc się do słów św. Augustyna, Benedykt XVI zauważył: „Słowami pełnymi znaczenia przypomina o tym św. Augustyn, kiedy w jednej z homilii na temat *redditio symboli*, przekazania *Credo* mówi: »Symbol świętej tajemnicy, który otrzymaliście wszyscy razem i który wyznaliście jeden po drugim, jest słowami, na których opiera się, jak na stałym fundamencie, wiara Matki-Kościola, a fundamentem tym jest Chrystus Pan (...). Otrzymaliście więc i powtarzaliście to, co wiernie powinniście naśladować, co w duszy i sercu zawsze powinniście przechowywać, co powinniście na łóżach waszych odmawiać, o czym myślicie na placach i miejscach publicznych, o czym także i podczas posiłków waszych nie zapominajcie, strzeżcie tego w sercu, chociaż ciało zasypia«” (PF 9).

Wczytując się w przywołane przez Benedykta XVI słowa św. Augustyna, zauważyć można, iż *redditio symboli* kończyło się nie tylko na memoryzacji zawartych w *Credo* prawd wiary, ale miało swoją kontynuację w medytacji poszczególnych artykułów. Istotnym elementem tej medytacji było zestawianie ich zarówno z realiami, w których przyszło żyć chrześcijanom, jak i z ich osobistymi dążeniami i doświadczeniami. Droga proponowana przez św. Augustyna, a następnie podjęta przez Kościół, przebiegała od poznania prawd wiary, poprzez ich zapamiętanie, rozważanie i zmierzała ku realizacji zapoznanych prawd wiary w życiu. Obiektywne prawdy wiary zawarte w *Credo* traktowane były nie tylko jako podawane do zapamiętania, lecz służyć miały, po gruntowym rozważeniu, jako baza do kroczenia drogą wiary ku wierze dojrzałej. Można więc w tym wypadku postawić tezę, iż sytuacja ta wykazuje pewną analogię do opisywanej w przebiegu procesu kształcenia sytuacji dydaktycznej określanej mianem kształtowania pojęć.

W niniejszym opracowaniu podjęta zostanie próba przyjrzenia się procesowi kształtowania pojęć postrzeganemu w optyce współczesnej dydaktyki i wydobycia elementów mogących wspomagać proces rozwijania poznania wiary.

1. Kształtowanie pojęć w optyce dydaktycznej

Prawidłowy przebieg procesu kształcenia opisywany jest przez dydaktykę na wiele sposobów³. Jego cel najczęściej opisywany jest jako wywoływanie w uczniach założonych przez nauczyciela zmian, umożliwiających im nabywanie kompetencji funkcjonowania we współczesnym świecie⁴, a wśród cech wspólnych różnych opisów odnajdujemy rozciągłość czasową oraz występowanie sekwencji zdarzeń, wśród których poczesne miejsce zajmuje proces kształtowania pojęć. Opis tej sytuacji dydaktycznej domaga się przybliżenia natury „pojęcia”, wskazania na specyfikę tego procesu oraz możliwości kreowania go przez nauczyciela.

1.1. Istota „pojęcia”

Pojęcie rozumiane jest przez logikę jako „treść myślowa odpowiadająca właściwościom elementów zbioru wchodzącego w zakres danej nazwy. Na treść pojęcia składa się więc zbiór właściwości (cech) charakterystycznych dla zakresu danej nazwy – zbiór (wszystkich) desygnatów danej nazwy; relacja między treścią pojęć (zgodność, sprzeczność przeciwieństwo) i między ich zakresami (zmiennosc podrzędność, nadrzędność, krzyżowanie się)”⁵.

Psychologia traktuje „pojęcie jako obraz, znak treści bytu utworzony przez człowieka w intelektualnym poznaniu w celu oznaczenia poznanej rzeczy”⁶. Z. Chlewiński jako klasyczny model „pojęcia” przyjmuje rozumienie go na sposób arystotelesowski, czyli traktowanie jako pewien wzór: „Pojęcie w tym rozumieniu jest strukturą, na którą składa się zbiór cech istotnych, tzn. koniecznych i zarazem

³ Zob. W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1995, s. 129–166; R.I. Arends, *Uczymy się nauczać*, Warszawa 1994, s. 247–380; K. Kruszewski, *Sztuka nauczania*, t. I: *Czynności nauczyciela*, Warszawa 1993, s. 9–132; R.M. Gagne, L.J. Briggs, W.W. Wager, *Zasady projektowania dydaktycznego*, Warszawa 1992, s. 121–257.

⁴ Por. W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt., s. 133–134.

⁵ A. Młynarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 318.

⁶ Tamże.

wystarczających. Cechy te przysługują określonym przedmiotom i tylko im. Na treść (konotacje) pojęcia składają się istotne cechy, a na jego zakres (denotacja) – wszystkie obiekty, które im przysługują. Pojęciom z reguły odpowiadają nazwy ogólne (człowiek, pies, stół), które denotują nazywane przedmioty rzeczywiste tzn. określają ich zakres, a także konotują tzn. wyrażają pewne ich cechy (treść)⁷.

Dydaktyka rozumie natomiast „pojęcie” jako powstające w wyniku uogólnienia odbicie abstrakcyjne (myślowe) ogólnych właściwości rzeczy i zjawisk⁸ i traktowane jest jako najmniejszy zorganizowany element wiedzy człowieka zakodowanej w umyśle⁹.

Pojęcie jako element wiedzy człowieka podlega kategoryzacji. Przykładem może być klasyfikacja R.I. Arendsa, który wyodrębniając występujące w pojęciach cechy istotne i nieistotne, rozróżnia trzy kategorie pojęć: koniunkcyjne, dysjunkcyjne i stosunkowe i opisuje je w następujący sposób:

- a) pojęcia koniunkcyjne – charakteryzują się posiadaniem wyłącznie cech istotnych; pojęcia tego typu są sumą tych cech i są takie same w stosunku do każdego przedmiotu opisywanego przez to pojęcie;
- b) pojęcia dysjunkcyjne – charakteryzują się posiadaniem cech istotnych i nieistotnych, tworząc dla swego opisu zestaw cech alternatywnych, które zachodzą w danym pojęciu, ale nie zawsze jednocześnie;
- c) pojęcia stosunkowe (relacyjne) – są to pojęcia, które posiadają cechy występujące w danym pojęciu w zależności od stosunku do innych pojęć (ciotka to stosunek między rodzeństwem a potomstwem)¹⁰.

1.2. Proces tworzenia pojęć

Pojęcie funkcjonujące w umyśle człowieka, rozumiane jako wynik odbicia w naszej świadomości danych przedmiotów, nie jest jednak efektem jedynie biernego przyswajania treści danej rzeczywistości lub jej definicji. Powstawanie pojęcia to proces psychiczny, w którym ma miejsce świadomy wysiłek, w naszym przypadku ucznia, nad uogólnianiem cech tych przedmiotów poprzez zestawienie i porównanie ich z innymi przedmiotami¹¹. Jednakże nie należy rozumieć tego

⁷ Z. Chlewiński, *Umysł – dynamiczna organizacja pojęć*, Warszawa 1999, s. 38.

⁸ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998, s. 298.

⁹ K. Kruszewski, dz. cyt., s. 100.

¹⁰ R.I. Arends, dz. cyt., s. 278.

¹¹ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt., s. 144.

jedynie jako klasyfikowania obiektów i formowania kategorii. To także coś więcej niż uczenie się nowych nazw lub słów pasujących do danych klas przedmiotów i idei. „Uczenie się pojęć jest procesem tworzenia się wiedzy i organizowania wiadomości w struktury poznawcze. Jest to niejako »włączanie rzeczy do klasy« i w efekcie rozpoznanie obiektów należących do tej klasy”¹².

Proces ten opisywany jest przez dydaktykę na różne, ale jak zauważymy, korelujące ze sobą sposoby.

W. Okoń opisuje proces tworzenia pojęć jako trzyetapowy:

1. Kojarzenie nazw z odpowiadającymi im przedmiotami – jest to etap wstępny, dokonuje się bardzo często poza kontekstem edukacji szkolnej. Aby nastąpiło pożądane skojarzenie, czasami wystarczy jednokrotne zetknięcie nazwy przedmiotu z nim samym, jednak częstsza jest sytuacja kilkakrotnego, rozciągniętego w czasie zetknięcia z danym przedmiotem; efektem tego etapu jest powstanie spostrzeżenia.
2. Tworzenie „przedpojęć” na podstawie znajomości zewnętrznych cech rzeczy i zdarzeń – na tym etapie dochodzi do kształtowania pojęć elementarnych, określanych również mianem uogólnionych wyobrażeń. Są to półwerbalne, półobrazowe informacje o zewnętrznych cechach świata realnego, uczeń już nie tylko kojarzy nazwę z rzeczą, lecz posiada elementarną wiedzę o związanych z pojęciem przedmiotach, czyli można mówić o powstaniu wyobrażenia.
3. Nabywanie pojęć naukowych. Na tym etapie W. Okoń wyróżnia pięć kroków:
 - a) zestawienie przez uczniów danego obiektu lub zdarzenia z innymi w celu wyodrębnienia go spośród innych;
 - b) wyszukiwanie cech podobnych, ich uogólnień, to jest szukanie tego, co jest wspólne dla różnych zjawisk fizycznych, faktów społecznych;
 - c) poszukiwanie cech różniących dane rzeczy bądź zdarzenia od innych, zarówno nieistotnych cech zewnętrznych, jak i przede wszystkim cech istotnych, ujawniających istotne związki między nimi;
 - d) wytworzenie sobie przez uczniów danego pojęcia na podstawie znajomości istotnych cech danej kategorii przedmiotów; jest to po dokonanej uprzednio analizie cech moment ich syntezy, połączenia zebranych informacji w całość; dopiero ta synteza pozwala uczniowi uporządko-

¹² R.I. Arends, dz. cyt., s. 277.

wać właściwą treść danego pojęcia oraz, w razie potrzeby, zdefiniować to pojęcie;

- e) zastosowanie przez uczniów poznanego pojęcia w nowych sytuacjach poznawczych bądź praktycznych sprzyja sprawdzeniu, czy wszyscy uczniowie je sobie przyswoili, to jest czy pojęcie to zostało prawidłowo uogólnione i odróżnicowane, a następnie utrwalone. W razie stwierdzenia braków w opanowaniu pojęcia niezbędna jest praca nad ich wyeliminowaniem¹³.

Nieco odmienną strukturę procesu tworzenia pojęć proponuje K. Kruszewski¹⁴. W optyce czynności nauczyciela proces ten przebiega w następujący sposób:

1. Zebranie pojęć nadrzędnych, współrzędnych i podrzędnych w stosunku do tych, których zamierzamy nauczyć uczniów.
2. Ustalenie hierarchii pojęć zgromadzonych dzięki wykonaniu pracy opisanej w pierwszym punkcie, czyli uporządkowanie ich od najbardziej ogólnego do najbardziej szczegółowego. Pojęcie ma cechy właściwe tylko sobie oraz pojęciu stojącemu wyżej w hierarchii. Lista ma objąć hierarchiczne uporządkowanie pojęcia stanowiące obiekt uczenia się i pojęcia z nim związane.
3. Sporządzenie listy definicji tych pojęć.
4. Ustalenie cech definicyjnych (istotnych) i niektórych (ważnych) cech zmiennych, niedefinicyjnych (nieistotnych).
5. Zebranie przykładów danego pojęcia i niepojęcia.
6. Ustalenie najmniejszego, ale wystarczającego do wydobywania wszystkich definicyjnych cech pojęcia zestawu przykładów i nieprzykładów.
7. Ułożenie przykładów i nieprzykładów w pary (lub liczniejsze zestawy), w których będą prezentowane uczniom i uporządkowanie ich według założonej kolejności wydobywania cech.
8. W razie potrzeby zebranie zasad, w których funkcjonuje dane pojęcie (i ewentualnie pojęcia, z którymi nauczane pojęcie może być łatwo mylone).
9. W razie potrzeby (to znaczy jeśli chcemy dobrze osadzić pojęcie w wiedzy ucznia i doprowadzić do tego, żeby w niej funkcjonowało) wykonanie

¹³ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, dz. cyt., s. 144.

¹⁴ K. Kruszewski, dz. cyt., s. 103.

kilku ćwiczeń opartych na rozwiązaniu problemów, do których wykonania potrzebne będą uczniom nowe pojęcia.

10. Zebranie zwrotów i słów, z którymi często bywa wiązane dane pojęcie i ustalenie związków między nimi a właściwościami definiującymi pojęcia.

Jak widzimy na przytoczonych powyżej przykładach, tworzenie pojęć jest procesem o dużym stopniu złożoności. Jego właściwy przebieg warunkują zarówno kompetencje nauczyciela, jak i możliwości poznawcze uczniów.

Jeśli chodzi o działania przynależne nauczycielowi, to jego zadanie polega na wprowadzaniu w tok dydaktyczny i ukazywaniu uczniom obiektów, które będą posiadały cechy właściwe, istotne dla danego pojęcia, jak i obiektów, które, będąc podobne, tych cech nie będą posiadały. W koncepcji K. Kruszewskiego te pierwsze określane są przykładami, a drugie nieprzykładami¹⁵.

Interesującym sposobem operowania przykładami i nieprzykładami, czy też – pozostając przy terminologii R.I. Arendsa – wyodrębniania cech istotnych i nieistotnych danych pojęć, jest odwołanie się do map poznawczych, czyli graficznego ujęcia struktury pojęcia, wyodrębnienia jego cech istotnych i nieistotnych. Dokonuje się to poprzez tworzenie schematów, których składowymi są, za K. Kruszewskim, przykłady i nieprzykłady¹⁶.

Przybliżony powyżej proces uczenia się pojęć domaga się również predyspozycji uczniów. Jako podstawowe przyjmowane jest posiadanie przez ucznia wiedzy konceptualnej, czyli zdolności do zdefiniowania pojęcia według pewnych kryteriów i rozpoznania stosunków, w jakich dane pojęcie pozostaje z innymi pojęciami, oraz wiedzy proceduralnej, czyli zdolności do wykorzystywania pojęcia dla dokonywania rozróżnień¹⁷.

2. Kształtowanie pojęć na katechezie

Zaprezentowane powyżej rozumienie pojęć można odnieść także do pojęć religijnych. Religijność współkonstruuje strukturę psychiczną człowieka i stanowiąc jej immanentną składową, funkcjonuje na zasadach przynależnych innym komponentom osobowości. Zmienia się jedynie treść rzeczywistości, która

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Szerzej na ten temat w: R. Fisher, *Uczymy się uczyć*, Warszawa 1999, s. 74–85. Można tam znaleźć przykłady struktur i form map poznawczych.

¹⁷ R.I. Arends, dz. cyt., s. 280.

w przypadku pojęć religijnych uzyskuje wymiar transcendentny¹⁸. Naturalną konsekwencją tej prawidłowości było przyjęcie przez W. Kubika założenia, że proces kształcenia w katechezie charakteryzuje się tożsamością w stosunku do dydaktycznej optyki tego procesu, zachowując jednak specyficzne dla obecności treści transcendentnych możliwości i ograniczenia¹⁹.

Rozpatrując katechetyczne uwarunkowania przebiegu procesu kształcenia, W. Kubik podjął także próbę analizy przebiegu procesu tworzenia pojęć, w tym wypadku pojęć religijnych. Wyszedł on z założenia przyjętego przez W. Okonia: „Wydawać by się mogło, że skoro przekazaliśmy uczniom wiedzę, albo gdy oni aktywnie ją sobie przyswoili, praca została zasadniczo zakończona. Tymczasem w dydaktyce bardzo mocno podkreśla się, że dopiero za pomocą wyzwolonych operacji myślowych uczniowie dochodzą do uogólnień, do odkrycia istotnych właściwości tego, co jest wspólne danym faktom, rzeczom czy wydarzeniom, z którymi się zetknęli. Do operacji myślowych, o które tutaj chodzi, zalicza się uogólnianie, porównywanie, indukcję, dedukcję oraz analizę i syntezę. (...) Inaczej mówiąc, trzeba na lekcjach zatroszczyć się nie tylko o wiedzę, o jej zdobywanie, ale także o to, aby uczeń zdobywał właściwe pojęcia, czyli odkrywał w poznanej rzeczywistości to, co istotne”²⁰. Konsekwencją przyjęcia tego założenia była teza, że w trakcie katechezy zachodzi analogiczny proces powstawiania pojęć, przebiegający na drodze: spostrzeżenie – wyobrażenie – pojęcie. Jego istota polega w głównej mierze na odejściu od odwoływania się tylko do pamięci, do zapamiętywania pewnych treści, a zmierzaniu do uruchomienia innych operacji myślowych. Poprzestawanie na zaufaniu do pamięci, która jest władzą psychiczną najmniej trwałą i najbardziej zawodną u człowieka, jest skazywaniem katechezy na niepowodzenie.

Prawidłowy przebieg kształtowania pojęć na katechezie rozpoczyna się od kojarzenia nazw z dostrzegalnymi przedmiotami, na przykład liturgicznymi, czy obrzędami religijnymi. Tę rzeczywistość katechizowany w mniejszym lub większym stopniu napotyka w życiu codziennym. Zadaniem katechezy będzie doprowadzanie do wielokrotnego kojarzenia nazwy z obiektem, który ona opisuje.

Następnie istotne jest doprowadzanie do tego, aby poznawana przez zmysły rzeczywistość zaczęła być kojarzona z rzeczywistością poznawaną na drodze wiary.

¹⁸ Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, s. 85–89.

¹⁹ W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1991, s. 169–207.

²⁰ Tamże, s. 182–183.

Prowadzenie w ten sposób do Prawdy stwarza podstawę do zdobywania elementarnych uogólnień i przygotowuje katechizowanych do dokonywania porównań i podejmowania pracy umysłowej odnoszącej się do sfery wiary.

Końcowym etapem jest tworzenie pojęć właściwych, który przebiega na drodze wskazanej przez dydaktyków. Możliwości te W. Kubik zobrazował na dwóch przykładach.

Pierwszym z nich jest kluczowe dla budowania wiary pojęcie Boga. Zakłada się, że pierwszy etap kształtowania tego pojęcia zachodzi w życiu codziennym. Katechizowany ma spostrzeżenie, że Bóg to rzeczywistość przekraczająca wymiar ziemski, byt inny, wyższy niż człowiek. W oparciu o to spostrzeżenie należy dążyć do budowania wyobrażenia Boga jako osoby, Stwórcy świata i człowieka. Budowanie właściwego pojęcia Boga winno następować już w trakcie katechezy odwołującej się do wydarzeń biblijnych i prowadzić do „odkrywania Boga jako miłującego, najlepszego Ojca, jako Tego, w którym odnajdziemy podstawę zaufania i poczucie bezpieczeństwa. Przybliżanie uczniom Boga zatroskanego o ludzi, Boga bliskiego, a więc takiego, jakim On sam siebie objawia, budzi nadzieję, że będą oni kształtować w sobie właściwe rozumienie tajemnicy Boga. Z takim Bogiem uczeń chętnie będzie się kontaktował”²¹.

W drugim przypadku W. Kubik analizuje przebieg procesu tworzenia pojęć, odwołując się do przykładu pojęcia „sakrament”. Tworzenie tego pojęcia rozpoczyna się już, tak jak i pozostałych, poprzez wielokrotne kojarzenie nazw z dostrzegalnymi przedmiotami, na przykład liturgicznymi, czy obrzędami liturgicznymi. Zadanie, które stoi przed katechetą, polega na skontrolowaniu, czy takie skojarzenia uczniowie mają. Przyczyn ewentualnych braków w tym względzie W. Kubik upatruje nie tylko w braku zainteresowania sprawami religijnymi, ale także w konstruowaniu katechezy odwołującej się jedynie do pamięci ucznia: „Może przekazywano wiedzę, licząc na jej zapamiętanie. Może nie troszczono się o wielokrotne połączenie wypowiedzianego słowa z właściwym wyjaśnieniem rzeczywistości, jako ono oznacza. Może poprzestawano na przekazywaniu słów, nie sprawdzając, z czym te słowa uczniowie kojarzą i czy w ogóle je z czymś kojarzą. Jeśli nie nastąpiło wielokrotne skojarzenie słowa z przekazywaną i wyjaśnianą prawdą, rzeczywistością, to znaczy, że już na pierwszym etapie myślenia nastąpił brak niweczący skuteczność dalszej pracy katechetycznej”²².

²¹ Tamże, s. 185.

²² Tamże, s. 187.

Następnym etapem procesu kształtowania pojęć jest tworzenie przedpojęć. Zadaniem katechety jest prowadzenie myślenia uczniów w ten sposób, by posiadane już właściwe nazwy kojarzyły się z odpowiadającą im rzeczywistością poznawaną na drodze wiary z odnoszeniem poznawanych prawd ku Bogu – Prawdzie, i w ten sposób stwarzanie podstawy do zdobywania elementarnych uogólnień i wprowadzania katechizowanych do dokonywania pewnych porównań, do podejmowania pracy umysłowej.

Przebieg trzeciego, najistotniejszego etapu, czyli wytwarzania pojęć właściwych, W. Kubik relacjonuje w następujący sposób: „Chcąc zadośćuczynić wymaganiom dydaktyki, należy razem z uczniami porównywać elementy wspólne rzeczywistości sakramentalnej, np. we wszystkich sakramentach spotykamy się z Chrystusem, który jednoczy nas z Ojcem i Duchem Świętym. We wszystkich sakramentach spotykamy się z Kościołem, bo są one jego życiem. Chrystus udziela się nam przez sakramenty w Kościele i przez posługę Kościoła, tworząc jednocześnie wspólnotę Kościoła itp. Poza tym katechizowani powinni odkryć, co w rzeczywistości sakramentalnej odróżnia jeden sakrament od drugiego, np. to, że w każdym sakramencie jest inny znak widzialny, każdy sakrament stawia przed nami inny rodzaj zadania.

Jeśli podobieństwa i różnice zostały już dostrzeżone, należy pomagać uczniom odkryć pewne zależności, powiązania pomiędzy sakramentami, np. jedne są warunkiem przyjęcia innych, wszystkie czerpią swą moc z ofiary Chrystusa uobecnionej w Eucharystii. Wniosek, jaki z tego wynika, wskazuje na to, że wszystkie mogą i powinny być sprawowane podczas Mszy świętej. Dopiero potem można dokonywać pewnej syntezy, która oznacza, że uczeń naprawdę zdobył pojęcie rzeczywistości sakramentalnej.

Z kolei pojęcia, które uczeń zdobył przy okazji mówienia o sakramentach, należałoby powiązać z innymi treściami wiary, np. z prawdami wiary zawartymi w *Credo*: wierzymy w Trójcę Świętą, z którą jednoczymy się w sakramentach; wierzymy w Chrystusa, który za nas umarł, ofiarował się, a ta ofiara uobecnia się w Eucharystii, wierzymy w grzechów odpuszczenie, którego dostępujemy w sakramencie pokuty itd.²³

Zaprezentowana droga tworzenia pojęć religijnych, postrzegana zarówno w optyce dydaktyki, jak i refleksji katechetycznej, jawi się jako zadanie wymagające zarówno dla katechety, jak i katechizowanych. Jednak jedynie podjęcie tego

²³ Tamże, s. 187–188.

wysiłku, świadomość konieczności wspierania katechizowanych w budowaniu pojęć prowadzić może do właściwego rozwoju wiary. Bez wytworzenia pojęć religijnych, opierając się jedynie na wiedzy utrwalanej pamięciowo, nie doprowadzimy uczniów ku wierze dojrzałej.

3. Katechizm narzędziem kształtowania pojęć

Opisany powyżej proces tworzenia pojęć religijnych, z fundamentalnym dla religijności pojęciem Boga, będąc rzeczywistością o dużym stopniu złożoności, jest jednak obligatoryjny dla prawidłowego osiągnięcia dojrzałości wiary. Zadanie katechezy polega więc na poszukiwaniu możliwości wspierania tego procesu, jak i wskazywaniu na narzędzia, które mogą pozytywnie stymulować wychowywanie wiary. Odwołując się do zaprezentowanej powyżej analizy W. Kubika, można stwierdzić, że wspomagająca funkcja katechezy może być realizowana poprzez uruchamianie w umysłach uczniów operacji myślowych zmierzających ku między innymi abstrahowaniu, wyodrębnianiu czy uogólnianiu cech przedmiotów. Następuje to na drodze zestawiania i porównywania różnorodnych obiektów pozwalających wyodrębniać cechy istotne czy też reflektować przykłady i nieprzykłady. Zadanie katechezy będzie więc polegać na podsuwaniu narzędzi i kontrolowaniu przebiegu tego procesu. Jeśli chodzi o kontrolowanie, to kluczowym warunkiem jest znajomość prawidłowego przebiegu tego procesu, co zostało przedstawione powyżej. A jeśli chodzi o narzędzia wspomagające ten proces, to jako jedno z nich wskazywany jest *Katechizm Kościoła katolickiego* (por. PF 12) wraz z *Kompendium KKK* oraz kontynuującym zamysł autorów *Katechizmu* katechizmem dla młodych – YOUCAT. Przydatność *Katechizmu* wyrażać się może poprzez odwołanie się do jego struktury oraz przyjętej w nim pedagogii wiary.

3.1. Struktura

W rozważaniach o przydatności *Katechizmu* dla dzieła kształtowania pojęć religijnych wynikającej z samej jego struktury warto już na wstępie przytoczyć przyjęte przez autorów założenie, że zamysłem ich nie było dążenie do ukazania wiary jako systemu ani przyjęcie za punkt wyjścia jakiejś systemowej idei. Chodziło raczej o ukazanie wzajemnego przenikania się podstawowych

elementów życia chrześcijanina: „Aby być chrześcijaninem, trzeba nauczyć się wierzyć; powinno się przyjąć sposób życia chrześcijańskiego, tak zwany chrześcijański styl życia; powinno się umieć modlić po chrześcijańsku oraz przystąpić do misterii i liturgii Kościoła. Wszystkie te cztery elementy należą w sposób wewnętrzny jeden do drugiego: wprowadzenie do wiary nie jest przekazem jakiejś teorii, jakby wiara była rodzajem filozofii, »platonizmem dla ludu«, jak zostało pogardliwie stwierdzone; wyznanie wiary nie jest niczym innym niż rozwinięciem formuły chrzcielnej. Wprowadzenie w wiarę jest samą mistagogią, wprowadzeniem w chrzest, w proces nawrócenia, w którym nie działamy tylko my sami, lecz pozwalamy, aby Bóg działał w nas. Dlatego wykład wyznania wiary jest ściśle związany z katechezą liturgiczną, jest przewodnikiem do celebracji misterii. Wprowadzenie w liturgię zakłada także nauczanie się modlitwy, a umieć się modlić oznacza żyć, czyli zakłada problem moralny”²⁴.

Tak rozumiany układ treści w *Katechizmie* koresponduje w potrzebami procesu kształtowania pojęć. Sięganie w trakcie katechezy po *Katechizm* daje gwarancję, że katechizowany nie będzie przyswajał prawd wiary pamięciowo, lecz że będzie ją zdobywał na drodze operacji myślowych. *Katechizm* może pomóc w odszukiwaniu terminów, koncepcji, kategorii teologicznych i etycznych nowych sposobów zrozumienia i wartościowania znaczących doświadczeń ludzkich oraz wspólnej pedagogiki komunikowania się. Może wspomagać kształtowanie pojęć w obszarze właściwym dla języka katechezy, przeciwstawiając się ryzyku standaryzacji i indoktrynacji²⁵.

Innym z założeń redakcyjnych *Katechizmu* wspierającym proces tworzenia pojęć jest odwołanie się do zasady hierarchii prawd²⁶. Oznacza ona organiczną zasadę strukturalną skutkującą faktem, że różne prawdy wiary układa się wokół pewnego centrum, pewnego ośrodka i ze względu na niego. W centrum umieszczona została tajemnica Trójcy Świętej i tajemnica Chrystusa. Pozostałe prawdy wiary ukazywane są zawsze w odniesieniu do tych dwóch podstawowych

²⁴ J. Ratzinger, *Katechizm Kościoła katolickiego i optymizm odkupionych*, w: J. Królikowski (red.), *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, Poznań 1997, s. 144.

²⁵ J. Szpet, *Katechizm Kościoła katolickiego może być prawdziwym narzędziem umacniania wiary*, w: K. Kantowski, W. Lechów (red.), *Ku doświadczeniu wiary*, Szczecin 2012, s. 99–100.

²⁶ Ch. Schönborn, *Katechizm Kościoła katolickiego. Myśli przewodnie i główne tematy*, w: R. Sujka (red.), *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła katolickiego*, Warszawa 1994, s. 24. Warto w tym miejscu zauważyć, że prowadząc uczniów ku odkrywaniu tej struktury, należy pamiętać, iż hierarchii prawd nie wolno mylić ze stopniami pewności.

prawd. Katechizm pragnie bowiem przedstawić wiarę Kościoła prawdziwą co do znaczenia, integralną co do zakresu i systematyczną co do powiązań²⁷, ukazując strukturę wiary jako nadprzyrodzoną, niepodlegającą manipulowaniu, przekraczającą zdolności umysłowe poszczególnych podmiotów²⁸. Odwoływanie się do tej organicznej konstrukcji treści *Katechizmu* i wykorzystywanie jej w katechezie może pozytywnie stymulować proces kształtowania pojęć.

3.2. Natura pedagogii wiary

Drugim aspektem wpływającym z założeń redakcyjnych *Katechizmu*, wspomagającym proces tworzenia pojęć jest przyjęta koncepcja pedagogiki wiary. Przekaz wiary jest kluczowym zadaniem *Katechizmu*²⁹, ma on pomóc każdemu wierzącemu żyć wiarą w całej pełni, która polega na darze wiary i przyjęciu go. „Wiara jest zasadniczo darem Boga, który skłania do powierzenia siebie Panu Jezusowi. W ten sposób przyjęcie treści wiary staje się postawą, decyzją pójścia za Jezusem upodobnienia własnego życia do Jego życia, jak to dobrze wyjaśnia apostoł Paweł, który pozwala nam wniknąć do wnętrza tej głębokiej struktury pedagogicznej wiary: »Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia« (Rz 10,10)»³⁰.

Przyjęcie wiary nie jest jedynie aktem intelektualnym. Wzrost w wierze dokonuje się bowiem poprzez odkrywanie treści wiary wyznawanej, celebrowanej, przeżywanej i przemodlonej oraz zastanawianie się nad samym aktem wiary (PF 9). I w tym tworzeniu syntezy wiary można językiem dydaktyki powiedzieć, że w tworzeniu siatki pojęć z obszaru liturgii, modlitwy, zasad życia chrześcijańskiego *Katechizm* wydaje się pomocą właściwą. Staje się on wówczas nie tylko narzędziem pomocnym do wyrażenia intelektualnej zgody na to, co proponuje Kościół, ale wprowadza w pełni tajemnicy zbawczej objawionej przez Boga. „To poszukiwanie jest autentyczną »preambułą« wiary, gdyż kieruje ludzi na drogę, która prowadzi do tajemnicy Boga. Sam ludzki rozum nosi w istocie wrodzoną potrzebę tego, »co wartościowe, nieprzemijalne«. Wymóg ten stanowi nieustannie zachętę, trwale wpisaną w serce człowieka, aby wyruszyć w drogę i znaleźć

²⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechezie *Catechesi tradendae*, 16 października 1979, 21; 30.

²⁸ J. Szpet, dz. cyt., s. 101.

²⁹ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, 11 października 1992, 2.

³⁰ Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012, 101.

Tego, którego byśmy nie poszukiwali, gdyby nie wyszedł już nam na spotkanie. Wiara zaprasza nas właśnie na to spotkanie i w pełni otwiera” (PF 10). Podążając wyznaczoną przez *Katechizm Kościoła katolickiego* pedagogią wiary, człowiek przemierzający swe itinerarium wiary „strona po stronie, odkrywa, że to, co jest przedstawione, nie jest jakąś teorią, ale spotkaniem z konkretną Osobą, która żyje w Kościele. Po wyznaniu wiary następujące wyjaśnienie życia sakramentalnego, w którym Chrystus jest obecny, działa i nadal buduje swój Kościół. Bez liturgii i sakramentów wyznanie wiary nie miałoby skuteczności, gdyż zabrakłoby łaski, która wspiera świadectwo chrześcijan. Podobnie nauczanie *Katechizmu* na temat życia moralnego nabiera swego pełnego znaczenia, jeżeli umieszczane jest w kontekście wiary, liturgii i modlitwy” (PF 11). Można więc postawić tezę, że wiara tak przekazywana, bazując na zgodzie intelektualnej, na spójności pojęć, które zostają przez człowieka odkryte i wypracowane, ma duże szanse na rozwój prowadzący ku dojrzałości.

Zakończenie

Przekazywanie wiary jest żywym aktem tradycji kościelnej (DOK 78). W tym dziele Kościół wspiera się zarówno wypracowanymi od wieków narzędziami wychowywania wiary, jak i sięga po dorobek współczesności. Jedną z dróg jest odkrywanie w dorobku nauk pedagogicznych elementów wspólnych dla wychowania i wychowywania wiary. Takim elementem jest opisywany przez dydaktykę proces kształcenia, a szczególnie proces tworzenia pojęć, który może rzutować na tworzenie pojęć religijnych. Sięgnięcie po dorobek dydaktyki nie determinuje działań katechetycznych, jednak może być inspiracją dla konstruowania procesu wychowywania w wierze.

Budując ten proces, nie można jednak w katechezie zapominać o narzędziu właściwym dla przekazu wiary, a mianowicie *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Odwołania do struktury *Katechizmu*, przyjętych zasad redakcyjnych czy odkrywanie pedagogii wiary mogą przynosić pożądane przez katechezę efekty.

Literatura

- Arends R.I., *Uczymy się nauczać*, Warszawa 1994.
- Benedykt XVI, List apostolski w formie *motu proprio Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary, 11 października 2011.
- Chlewiński Z., *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.
- Chlewiński Z., *Umysł – dynamiczna organizacja pojęć*, Warszawa 1999.
- Fisher R., *Uczymy się uczyć*, Warszawa 1999.
- Gagne R.M., Briggs L.J., Wager W.W., *Zasady projektowania dydaktycznego*, Warszawa 1992.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechezie *Catechesi tradendae*, 16 października 1979.
- Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, 11 października 1992.
- Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1997.
- Kruszewski K., *Sztuka nauczania*, t. I: *Czynności nauczyciela*, Warszawa 1993.
- Kubik W., *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1991.
- Młyniarczyk A. i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1998.
- Okoń W., *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1995.
- Ratzinger J., *Katechizm Kościoła katolickiego i optymizm odkupionych*, w: J. Królikowski (red.), *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, Poznań 1997.
- Schönborn Ch., *Katechizm Kościoła katolickiego. Myśli przewodnie i główne tematy*, w: R. Sujka (red.), *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła katolickiego*, Warszawa 1994.
- Synod Biskupów XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012.
- Szpet J., *Katechizm Kościoła katolickiego może być prawdziwym narzędziem umacniania wiary*, w: K. Kantowski, W. Lechów (red.), *Ku doświadczeniu wiary*, Szczecin 2012.

KSZTAŁTOWANIE POJĘĆ W KONTEKŚCIE ITINERARIUM WIARY**Streszczenie**

Rok Wiary zaowocował w Kościele pogłębionym spojrzeniem na rzeczywistość wiary oraz na sposoby jej przekazywania. Jednym ze sposobów wnikliwszego spojrzenia na pedagogię wiary może być konfrontowanie przebiegu tego procesu z dorobkiem nauk pedagogicznych reflektujących w różnorodny sposób procesy wychowawcze.

W niniejszym artykule podjęto próbę ukazania roli, jaką w procesie dochodzenia do wiary dojrzałej może odegrać kształtowanie pojęć religijnych, oraz ukazano możliwości, jakie w tym dziele otwiera przed katechezą *Katechizm Kościoła katolickiego*.

Słowa kluczowe: dydaktyka, kształtowanie pojęć, katechizm, pedagogia wiary, pojęcia religijne

SHAPING THE CONCEPTS IN THE CONTEXT OF FAITH**Summary**

Year of Faith in Church resulted in deep look at the reality of faith and ways of its transmission. One way to look at the pedagogy of faith can be confronting this process with the achievements of pedagogical science in various ways in educational processes.

The article shows not only the role of shaping religious concepts in the process of mature faith but also the opportunities of catechesis in Catechism of the Catholic Church.

Keywords: teaching, shaping the concepts, catechism, the pedagogy of faith, the religious concepts

Translated by Mirosława Landowska

PROBLEMATYKA WIARY W REFLEKSJI WSPÓŁCZESNYCH POLSKICH KATECHETYKÓW

Ks. Jerzy Kostorz*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole

Wstęp

Katechetyka jako dyscyplina naukowa uprawiana w ramach teologii zajmuje się problemami związanymi z dziełem katechizacji w Kościele. Jej zadaniem jest – jak czytamy w *Słowniku katechetycznym* – „określanie zadań i warunków charakteryzujących obszar pracy katechetów i katechumenów, dokumentowanie i analizowanie procesów, jakie determinują działanie katechetyczne, a w końcu rozwijanie kompleksowej teorii katechetyki w łączności z jej dziejami”¹. Dlatego też w refleksji współczesnych polskich katechetyków często nawiązuje się do wymienionych problemów, uszczegóławiając je. Jednym z takich szczegółowych tematów jest wiara.

Warto zauważyć, że problem wiary należy do podstawowych tematów w refleksji katechetyków. Wynika to z faktu, że istotą katechezy jest doprowadzenie katechizowanych do wiary dojrzałej. Natura i treść oraz cele i zadania katechezy mieszczą w sobie problematykę wiary. Zakłada się, że na każdym etapie kate-

* Ks. dr hab. Jerzy Kostorz, kapłan diecezji opolskiej, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego, duszpasterz akademicki. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 45-342 Opole, ul. Drzymały 1a; e-mail: jkostorz@onet.pl.

¹ G. Stachel, *Katechetyka*, w: J. Gevaert (red.), K. Misiaszek (red. wyd. pol.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007, s. 392.

chizacji w szkole i w parafii należy rozwijać w katechizowanych poznanie wiary. Zadanie to często powraca w publikacjach katechetycznych i w refleksji na temat kształtowania postaw wynikających z wiary. Wiele zagadnień ściśle związanych z problematyką wiary można odnaleźć w pracach z zakresu katechetyki szczegółowej i specjalnej. Aspekt wiary, podejmowany przez polskich katechetyków, rozważany jest w różnorodny sposób, co znalazło wyraz w niniejszym artykule. Z uwagi na wielość materiałów pod uwagę wzięto tylko współczesne, najważniejsze opracowania (począwszy od drugiej połowy XX wieku). Wielokrotnie występują odwołania do refleksji naukowej takich autorów, jak: R. Murawski, Z. Marek, K. Misiaszek, A. Offmański, J. Szpet, J. Bagrowicz oraz R. Czekalski. Wspomniani autorzy w swych publikacjach często podejmują temat wiary. Przywołane zostaną również stwierdzenia innych katechetyków, którzy w swych publikacjach poruszają temat wiary. Będą to między innymi odwołania do prac R. Chałupniaka, S. Dziekońskiego, S. Kulpaczyńskiego, A. Kicińskiego, P. Mąkosy, T. Panusia, P. Tomasika, a także A. Zellmy.

W niniejszym artykule dokonano syntetycznej prezentacji poszczególnych zagadnień. Celem nie jest bowiem szczegółowe streszczenie poszczególnych publikacji, lecz przegląd badań. Takie ujęcie tematu pozwoli na ukazanie całościowego obrazu problematyki wiary w refleksji współczesnych polskich katechetyków.

1. Definicja wiary

Wiara jest pojęciem powszechnie znanym, jednak – tytułem wstępu – warto dokonać krótkiego przypomnienia definicji wiary oraz sposobów jej postrzegania przez polskich katechetyków. Pozwoli to na uniknięcie wieloznaczności treści.

Wnikliwa lektura publikacji katechetycznych pozwala zauważyć, że autorzy jedynie sporadycznie podają definicję wiary. Odwołują się przy tym do dokumentów Kościoła oraz do stwierdzeń teologów². Jest to uzasadnione, gdyż pełną i właściwą wykładnię sposobu rozumienia wiary znajdujemy w nauczaniu Kościoła. Większość katechetyków wiarę definiuje za dokumentami Soboru

² Zob. na przykład R. Chałupniak, *Postawa wiary i jej kształtowanie na katechezie*, „Katecheta” 44 (2000) 7, s. 6–11; R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006, s. 302–303; M. Mendyk, *Katecheza – miejsce poznania i zrozumienia wiary*, w: J. Szpet, D. Jackowiak (red.), *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła*, t. 9: *Wybrane problemy optymalizacji procesu katechetycznego*, Poznań 2011, s. 8–16.

Watykańskiego II i *Katechizmem Kościoła katolickiego*. Dlatego też wielokrotnie możemy przeczytać, że wiara jest łaską, którą człowiek otrzymuje od Boga, ma ona charakter misterium, które trudno człowiekowi pojąć rozumem. Poza tym dar wiary, jak czytamy w refleksji katechetów, wymaga wolnej odpowiedzi ze strony człowieka³. W wielu publikacjach katechetycznych możemy znaleźć następującą definicję: „wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”⁴. Takie podejście wydaje się właściwe, gdyż wskazuje na personalistyczny sposób postrzegania wiary⁵. Wiara rozumiana jest jako akt całej osoby, która świadomie i w sposób wolny oddaje siebie i wszystkie swoje predyspozycje Bogu osobowemu: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu.

Polscy katechetycy często też przypominają, że wiara jest zawierzeniem osoby Bogu⁶. „Przez wiarę człowiek poddaje Bogu całkowicie swój rozum i swoją wolę. Całą swoją istotą człowiek wyraża przyzwolenie Bogu Objawicielowi”⁷. Odpowiedź człowieka bywa nazywana – za tekstami Pisma Świętego – „posłuszeństwem wiary”⁸. Człowiek wyraża wiarę w modlitwie (na przykład odmawiając *Credo*) i w sakramentach. Katechetycy nie zapominają przy tym, że zawierzenie Bogu i wyznanie wiary to dwa nierozzerwalne akty, które człowiek w swej wolności podejmuje⁹. Nie ma zawierzenia Bogu bez wyznawania wiary i odwrotnie: szczerze wyznawać wiarę może tylko człowiek, który zawierzył

³ Zob. na przykład R. Murawski, *Wychowanie w wierze: co to jest?*, w: R. Buchta (red.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Katowice 2011, s. 15–26; A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza w latach 1945–2000*, s. 105–106; T. Panuś, *Życie z wiary*, „Katecheta” 49 (1999) 1, s. 4–7.

⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, 150; por. na przykład J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 142; P. Tomasik, *Katechetyka fundamentalna*, w: J. Stala (red.), *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, Tarnów 2003, s. 238–241.

⁵ Pisze o tym na przykład R. Chałupniak. Autor stwierdza: „współcześnie Boże Objawienie i wiarę człowieka rozumie się personalistycznie: »W akcie objawienia Bożego Bóg osobowy zwraca się do człowieka jako podmiotu swej egzystencji z apelem do nawiązania dialogu o charakterze zbawczym«. Bóg jest inicjatorem komunikacji z człowiekiem, wychodzi na jego spotkanie. Objawienie i wiara rozumiane są jako proces wzajemnej wymiany, zaproszenia i odpowiedzi, gdzie Bóg i człowiek trwają nieprzerwanie we wspólnocie”. Zob. R. Chałupniak, dz. cyt., s. 7.

⁶ Zob. na przykład P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 40; P. Tomasik, *Katechetyka fundamentalna*, s. 239–240.

⁷ KKK 143.

⁸ Tamże; por. także: R. Czekalski, dz. cyt., s. 302–303.

⁹ Zob. na przykład J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży...*, s. 140–141; R. Chałupniak, dz. cyt., s. 8–11; A. Zellma, *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym*

Bogu. Te dwa akty są ze sobą powiązane, a także od siebie zależne, o czym czytamy w refleksji polskich katechetyków¹⁰. Poza tym przypominają oni, że istnieje głęboki związek pomiędzy życiem wiarą i jej treścią: wiara świadków i wyznawców jest także wiarą apostołów i doktorów Kościoła¹¹.

Należy zauważyć, że definiowanie wiary przez polskich katechetyków jest poprawne teologicznie i osadzone w dokumentach Kościoła. Godny podkreślenia jest też fakt, że w definicjach tych przedmiotem wiary nie jest rzeczowo pojmowane objawienie. Polscy katechetycy, za teologami, akcentują wyraźnie to, co istotne w wierze: przedmiotem wiary jest Bóg osobowy. Katechetycy poprawnie wiążą takie rozumienie wiary z jednym z celów katechezy, którym jest rozwój poznania wiary. Jako akt osobowy wiara ma być rozumna, wiedza jest więc tu istotna. Nie wystarczy jednak sama wiedza, co można dostrzec w refleksji polskich katechetyków. Dojrzała wiara, a taką należy kształtować w katechizowanych, ma wyraźne uobecnienie w postawie wiary.

2. Rozwijanie poznania wiary treścią refleksji katechetycznej

Trudno wyobrazić sobie solidną, opartą na nauczaniu Kościoła refleksję katechetyków o wierze bez odwołania do podstawowego zadania katechezy. Zadaniem tym jest rozwijanie poznania wiary. W dokumentach Kościoła poświęconych katechezie zadanie to zostaje wymienione jako pierwsze spośród innych zadań¹². Założenie to odpowiada jednemu z wymiarów katechezy, jakim jest nauczanie treści wiary.

W publikacjach polskich katechetyków dostrzegamy częste przywoływanie wypowiedzi Kościoła na temat rozwijania poznania wiary¹³. Autorzy cytują

nauczaniu religii. Studium w świetle „Programu nauczania religii katolickiej” z 2001 roku, Olsztyn 2006, s. 159–165.

¹⁰ Zob. na przykład P. Tomasiak, *Katechetyka fundamentalna*, s. 239–240.

¹¹ Zob. na przykład tamże; A. Offmański, *Wychowanie młodzieży w wierze*, w: A. Hajduk (red.), *Pedagogika wiary*, Kraków 2007, s. 437–454.

¹² Zob. na przykład Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998; Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

¹³ Zob. na przykład K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010; J. Szpet, *Cel i zadania katechezy*, w: J. Stala (red.), *Dy-*

Dyrektorium ogólne o katechizacji oraz Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, zwracając – słusznie – uwagę na to, że rozwijanie poznania wiary wynika z faktu, iż każdy człowiek, który spotkał w swoim życiu Chrystusa i trochę Go poznał, pragnie Go stale poznawać¹⁴. To pragnienie prowadzi człowieka do szukania możliwie najpełniejszej prawdy o zbawieniu oraz zgłębiania jej sercem i umysłem. Nie stoi ono w sprzeczności z rozumem, lecz jest drugim skrzydłem życia człowieka¹⁵. Do takich wniosków prowadzą między innymi częste odwołania katechetyków do stwierdzenia Jana Pawła II (zawartego w encyklice *Fides et ratio*)¹⁶. W dokumencie tym papież przypomina: „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹⁷.

Warto również zauważyć, że katechetycy często piszą o relacji między poznaniem treści wiary (*fides quae*) a przyłgnięciem do wiary (*fides qua*). To przyłgnięcie rozumiane jest przez polskich katechetyków w duchu personalistycznym – jako przyłgnięcie do osoby Boga Trójjedynego: Ojca, Syna Bożego – Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego¹⁸. Możemy więc dostrzec tu konsekwencję między definiowaniem wiary a określeniem, na czym polega rozwijanie poznania wiary. Poza tym, według polskich katechetyków, to szczególne zadanie wskazuje na konieczność prowadzenia katechizowanych (dzieci, młodzieży, dorosłych) do „stopniowego uchwycenia (rozumienia) całej prawdy o planie Bożym”¹⁹. Poprzez niniejsze odwołanie ukazany zostaje ścisły związek myśli polskich katechetyków z dokumentami Kościoła katolickiego. Polscy katechetycy przypominają również w swych opracowaniach, że rozwijanie poznania wiary nie jest możliwe bez poznawania Tradycji i Pisma Świętego²⁰. Mamy zatem klasyczny przykład wiernego przekazu nauczania Kościoła na temat rozwijania poznania wiary.

W wielu miejscach katechetycy przypominają, za polskim dyrektoriem, że „rozwijanie poznania prawd wiary jest także jednym z ważnych elementów wychowania do prawdy, które polega na okazywaniu szacunku dla powagi prawd wiary, a jednocześnie jest wyrazem przekonania, że każdy człowiek odczuwa

dyaktyka katechezy, cz. 1, Tarnów 2004, s. 36 i n.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże; P. Tomasiak, *Katechetyka fundamentalna*, s. 239–240.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Kraków 1998, *Wstęp*.

¹⁸ P. Tomasiak, *Katechetyka fundamentalna*, s. 239–240.

¹⁹ DOK 85.

²⁰ J. Szpet, *Cel i zadania...*, s. 39; por. DOK 85.

w sobie wewnętrzną potrzebę jej odkrywania, hipotezy mogą bowiem fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia. Ten szacunek dla prawd wiary domaga się, by religii nie traktować jako uproszczonego opisu rzeczywistości, która w sposób kompetentny i pełny jest dopiero prezentowana przez wiedzę przyrodniczą²¹. Przywołane stwierdzenie świadczy o tym, że polscy katechetycy w zgodzie z nauką Kościoła określają zadanie rozwijania poznania wiary, nie łącząc go jedynie z pracą intelektualną i dydaktyczną, lecz pamiętają o wychowaniu do wiary i w duchu wiary. Ponadto trafne są opisy, obecne w omawianych publikacjach, w których katechetycy zaznaczają, że: „rzetelne rozwijanie poznania wiary spełnia zadanie przeciwstawiania się stereotypowi scjentystycznemu, według którego żadne poznanie, poza przyrodniczym, nie istnieje. Scjentyzm stanowi ideologię przeciwną nauce wiary (...). Odpowiedzią na postawę scjentystyczną jest postawa ukazująca jedność poznania rozumowego i poznania przez wiarę, obecna już w tekstach biblijnych. Jedność prawdy, objawionej i naturalnej, jest bowiem podstawowym postulatem rozumu ludzkiego, wyrażonym już w zasadzie nie-sprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności ukazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia”²². Do przywołanego fragmentu, pochodzącego z *Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce*, często nawiązują polscy katechetycy, parafrazując lub cytując go dosłownie²³. Świadczy to o identycznym, jak zostało to opisane w dokumentach katechetycznych, rozumieniu poznania treści wiary. Jest to – bez wątpienia – wyrazem troski współczesnych katechetyków o wierność nauczaniu Kościoła. W refleksji polskich katechetyków mamy zatem przykład poprawnego rozumienia rozwijania poznania wiary. Takie podejście zasługuje na szczególne podkreślenie. Podobne wnioski nasuwają się podczas analizy szczegółowych opisów dotyczących między innymi środowisk i adresatów katechezy, a także sposobów rozwijania poznania wiary.

Zdaniem polskich katechetyków za rozwijanie poznania wiary odpowiedzialni jesteśmy wszyscy, a więc: biskupi, kapłani, katecheci, rodzice, nauczyciele, przedstawiciele mediów. Obowiązek ten z całą pewnością „spoczywa przede wszystkim na szkolnym nauczaniu religii i nauczaniu w ramach katechezy para-

²¹ PDK 24; por. na przykład A. Offmański, *Wychowanie młodzieży...*, s. 437–454; P. Tomasik, *Wiara – teologia – katecheza*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” (2002), s. 225–239.

²² PDK 24; por. na przykład P. Tomasik, *Katechetyka fundamentalna*, s. 239–240.

²³ Zob. na przykład tamże.

fialnej”²⁴. Rolę szczególną mają tu do odegrania katecheci. Dlatego wielokrotnie w publikacjach polskich katechetyków możemy dostrzec bezpośrednio lub pośrednio przywołanie następującego stwierdzenia: „w realizacji tego zadania [katechizacji – JK] winna wspierać katechetów świadomość, że we współczesnym świecie nie można żyć wiarą bez jej intelektualnego pogłębienia. Jednym bowiem z głównych powodów kruchości i zaniku wiary w dzisiejszych czasach jest między innymi brak znajomości prawd wiary. Oczywiście chodzi tu o takie przyswojenie sobie treści religijnych, aby one mogły osiągnąć zdolność interpretowania życia ludzkiego według głębokości myśli Chrystusa. Aby katecheci mogli to zadanie wypełnić, potrzebne jest zrozumienie potrzeby pogłębionej formacji intelektualnej zarówno wśród samych katechetów, jak i wśród osób i instytucji odpowiedzialnych za ich przygotowanie”²⁵. Widać zatem wyraźnie, że polscy katechetycy mają poprawny obraz tego, co dotyczy rozwijania poznania wiary. Nie zapominają przy tym o potrzebie pogłębiania intelektualnego treści wiary w gronie katechetów. Od wiedzy katechetów zależy bowiem jakość rozwijania poznania wiary wśród dzieci, młodzieży i dorosłych.

Godne uwagi są również refleksje polskich katechetyków poświęcone zagadnieniu wiary w katechezie szczegółowej, gdzie temat ten poruszany jest zawsze w związku z celami katechezy na danym etapie rozwoju uczniów (na przykład dzieci przedszkolnych, uczniów w młodszym i średnim wieku szkolnym, gimnazjalistów, młodzieży szkół ponadgimnazjalnych)²⁶. Autorzy swoją uwagę skupiają szczególnie na rozwoju poznania wiary w ujęciu dokumentów programowych nauczania religii i katechezy parafialnej. Jest to właściwe podejście, gdyż zarówno podstawa programowa katechezy, jak i program nauczania religii

²⁴ PDK 24; por. na przykład artykuły zamieszczone w: R. Buchta, S. Dziekoński (red.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Katowice 2011.

²⁵ PDK 24; por. na przykład P. Mąkosa, *Tożsamość nauczycieli religii i ich opinie na temat wybranych aspektów edukacji religijnej w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 56 (2009) 6, s. 117–131; J. Szpet, *Pracownicy posługi katechetycznej*, w: A. Kiciński (red.), *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, Poznań 2007; A. Zellma, *Katecheta*, w: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 255–258; tenże, *Tożsamość katechety świeckiego w polskiej parafii. Stan aktualny, dylematy i wyzwania*, „Homo Dei” 75 (2005) 4, s. 41–54.

²⁶ Zob. na przykład P. Mąkosa, *Natura, treści, cele i zadania edukacji religijnej dzieci w szkole podstawowej*, w: J. Stala (red.), *Wychowanie religijne i katecheza, cz. 2: Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym*, Tarnów 2006, s. 199–224; tenże, *Natura, treści, cele i zadania edukacji religijnej w gimnazjum*, w: J. Stala (red.), *Wychowanie religijne i katecheza, cz. 2: Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym*, Tarnów 2006, s. 285–302; A. Zellma, *Edukacja religijna młodzieży gimnazjalnej w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego” 30 (2010), s. 305–322.

opisują treści zaplanowane do przekazywania na katechezie w poszczególnych klasach. Jednocześnie dokumenty katechetyczne wspominają o umiejętnościach, jakie uczeń powinien posiadać, aby można było powiedzieć, że zna prawdy wiary zawarte w Piśmie Świętym, w Tradycji i w nauczaniu Kościoła. Katechetycy nie ograniczają się do wyszczególnienia wymagań względem uczniów, ale wyliczają również zadania nauczyciela religii w związku z rozwojem poznania wiary. Przypominają też o potrzebie rozwijania poznania wiary wśród dorosłych, czemu ma służyć między innymi katecheza mistagogiczna²⁷. Pożyteczne są przy tym propozycje metodyczne autorów, w których możemy znaleźć wiele aktualnych form, metod, technik i środków dydaktycznych, które służą rozwijaniu poznania wiary²⁸. Katechetycy są też świadomi, że należy stale szukać nowych sposobów przepowiadania treści wiary. Poza tym przypominają o konieczności wychowania w wierze i do wiary poprzez kształtowanie postaw wobec Boga i Kościoła²⁹. Zadanie to uznają za priorytetowe nie tylko w Roku Wiary³⁰. Podejście łączące zarówno poznanie intelektualne, jak i potrzebę serca związaną z przynależnością do Boga wynika wprost z istoty katechezy integralnej.

3. Refleksja katechetyków na temat kształtowania postaw wynikających z wiary

Podobne spostrzeżenia jak przedstawione powyżej nasuwają się, gdy czytamy prace, w których katechetycy piszą o wychowaniu w wierze i wychowaniu do wiary dojrzałej. Zakres tej refleksji obejmuje nie tylko treści wiary, lecz także wiarę rozumianą jako przyjęcie przez człowieka określonej postawy wobec Boga. Zdaniem polskich katechetyków zakres postawy wiary jest szeroki³¹: obejmuje całą rzeczywistość nadprzyrodzoną. Postawa wiary bezpośrednio odnosi się do Boga, pośrednio jednak obejmuje odniesienie człowieka do Słowa Bożego, Kościoła, liturgii, modlitwy. Jest to wymiar transcendentny. Uwidacznia się on

²⁷ Zob. na przykład K. Misiaszek, *Wychowanie do wiary*, w: M. Ryś (red.), *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, Warszawa 2006, s. 105–120.

²⁸ Zob. na przykład A. Zellma, *Wielostronne aktywizowanie młodzieży...*

²⁹ Zob. na przykład P. Mąkosa, *Wychowanie do wiary w wybranych podręcznikach do nauczania religii w klasach IV–VI szkoły podstawowej*, „Katecheta” 50 (2006) 9, s. 4–11.

³⁰ Zob. A. Kiciński, P. Goliszek (red.), *Catechetica Porta Fidei*, Lublin 2012.

³¹ Zob. na przykład R. Chałupniak, dz. cyt., s. 8–11; por. S. Kulpaczyński, *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1988) 6, s. 77–79.

w zachowaniach człowieka, który całym sobą angażuje się w budowanie relacji z Bogiem i stosowanie zasad życia chrześcijańskiego. Widać tu wyraźnie, że postawa wiary to inaczej pewien styl myślenia i postępowania, czyli styl bycia³². Postawa wiary, zdaniem polskich katechetyków, obejmuje wiele sfer życia danej osoby. W każdej postawie jest obecne poznanie intelektualne, zaangażowanie emocjonalno-uczuciowe i zdolność działania. Pierwszy komponent to wiedza o Bogu, o prawdach wiary, Piśmie Świętym, modlitwie, sakramentach i normach moralnych. Człowiek wiedzę tę zdobywa między innymi podczas katechezy w rodzinie, w szkole i w parafii, o czym wspominają polscy katechetycy. Ten komponent wiary jest związany z rozwijaniem poznania wiary podczas nauczania religii i w katechizacji parafialnej. Wraz z nim ma, jak to poprawnie określają katechetycy, następować rozwój komponentu emocjonalnego, wolitywnego i behawioralnego³³. Tu ważne są przeżycia, doświadczenia religijne, udział w liturgii, praktyki religijne i codzienne sytuacje, w których katechizowany uczy się żyć według wiary³⁴. Istotne znaczenie ma też rodzina, klasa szkolna, koledzy oraz rodzice, katecheci, inni wychowawcy (na przykład duszpasterze)³⁵, autorytety i rówieśnicy. Zdaniem katechetyków nie może przy tym zabraknąć świadectwa życia rodziców i katechetów³⁶.

Warto zauważyć, że polscy katechetycy często postulują kształtowanie dojrzałej wiary u dzieci, młodzieży i dorosłych. Ten postulat zamieszczaają wśród różnych celów katechezy integralnej. Twierdzą przy tym, że zaniedbywanie kształtowania postawy wiary wśród katechizowanych prowadzi do wypaczenia istoty nauczania religii w szkole i do zniekształcenia przesłania katechezy parafialnej. Wiąże się to również z brakiem skuteczności oddziaływań katechetycznych.

Według polskich katechetyków, chcąc budzić i kształtować wiarę uczniów na katechezie, należy prowadzić, obok działalności dydaktycznej, także wychowawczą. Ta ostatnia bywa różnie nazywana i opisywana w publikacjach kate-

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. na przykład S. Kulpaczyński, *Modlitwa w procesie wychowania do wiary*, w: *Pedagogika wiary. Książka dedykowana ks. prof. Z. Markowi SJ w 60. rocznicę urodzin i 35. kapłaństwa*, Kraków 2007, s. 295–309.

³⁵ Zob. na przykład S. Dziekoński, *Wychowanie do wiary i postaw moralnych: aspekty katechetyczno-pedagogiczne*, w: B. Stróżycki (red.), *Wychowanie do wiary i postaw moralnych ludzi młodych: aspekt biblijny i katechetyczny*, Poznań 2006, s. 29–49; Z. Marek, *Wychowywać do wiary*, Kraków 1996.

³⁶ Tamże.

chetycznych. Często katechetycy określają ją jako wychowanie w wierze, wychowanie w duchu, wychowanie przez wiarę lub wychowanie do wiary³⁷. Niezależnie od stosowanej nazwy podkreślają, że sama wiedza nie wystarczy. Potrzebne są działania wychowawcze. Katechizowani uczniowie potrzebują należytej, systematycznej i zaplanowanej pomocy w nawiązaniu osobistego kontaktu z Bogiem i z Kościołem. Oni też sami, bez pomocy rodziców, katechetów, duszpasterzy, nie mogą kształtować postaw religijnych podyktowanych wiarą. Zachęta do modlitwy indywidualnej, do życia sakramentalnego, do praktyk religijnych to istotne, według polskich katechetów, zadania wychowawcze. Należy je dopełnić kształtowaniem prawdziwego obrazu Boga i przyswajaniem wartości chrześcijańskich, które są podstawą zachowania wynikającego z wiary. Tu też mieści się kształtowanie cnót, wychowanie do wolności i osobowej decyzji osób wierzących³⁸.

Kształtując postawy wynikające z wiary, trzeba pamiętać o adresatach: ich wieku, poziomie rozwoju intelektualnego i emocjonalnego czy też o stopniu zdolności do samodzielnego działania. Słusznie więc polscy katechetycy, pisząc o wychowaniu w wierze, rozpatrują postawy wiary w konkretnej grupie wiekowej³⁹. Zakres działań wychowawczych dostosowywany jest do uczniów i uwzględnia przemiany społeczne, kulturowe i religijne, które zachodzą w ostatnich latach w Polsce, w Europie i na świecie⁴⁰. Proponowane formy, metody, techniki i środki wychowawcze są zawsze dopasowane do konkretnej grupy wiekowej, typu szkoły, środowiska parafialnego i rodziny⁴¹. Katechetycy wyróżniają pomoce nadprzyrodzone (modlitwę, sakramenty) i naturalne. Te ostatnie bazują na aktywizacji uczniów i ich rodziców. Polscy katechetycy odwołują się tu do propozycji pedagogów chrześcijańskich. Za godne naśladowania uznają wzory wychowawcze propagowane w Piśmie Świętym i u Ojców Kościoła (szczególnie u św. Augu-

³⁷ Zob. o tym na przykład w: R. Murawski, *Wychowanie w wierze...*, s. 15–26.

³⁸ Zob. na przykład P. Mąkosa, *Wychowanie do wiary...*, s. 4 i n.; R. Murawski, *Wychowanie w wierze...*, s. 21–22; A. Zellma, *Virtus a wychowanie moralne człowieka. Analizy pedagogiczno-katechetyczne*, „Teologia i Moralność” 6 (2009), s. 121–133.

³⁹ Z. Marek, *Wychowywać do wiary*, s. 1 i n.

⁴⁰ K. Misiaszek, dz. cyt., s. 105 i n.

⁴¹ Zob. na przykład J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006; Z. Marek, „Sacrum” w wychowaniu chrześcijańskim, w: A. Offmański (red.), *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*, Szczecin 2004, s. 177–195.

styna)⁴². Powyżej przedstawione podejście polskich katechetyków jest właściwe i odpowiada realiom współczesnego świata, toteż warto je docenić i propagować na przykład w czasie wykładów dla studentów teologii i dla katechetów.

Zakończenie

Refleksja polskich katechetyków o wierze obejmuje różne problemy. Nie pomniejsza przy tym żadnych spraw, które są istotne dla katechezy integralnej. Polscy katechetycy, jak zostało to ukazane w niniejszym artykule, wiele miejsca poświęcają szkolnej i parafialnej katechezie. Do jej priorytetowych zadań zaliczają – za dokumentami Magisterium Kościoła – rozwijanie poznania wiary. Zawsze też pamiętają o adresatach, dlatego piszą o rozwijaniu poznania wiary wśród dzieci w różnych kategoriach wiekowych, młodzieży i dorosłych. Jest to godne uwagi. W wielu miejscach możemy bowiem dostrzec dostosowanie propozycji (na przykład metodycznych) do konkretnej grupy wiekowej. Tym samym rozwój poznania wiary nie jest traktowany szablonowo, lecz ma swoją dynamikę. Podobne wnioski nasuwają się, gdy czytamy o kształtowaniu postaw wynikających z wiary. Procesom tym polscy katechetycy poświęcają wiele uwagi w ramach wychowania w wierze lub wychowania do wiary. Tu też rozpatrują problemy szczegółowe w nawiązaniu do katechizacji dzieci, młodzieży i dorosłych. Korzystają przy tym z propozycji metodycznych obecnych w naukach o wychowaniu. Głównie odwołują się do pedagogiki chrześcijańskiej. Podejście to jest z całą pewnością właściwe. Kościół korzysta bowiem z metod wychowawczych obecnych w naukach humanistycznych i społecznych.

W sytuacji gdy w społeczeństwie polskim obserwujemy ciągle przemiany społeczne, kulturowe i religijne, dobrze, że refleksja nad wychowaniem do wiary jest ściśle powiązana z tymi przemianami, dzięki czemu reflektowany temat zyskuje na aktualności. Propozycje polskich katechetyków można w przyszłości wzbogacić o większą liczbę badań empirycznych, dotychczas sporadycznie wykorzystywanych w refleksji katechetycznej. Pomimo że wzbogacenie prac polskich katechetyków owymi badaniami wydaje się trudne, gdyż problematyka dotyczy wiary, a więc materii trudnej do zbadania, o której mówi się na podstawie deklaracji katechizowanych, to jednak warto podjąć to wyzwanie. Pomimo

⁴² Zob. na przykład R. Murawski, *Historia katechezy*, w: J. Stala (red.), *Katechetyka fundamentalna*, Tarnów 2003, s. 15–107.

trudności nie należy rezygnować z badań empirycznych na temat wiary, jaką deklarują uczniowie w różnych grupach objętych katechizacją. Już tylko te stwierdzenia wskazują na dalsze możliwości, a nawet konieczność konsekwentnego badania i opisywania omawianego tematu. Zadanie to stoi przed współczesnymi polskimi katechetykami. Badania empiryczne dostarczą ważnych informacji dotyczących stanu faktycznego i pozwolą na efektywniejszą katechizację.

Literatura

- Bagrowicz J., *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000.
- Bagrowicz J., *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.
- Buchta R., Dziekoński S. (red.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Katowice 2011.
- Chałupniak R., *Postawa wiary i jej kształtowanie na katechezie*, „Katecheta” 44 (2000) 7.
- Czekalski R., *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006.
- Dziekoński S., *Wychowanie do wiary i postaw moralnych: aspekty katechetyczno-pedagogiczne*, w: B. Stróżycki (red.), *Wychowanie do wiary i postaw moralnych ludzi młodych: aspekt biblijny i katechetyczny*, Poznań 2006.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Kraków 1998.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kiciński A., Goliszek P. (red.), *Catechetica Porta Fidei*, Lublin 2012.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998.
- Kulpaczyński S., *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35 (1988) 6.
- Kulpaczyński S., *Modlitwa w procesie wychowania do wiary*, w: *Pedagogika wiary. Książka dedykowana ks. prof. Z. Markowi SJ w 60. rocznicę urodzin i 35. kapłaństwa*, Kraków 2007.
- Marek Z., „*Sacrum*” w wychowaniu chrześcijańskim, w: A. Offmański (red.), *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*, Szczecin 2004.

- Marek Z., *Wychowywać do wiary*, Kraków 1996.
- Mąkosa P., *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009.
- Mąkosa P., *Natura, treści, cele i zadania edukacji religijnej dzieci w szkole podstawowej*, w: J. Stala (red.), *Wychowanie religijne i katecheza, cz. 2: Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym*, Tarnów 2006.
- Mąkosa P., *Natura, treści, cele i zadania edukacji religijnej w gimnazjum*, w: J. Stala (red.), *Wychowanie religijne i katecheza, cz. 2: Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym*, Tarnów 2006.
- Mąkosa P., *Tożsamość nauczycieli religii i ich opinie na temat wybranych aspektów edukacji religijnej w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 56 (2009) 6.
- Mąkosa P., *Wychowanie do wiary w wybranych podręcznikach do nauczania religii w klasach IV–VI szkoły podstawowej*, „Katecheta” 50 (2006) 9.
- Mendyk M., *Katecheza – miejsce poznania i zrozumienia wiary*, w: J. Szpet, D. Jackowiak (red.), *Katecheza, rodzina, parafia i szkoła, t. 9: Wybrane problemy optymalizacji procesu katechetycznego*, Poznań 2011.
- Misiaszek K., *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010.
- Misiaszek K., *Wychowanie do wiary*, w: M. Ryś (red.), *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, Warszawa 2006.
- Murawski R., *Historia katechezy*, w: J. Stala (red.), *Katechetyka fundamentalna*, Tarnów 2003.
- Murawski R., *Wychowanie w wierze: co to jest?*, w: R. Buchta (red.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Katowice 2011.
- Offmański A., *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza w latach 1945–2000*.
- Offmański A., *Wychowanie młodzieży w wierze*, w: A. Hajduk (red.), *Pedagogika wiary*, Kraków 2007.
- Panuś T., *Życie z wiary*, „Katecheta” 49 (1999) 1.
- Stachel G., *Katechetyka*, w: J. Gevaert (red.), K. Misiaszek (red. wyd. pol.), *Słownik katechetyczny*, Warszawa 2007.
- Szpet J., *Cel i zadania katechezy*, w: J. Stala (red.), *Dydaktyka katechezy, cz. 1*, Tarnów 2004.
- Szpet J., *Pracownicy posługi katechetycznej*, w: A. Kiciński (red.), *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, Poznań 2007.
- Szpet J., *Tożsamość katechety świeckiego w polskiej parafii. Stan aktualny, dylematy i wyzwania*, „Homo Dei” 75 (2005) 4.

- Tomasik P., *Katechetyka fundamentalna*, w: J. Stala (red.), *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, Tarnów 2003.
- Tomasik P., *Wiara – teologia – katecheza*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” (2002).
- Zellma A., *Edukacja religijna młodzieży gimnazjalnej w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*, „Studia Historyczno-Teologiczne Śląska Opolskiego” 30 (2010).
- Zellma A., *Katecheta*, w: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007.
- Zellma A., *Virtus a wychowanie moralne człowieka. Analizy pedagogiczno-katechetyczne*, „Teologia i Moralność” 6 (2009).
- Zellma A., *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle „Programu nauczania religii katolickiej” z 2001 roku*, Olsztyn 2006.

PROBLEMATYKA WIARY W REFLEKSJI WSPÓŁCZESNYCH POLSKICH KATECHETYKÓW

Streszczenie

Artykuł ma na celu dokonanie przeglądu refleksji współczesnych polskich katechetyków na temat wiary. Problematyka wiary jest ważna i zawsze aktualna, dlatego często pojawia się ona w wielu publikacjach. Katechetycy podejmują różne problemy, a wśród nich często zajmują się rozwijaniem poznania treści wiary i kształtowaniem postaw wynikających z wiary. Są to problemy wpisane w naturę katechezy i wychowania chrześcijańskiego, dlatego poświęcono im wiele uwagi w niniejszym artykule. Uzupełniono je o definiowanie wiary – polscy katechetycy też o tym piszą, nie można było więc pominąć tej problematyki.

Słowa kluczowe: wiara, katechetycy, katecheza parafialna, katecheza szkolna, badania empiryczne

**FAITH IN THE REFLECTION OF CONTEMPORARY
POLISH CATECHISTS****Summary**

The aim of this article is to review the reflections of contemporary Polish catechists concerning faith. Since the issue of faith is important and always up-to-date it often appears in many publications. Catechists deal with different problems such as developing the perception of faith and the formation of attitudes stemming from faith. These problems are inscribed in the nature of catechesis and Christian education and that is why a lot of attention is paid to them in this article. They are completed with the definition of faith. Polish catechists also write about it so it could not have been omitted.

Keywords: faith, religion teachers, parish catechesis, catechesis, empirical studies

Translated by ks. Jerzy Kostorz

FIDES EX VISU
WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII PIĘKNA

Ks. Radosław Chałupniak*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole

Wstęp

W estetyce chrześcijańskiej w ciągu wieków pojawiały się dwie skrajne postawy: od uwielbienia piękna jako znamienia boskości, do pogardy pięknem jako wyrazem próżności, a nawet grzechu. Znamienne jest, że estetyka chrześcijańska czerpała z obu źródeł: z Biblii i z autorów greckich. Znała zarówno piękno symboliczne, jak i bezpośrednio, zarówno piękno światła, jak i piękno harmonii, piękno życia, jak i piękno spokoju. Za utrzymaniem starotestamentalnego zakazu czynienia podobizn Boga był między innymi Tertulian (z uzasadnieniem, by unikać fałszu, jaki jest w każdym odtwarzaniu), ale większość chrześcijan poszła za Grekami, uprawiając sztuki, w których przedstawiała nie tylko stworzenie, ale samego Stwórcę. Dwoistość źródeł chrześcijaństwa – jak podkreślał W. Tatar-

* Ks. dr hab. Radosław Chałupniak, kapłan diecezji opolskiej, doktor hab. teologii w zakresie katechetyki, absolwent Podyplomowego Studium Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa przy KUL. Adiunkt w Katedrze Katechetyki, Pedagogiki i Psychologii Religii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, wykładowca katechetyki, członek Sesji Wykładowców Katechetyki w Polsce i Europejskiej Ekipy Katechetycznej, rzeczoznawca Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski do spraw oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych, organizator sympozjów katechetycznych, współredaktor kilku książek z katechetyki, twórca i opiekun strony internetowej: www.katechetyka.diecezja.opole.pl. Diecezjalny duszpasterz akademicki DA Resurrexit w Opolu. Członek zarządu Stowarzyszenia Katechetów Polskich. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 45-342 Opole, ul. Drzymały 1a; e-mail: radek@uni.opole.pl.

kiewicz – odbiła się głównie w praktyce, w smaku, w upodobaniach, dziełach sztuki, a mniej w teorii, w naukowych uogólnieniach, bo w nich chrześcijanie szli za filozofami starożytnymi. Chrześcijanie, podejmując zagadnienia estetyczne, posługiwali się pojęciami i poglądami hellenistycznymi, choć ich przekonania miały już inne uzasadnienie. W Ewangeliach, choć często pojawia się greckie słowo *kalós*, to raczej nie w znaczeniu estetycznym, lecz moralnym. To piękno wyraźnie łączy się z dobrem czynu dokonanego z miłości i wiary. Piękno w znaczeniu zewnętrznym, estetycznym, nie było aż tak istotne. Znamienne jest jednak, że ten rodzaj piękna służył jako znak dla piękna wewnętrznego („Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich” – Mt 6,28–29). Wcześni chrześcijanie nie znajdowali w Ewangeliach szczegółowych twierdzeń estetycznych, można było natomiast odnaleźć tam „wskazówkę, jaką postawę mają przyjąć wobec każdej dziedziny życia, także wobec piękna i sztuki. Postawa ta opierała się na przekonaniu o wyższości dóbr wiecznych nad doczesnymi, duchowych nad cielesnymi, moralnych nad wszystkimi innymi. Nie było w Nowym Testamencie teorii estetycznych, ale był sprawdzian, jakie teorie estetyczne chrześcijanie mogą uznać za swoje”¹.

Współcześnie uprawiana teologia piękna ma swoje głębokie uzasadnienie i podstawy nie tylko w źródłach biblijnych, lecz także w rozważaniach wielu znamienitych teologów, a przede wszystkim w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Niniejszy artykuł ukazuje współczesne kierunki rozwoju teologii piękna, która w zasadniczym swym założeniu opiera się na „wierze z patrzenia”, *fides ex visu*.

1. Znak współczesnych czasów – piękno jako kategoria autonomiczna

W historii pojęcie piękna posiadało rozmaite odcienie znaczeniowe. Rozumiano je szeroko, utożsamiając nie tylko z przyjemnością, ale przede wszystkim z dobrem (gr. *kalon* oznaczało wszystko, co budzi podziw i uznanie w sferze zjawisk zmysłowych i duchowych), czy odnosząc do transcendentalnej własności bytu, który jako piękny powinien być także dobry i prawdziwy².

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 2009, s. 11–15.

² W historii przyjmowano trzy idee aksjologiczne, tak zwane transcendentalia: dobro, prawdę i piękno. Niekiedy trudno było określić różnicę między nimi. Etyka zajmowała się dobrem, estetyka

Z czasem określenie „piękny” stosowano także na oznaczenie tego, co doskonale w zakresie pewnych możliwości („piękny czyn”, „piękny wykład”)³. Z kolei piękno rozpatrywane jako szczegółowa kategoria estetyczna (w ścisłym znaczeniu) oznaczało wartość, która zawiera w sobie umiar, zrównoważenie (właściwe proporcje), bogactwo (lecz nie przeładowanie), prostotę (lecz nie ubóstwo ani monotonię), głębię, spokój, dostojność. Piękno klasyczne było pięknem „wiecznym”, obligującym do uznania nawet wówczas, kiedy bezpośrednio nie porusza, nie wprawia w zachwyt, jest swoiście „chłodne i doskonałe”, właściwe sprawom pozaludzkim, a jednocześnie dotyczące spraw ludzkich, gdy zostają one ukazane jako przynależne do nieogarnionego kosmosu⁴. Estetyka nowożytna poszła w kierunku doświadczeń subiektywnych, pozostawiając poza swymi rozważaniami obiektywne kategorie dobra i prawdy, nie odnosząc już piękna do Boga.

Jak zauważyli G. Ravasi i M.I. Rupnik, po średniowieczu zaczął dominować racjonalizm metafizyczny i naukowy. Im bardziej teologia zaczęła „pozować” na dyscyplinę naukową, tym bardziej w swej ekspresji i w języku traciła kontakt z pięknem. Kartezjusz, który w swych rozważaniach ominął refleksję na temat sztuki, twierdził, że nie jest ona niczym innym jak tylko relacją naszego osądu z przedmiotem. Ocena piękna w filozofii, a także w teologii, stawała się coraz bardziej zabiegiem wyłącznie intelektualnym. Z kolei sensualiści głosili, że ocena estetyczna jest jedynie kwestią uczucia lub wrażenia przyjemności. Kategoria estetyczna przestała być łączona z doświadczeniem metafizycznym, stając się czymś immanentnym. Piękno, innymi słowy, przestało być sprawą bytu, znalazło się w kręgu prywatnych przyjemności jednostki, często wyłączonych z poznania i komunikowania. Dyskusję na temat piękna zamknięto w kategoriach subiektywnego racjonalizmu, a piękno stało się dla wielu estetyków wyłącznie rzeczywistością uczuć. Takie myślenie przenikało również na grunt teologiczny. Autonomizacja piękna oraz oddzielenie go od idei prawdy i dobra prowadziły do estetyzacji piękna⁵.

– pięknem, a ontologia – prawdą, tym, co naprawdę jest. W starożytności na określenie piękna i dobra stosowano jedno wspólne: „piękno-dobro” (gr. *kalokagathia*), które znaczyło idealną wartość, jeden z najwyższych wyznaczników oceny człowieka – por. M. Bal-Nowak, „Piękny i dobry” – *normatywny wzorzec kultury?*, „Estetyka i Krytyka” 7/8 (2004) – 1 (2005), s. 37–46.

³ Por. M. Gołaszewska, *Zarys estetyki*, Warszawa 1984, s. 351.

⁴ Por. tamże, s. 359–361.

⁵ Por. G. Ravasi, M.I. Rupnik, *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2012, s. 66–68.

Estetyka romantyczna stała się z kolei próbą odzyskania strefy transcendencji, *sacrum*, które „wypędził” rozum. „Wrażliwość wydobywała z jego jałowości to, co ograniczył racjonalizm, i pozwoliła uratować te strony ducha ludzkiego, upokorzone przez racjonalizm, poprzez które wyraża się religijna świadomość. Lecz ponieważ wszystko to dokonuje się wewnątrz świata zamkniętego w sobie i zsekularyzowanego, to sztuka przyjmuje rolę zastępczej religii i staje się »antropologicznym monogramem transcendencji«⁶ (...) świadomość wiary, która nie poświęca uwagi teologicznej naturze estetyki, jest świadomością, która nie akceptuje integralnego charakteru doświadczenia wiary”⁷.

Kościół w czasach nowożytnych coraz mniej inspirował artystów, przestał być mecenasem sztuki, a co się z tym wiązało – zabrakło także teologicznej refleksji nad wartościami, które niosły ze sobą nowe kierunki artystyczne. Wielcy artyści znaleźli się poza oddziaływaniem chrześcijaństwa albo tworzyli dzieła o wymowie religijnej na swój użytek. Zamiast do kościołów, dzieła sztuki trafiały do muzeów i prywatnych galerii. Można było zaobserwować pewną stagnację sztuki chrześcijańskiej i dominację „sztuki dla sztuki” (jedno z haseł secesji)⁸.

2. W kierunku nowożytnej teologii piękna

W drugiej połowie XX wieku można zauważyć początek „nowej” teologii, która przyjęła perspektywę estetyczną za własność, chcąc – jak pisał H.U. von Balthasar – zapewnić teologii prymat objawienia, formę doświadczeniową wiary, pierwotną jedność świadomości z uczuciem, na bazie zmieniającej się wrażliwości kulturalnej. *Chwała* – jedno z najważniejszych dzieł H.U. von Balthasara o znaczącym podtytule *Estetyka teologiczna* – jest wielką syntezą całej teologicznej myśli chrześcijańskiej, począwszy od biblijnych i greckich korzeni, aż do połowy XX wieku, syntezy opracowanej wokół estetycznego wymiaru Boga, w którym wyjaśniają się zarówno stworzenia, jak i odkupienie. Dzieło to jest ewidentną krytyką teologii ostatnich wieków, głównie w zakresie metody, a także braku wymiaru estetycznego w rozważaniach teologicznych. Wkład H.U. von

⁶ Por. P. Sequeri, *Arte e religione: cura pastorale e pro getto culturale*, „Teologia” 23 (1998), s. 131.

⁷ Por. G. Ravasi, M.I. Rupnik, dz. cyt., s. 68–69.

⁸ Por. R. Knapiński, *Sztuka chrześcijańska*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1173–1186.

Balthasara polega na metodzie, która uznaje piękno bardziej za kategorię teologiczną niż za wyraźną doktrynę estetyki teologicznej, która jest dla teologii dość zewnętrzna. Choć R. Guardini jest w swych rozważaniach o sztuce, pięknie i teologii bardziej jednolity⁹, to dzieło H.U. von Balthasara, nie wchodząc w sam artystyczny proces twórczy, jest absolutnie znaczące dla rozwoju współczesnej teologii piękna.

Szwajcarski teolog potraktował dogmatykę jako estetykę. Całą teologię systematyczną ukazał, koncentrując swe rozważania wokół kategorii piękna¹⁰. W jego myśli, zachowując swój przedmiot materialny i formalny, *theo-logia* była *kalo-logią*, a pojęcia „Bóg” i „piękno” zostały utożsamione, podobnie jak sformułowania: „Jest-Który-Jest”, „Święty”, „Jedyny”, „Miłość”. „Bóg jest Pięknem w najgłębszym i całkowitym rozumieniu sensu i znaczenia tego pojęcia”¹¹. Wgłębiając się w rozważania H.U. von Balthasara, K. Klauza stwierdza, że „osoba ludzka cechuje się uzdolnieniem do rozpoznawania piękna w całej złożoności procesu poznawczego – od poznania zmysłowego po absolutyzację rozpoznanych cech piękna, której kresem jest abstrakcyjne ujęcie cech piękna w oderwaniu od materialnej konkretyzacji. Posiada ona nadto zdolność tzw. przeżywania piękna, w więc wchodzenia w różnorodne relacje emocjonalne – od podstawowych, zmysłowo-materialnych, po wysublimowane, dotykające kontekstów religijnych. A każdym z etapów owego »przeżywania« występują inne metody realizowania relacji »osoba–piękno«¹².

H.U. von Balthasar tworzył swe dzieło z nadzieją, że „współczesny, pozytywistyczno-ateistyczny człowiek, oślepy nie tylko na teologię, ale nawet na filozofię, postawiony wobec fenomenu Chrystusa nauczy się znowu »widzieć«¹³. To „widzenie” sytuuje się w kategoriach estetycznych, dla których najważniejszą postawą jest zachwyty¹⁴. Teologiczna estetyka H.U. von Balthasara to nauka o spostrzeganiu wspaniałości Boga, objawiającej się w ludzkiej historii, w szeroko

⁹ G. Ravasi, M.I. Rupnik, dz. cyt., s. 69. Por. J. Wohlmuth, *Estetyka religijna/teologiczna*, w: F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii – zjawiska, dzieje, idee*, Warszawa 1997, s. 111–113.

¹⁰ Por. M. Pyc, *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H.J. Sobczeko, Z. Solski (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005, s. 17–18; tenże, *Chrystus, Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, Poznań 2002.

¹¹ K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 48.

¹² Tamże, s. 48–49.

¹³ H.U. v. Balthasar, *Wahrheit*, t. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947, s. XIX.

¹⁴ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 53–54.

ujętej humanistyce, także w sztuce, i metafizyce. Nie chodziło więc o teorię estetycznego piękna, lecz o grecką *aisthesis*: wrażenie, doznanie, widzenie. Piękno w ujęciu H.U. von Balthasara jest przemożną i porywającą manifestacją wspańności Boga w świecie i historii. Prawdziwa sztuka i piękno mają udział w manifestacji Boskiej wspańności. „Piękno jest ostatnią rzeczywistością, na którą może ważyć się myślący rozum, ponieważ jako niepojęty blask otacza ono podwójną gwiazdę prawdy i dobra oraz ich nierozzerwalne odniesienie do siebie”¹⁵.

Zdaniem H.U. von Balthasara, słowo „estetyczny” w teologii katolickiej i protestanckiej oznaczało coś, co ograniczało się jedynie do patrzenia i smakowania, ponieważ było brane w świeckim, ograniczającym, a tym samym pejoratywnym sensie. Z kolei dla zwolenników koncepcji estetyzacji świata element etyczno-religijny czy wprost chrześcijański był tym, co zafałszowuje albo nawet niszczy właściwą podstawę¹⁶. Z tego powodu można przyjąć teologiczną estetykę poszukującą piękna w świecie za pomocą metody teologicznej, ale należy unikać teologii estetycznej, która jest w jakimś sensie estetyzacją całej przestrzeni teologicznej. W opinii szwajcarskiego myśliciela, teologia jest jedyną nauką, której przedmiotem może być piękno transcendentalne. Chrześcijańska teologia do czasów średniowiecza ujmowała piękno jako podstawę stworzenia i zbawienia. Ojcowie Kościoła uprawiali teologię jako teologię piękna, a sama Biblia jest w przeważającej mierze księgą poetycką¹⁷.

3. Piękno i *fides ex visu* w oficjalnych wypowiedziach Kościoła

W drugiej połowie XX wieku istotnej zmianie uległo nastawienie do sztuki oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Swoistym przełomem było wystąpienie papieża Pawła VI do artystów: „Kościół potrzebuje was (...). Wy umiecie znaleźć formy przystępne i zrozumiałe dla rzeczy niewidzialnych (...). Trzeba przywrócić przyjaźń między Kościołem i artystami”¹⁸. W podobnym duchu brzmiało soborowe orędzie do artystów: „świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pograżyć się w rozpacz. Piękno, podobnie jak prawda, budzi radość w ludzkich sercach

¹⁵ H.U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. 1. Kontemplacja postaci*, Kraków 2011, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013, s. 33–34.

¹⁸ Paweł VI, *Przesłanie do artystów*, Watykan 1965 [„Znak” 16 (1964) 12, s. 1425].

i jest cennym owocem, który trwa mimo upływu czasu, tworzy więzy między pokoleniami i łączy je w jednomyślnym podziwie¹⁹. Wyraźnym potwierdzeniem eklezjalnego otwarcia na sztukę były słowa Jana Pawła II: „aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki. Musi bowiem sprawić, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać się w zrozumiałych formach to, co samo w sobie jest niewyraźne²⁰”.

W różnych wypowiedziach Jana Pawła II skierowanych do ludzi kultury, sztuki i mediów można odnaleźć próbę połączenia pewnych dwóch skrajnych stanowisk, logocentrycznego i ikonocentrycznego, ujawniających się we współczesnej teologii²¹. Przykładem są między innymi słowa: „Kościół potrzebuje słowa, które zdolne będzie świadczyć i przekazywać słowo Boże, i które jednocześnie będzie słowem ludzkim. (...) Kościół potrzebuje obrazu. Ewangelia wyraża się w obrazach i porównaniach. Ewangelia powinna być ukazywana w formie obrazów²²”. W liście apostolskim *Duodecimum saeculum* z 4 grudnia 1987 roku, wydanym z okazji 1200. rocznicy II Soboru w Nicei, pisał, że tak, jak czytanie ksiąg pozwala zrozumieć żywe słowo Pana, tak również ukazywanie malowanych obrazów ułatwia patrzącym na nie dojście do tajemnicy zbawienia przez wzrok (9). Z kolei w liście *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II nawiązał do sceny ewangelicznej, gdy kilku Greków przychodzi do apostoła Filipa z prośbą: „Chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12,21), komentując to w ten sposób: „Ludzie naszych czasów proszą dzisiejszych chrześcijan, aby nie tylko »mówili« o Chrystusie, ale w pewnym sensie pozwolili Go »zobaczyć«²³”. W wielu podobnych wypowiedziach Jan Paweł II tworzył, a właściwie odtwarzał na nowo teologię piękna, wskazując, że także Kościół na Zachodzie może i powinien bardziej otwierać się na rzeczywistość szeroko rozumianego piękna.

¹⁹ Sobór Watykański II, *Przesłanie do artystów* (8 grudnia 1965), AAS 58 (1966), 13.

²⁰ Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999. Por. R. Knapieński, *Sztuka chrześcijańska*, s. 1173–1186; J. Pirotte, *Das Bild – eine Waffe im katechetischen Arsenal oder ein Mittlersystem hin zum Göttlichen? Wykład wygłoszony 16 maja 2002 na Kongresie Europejskiej Ekipy Katechetycznej w Veronie* (mps, archiwum EEC).

²¹ Por. A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009, s. 17.

²² Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki* (19 listopada 1980), w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 104.

²³ Jan Paweł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Novo millennio ineunte*, Watykan 2000, 16.

W kierunku piękna zmierzały także liczne wypowiedzi kard. J. Ratzingera. Pierwszy pośród teologów współczesnego Kościoła wielokrotnie odnosił się do znaczenia, jakie w chrześcijaństwie posiada piękno²⁴. W swej *Teologii liturgii* pisał o związku sztuki i Bożego kultu, przypominając, że w Chrystusie Bóg odsłonił swoje oblicze²⁵, które jako „obraz nie ręką ludzką uczyniony” ukazywany jest w różnych obrazach alegorycznych: jako autentyczny Filozof, uczący nas sztuki życia i umierania, jako Mistrz czy Pasterz²⁶.

Znamienne są słowa J. Ratzingera dotyczące pokusy lekceważenia czy odrzucenia świętych wizerunków: „Całkowitej nieobecności obrazów nie da się pogodzić z wiarą we Wcielenie Boga. W swym historycznym działaniu Bóg wkroczył w nasz empiryczny świat po to, by stał się on w odniesieniu do Niego przejrzysty. Obrazy piękna, w których można dojrzeć tajemnicę Boga niewidzialnego, stanowią część kultu chrześcijańskiego. Będą z pewnością zawsze okresy szczytów i dołów, wznoszenia się i opadania, a więc także okresy niedostatków obrazów. Nigdy jednak nie może ich zabraknąć całkowicie. Obrazoburstwo nie jest opcją chrześcijańską²⁷. Odnosząc się do tematyki przedstawianej na obrazach religijnych, J. Ratzinger przypominał także: „Sztuka chrześcijańska znajduje swe treści w obrazach historii zbawienia, poczynając od stworzenia i pierwszego dnia, a kończąc na dniu ósmym – dniu Zmartwychwstania i ponownego przyjścia, kiedy po zatoczeniu koła linia historii dobiegnie kresu. Składają się na nią przede wszystkim obrazy historii biblijnej, ale także historia świętych jako »rozwiniecie« historii Jezusa Chrystusa, jako owocowanie obumarłego ziarna pszenicznego całej historii²⁸.

W ukazywaniu tego, co przekracza ludzkie zmysły, należy jednak pamiętać o tym, że obrazy Chrystusa i świętych „nie są fotografiami. Ich istota polega na o wiele większym unaocznieniu tego, co nie jest tylko zewnętrznie poznawalne, budzeniu zmysłów wewnętrznych i uczeniu nowego sposobu widzenia, który pozwala w widzialnym postrzegać to, co niewidzialne. Sakralny charakter obrazu polega na tym właśnie, że rodzi się z wewnętrznego widzenia i prowadzi do widzenia wewnętrznego. Musi on być owocem wewnętrznej kontemplacji, spo-

²⁴ Por. J. Ratzinger, *La bellezza, la Chiesa*, Castel Bolognese 2005.

²⁵ J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012, s. 97.

²⁶ Tamże, s. 99.

²⁷ Tamże, s. 109.

²⁸ Tamże.

tkania w wierze z rzeczywistością Zmartwychwstałego, ponownie prowadząc do wewnętrznego widzenia, do modlitewnego spotkania z Panem. Obraz służy liturgii, modlitwa i kontemplacja, z których się rodzą obrazy, musi więc być modleniem się i widzeniem razem z widzącą wiarą Kościoła. Wymiar eklezyjalny jest istotny dla sztuki sakralnej i tak samo istotne jest dla niej wewnętrzne powiązanie z historią wiary, Pismem i Tradycją²⁹.

W delikatny, lecz także wyraźny sposób odnosił się J. Ratzinger do kwestii, jakie obrazy mogą być wykorzystywane w liturgii. „Kościół zachodni nie potrzebuje wyrzekać się swej specyficznej drogi, którą kroczył mniej więcej od XIII w. Musi jednak dojść do rzeczywistej recepcji soboru powszechnego, czyli nicejskiego II, który określił zasadnicze znaczenie i teologiczne miejsce obrazu w Kościele (...). Powinien jednak uważać za normatywne także dla siebie podstawowe linie tej teologii obrazu w Kościele. Nie muszą to być z pewnością sztywne normy; różne doświadczenia pobożności i nowe intuicje powinny znajdować w Kościele swój obszar. Istnieje jednak różnica między sztuką sakralną (przeznaczoną do liturgii, należąca do wystroju kościoła) a sztuką religijną w ogólności. W sztuce sakralnej nie ma miejsca na absolutną dowolność. Form sztuki, które zaprzeczają istnieniu Logosu w rzeczach i kierują uwagę człowieka wyłącznie na sferę zjawiskową, nie da się pogodzić z sensem obrazu w Kościele. Z izolującej siebie samą podmiotowości nie może powstać żadna sztuka sakralna. Ta zakłada raczej podmiot wewnętrznie ukształtowany przez Kościół i otwarty na »my«. Tylko w ten sposób sztuka ukazuje wspólną wiarę i przemawia z kolei do wierzącego serca. Wolność sztuki, która musi istnieć również na dokładniej określonym obszarze sztuki sakralnej, nie utożsamia się z dowolnością. (...) Bez wiary nie ma sztuki odpowiedniej do liturgii. Sztuka sakralna ma się kierować imperatywem Drugiego Listu do Koryntian: Wpatrując się w Pana »za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu« (3, 18)³⁰. Droga poznania Boga przez piękno, tak bliska św. Augustynowi, stała się także charakterystyczna dla pontyfikatu Benedykta XVI.

Jak pisze J. Szymik, Benedykt XVI nieraz uzasadniał swoje życiowe decyzje odnalezieniem Boga w pięknie i tajemnicy liturgii. Ten swoisty, estetyczny aspekt relacji z Bogiem był początkiem jego estetyki teologicznej, „estetyki wiary”, która między innymi podejmowała pytanie: jakie jest miejsce sztuki w życiu Kościoła,

²⁹ Tamże, s. 110–111.

³⁰ Tamże, s. 111.

a tym samym w teologii?³¹. Odpowiedź była wyraźna: „Teolog niekochający sztuki, poezji, muzyki, natury może być niebezpieczny. Tu bowiem ślepotą i głuchotą na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”³². Tak silna pozycja piękna w myśli J. Ratzingera uzasadniona była tym, że zostało ono utożsamione z prawdą: „Piękno oczyszcza, piękno prawdy pozwala umacniać przekonanie, że piękno jest prawdą”³³, a źródłem piękna jest sam Bóg³⁴. W konsekwencji doceniona jest sztuka, która służy temu, co piękne: „Myślę, że to Bóg tchnął sztukę w ludzkie dusze. Sztuka – obok nauki – jest najwyższym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga”³⁵. Dla J. Ratzingera sztuka, do której powstania przyczynił się Kościół, jest – obok jego świętości i oprócz świętych – jedyną rzeczywistą „apologią” jego dziejów. Na tym polega wkład Kościoła w dzieje świata – na humanizacji, na ukazywaniu sztuki nieużytkowej, bezinteresownej³⁶, sztuki, która służy rozwojowi człowieka i jego otwarciu na Boga.

Bezpośrednie echo nauczania Benedykta XVI można odnaleźć w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei*. W tym dokumencie wraca ponownie kwestia *fides ex visu*, zwłaszcza wobec Chrystusowej męki i zmartwychwstania: „Najwyższym dowodem wiarygodności miłości Chrystusa jest Jego śmierć za człowieka. Jeśli oddanie życia za przyjaciół jest najwyższym dowodem miłości (por. J 15, 13), Jezus ofiarował swoje za wszystkich, również za tych, którzy byli nieprzyjaciółmi, by w ten sposób przemienić serce. Oto dlaczego ewangelieści godzinę Krzyża postrzegali jako szczytowy moment spojrzenia wiary: w tej godzinie jaśniejże blask wielkości i głębi Bożej miłości. Św. Jan tutaj umieści swoje uroczyste świadectwo, gdy wraz z Matką Jezusa patrzy na Tego, którego przebili (por. J 19, 37): »Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli« (J 19, 35). W swoim dziele *Idiota* F.M. Dostojewski wkłada w usta bohatera, księcia Myszkina, patrzącego na obraz martwego Chrystusa w grobie, dzieło Hansa Holbeina młodszego, następujące słowa: »Z powodu tego obrazu ktoś mógłby stracić wiarę«. Obraz ukazuje bowiem w sposób bardzo brutalny niszczące skutki działania śmierci na ciele Chrystusa.

³¹ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 96.

³² J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Kraków–Warszawa 1986, s. 111–112.

³³ J. Szymik, dz. cyt., s. 111.

³⁴ Tamże, s. 113.

³⁵ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chryścijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Rozmowa z P. Seewaldem*, Kraków 2005, s. 40.

³⁶ J. Szymik, dz. cyt., s. 112.

A jednak to właśnie przez kontemplowanie śmierci Jezusa umacnia się wiara, otrzymując olśniewające światło, gdy jawi się ona jako wiara w Jego niewzruszoną miłość ku nam, zdolną wejść w śmierć, aby nas zbawić. Jest rzeczą możliwą wierzyć w tę miłość, która nie uchyla się od śmierci, aby pokazać, jak bardzo mnie kocha; jej bezgraniczność przezwycięża wszelkie podejrzenia i pozwala nam w pełni zawierzyć się Chrystusowi” (LF 16).

W encyklice papieża Franciszka podjęte jest także zagadnienie wiary jako „słuchania i widzenia”. Obie rzeczywistości nie tyle się wykluczają, co raczej uzupełniają, stanowiąc dla człowieka wierzącego komplementarne ścieżki prowadzące do Boga: „Zważywszy na to, że poznanie wiary związane jest z Przymerzem z Bogiem wiernym, który zacieśnia więź miłości z człowiekiem i kieruje do niego Słowo, Biblia przedstawia je jako słuchanie; kojarzone jest ze zmysłem słuchu. Św. Paweł posłużył się formułą, która stała się klasyczna: *fides ex auditu* – »wiara rodzi się z tego, co się słyszy« (Rz 10, 17). Poznanie związane ze słowem jest zawsze poznaniem osobistym, rozpoznającym głos, otwierającym się na niego w wolności i idącym za nim w posłuszeństwie. Dlatego św. Paweł mówił o »posłuszeństwie wiary« (por. Rz 1, 5; 16, 26)³⁷. Ponadto wiara jest poznaniem związanym z upływem czasu, którego potrzebuje słowo, aby się wypowiedzieć: jest poznaniem, którego uczymy się jedynie na drodze naśladowania. Słuchanie pomaga dobrze ukazać związek między poznaniem i miłością. Jeśli chodzi o poznanie prawdy, to słuchanie przeciwstawiano niekiedy widzeniu, właściwemu jakoby kulturze greckiej. O ile z jednej strony światło umożliwia kontemplację całości, do której człowiek zawsze aspirował, to z drugiej strony wydaje się nie pozostawiać miejsca dla wolności, ponieważ zstępuje z nieba i dociera bezpośrednio do oka, nie wymagając, by oko odpowiedziało. Ponadto światło wydaje się skłaniać do kontemplacji statycznej, bez odniesienia do konkretnego czasu, w którym człowiek cieszy się i cierpi. Zgodnie z tą koncepcją, biblijne podejście do poznania przeciwstawiałoby się podejściu greckiemu, które w poszukiwaniu całkowitego zrozumienia rzeczywistości powiązało poznanie z widzeniem. Natomiast jest jasne, że ta rzekoma opozycja nie odpowiada faktom biblijnym. Stary Testament łączył obydwa rodzaje poznania, ponieważ słuchanie słowa

³⁷ „Bogu objawiającemu należy się »posłuszeństwo wiary« (por. Rz 16, 26; por. Rz 1, 5; 2 Kor 10, 5n). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarowując »Bogu objawiającemu pełne oddanie umysłu i woli« oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie. Aby taką wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzednia i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego” (KO 5).

Bożego łączy się z pragnieniem oglądania oblicza Boga. W ten sposób stał się możliwy dialog z kulturą helleńską, dialog należący do istoty Pisma Świętego. Słuchanie wskazuje na osobiste powołanie i posłuszeństwo, a także na fakt, że prawda objawia się w czasie; wzrok umożliwia pełny ogląd całej drogi i pozwala wpisać się w wielki Boży plan; bez tego oglądu dysponowalibyśmy jedynie odosobnionymi fragmentami nieznannej całości” (LF 29).

Najnowsze nauczanie papieskie wyraźnie akcentuje złożoność ludzkiego poznania i odniesienia wiary – przez słowo i przez obraz. O wzajemnym powiązaniu słuchania i widzenia traktuje także kolejny punkt *Lumen fidei*, odnoszący się do uzasadnień biblijnych: „Związek między widzeniem i słuchaniem jako narzędziami poznania wiary bardzo jasno widoczny jest w Ewangelii św. Jana. W czwartej Ewangelii wierzyć to słuchać i jednocześnie widzieć. Słuchanie w wierze przebiega zgodnie z formą poznania właściwą dla miłości: jest to słuchanie osoby, rozróżniające i rozpoznające głos Dobrego Pasterza (por. J 10, 3-5); to słuchanie nakazujące naśladowanie, jak w przypadku pierwszych uczniów, którzy »usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem« (J 1, 37). Z drugiej strony wiara związana jest także z widzeniem. Niekiedy widzenie znaków dokonanych przez Jezusa poprzedza wiarę, jak w wypadku Żydów, którzy po zmartwychwstaniu Łazarza, »ujrzawszy to, czego Jezus dokonał, uwierzyli w Niego« (J 11, 45). W innych przypadkach to wiara prowadzi do głębszego widzenia: »jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą« (J 11, 40). W końcu wiara i widzenie splatają się: »Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy (...) w Tego, który Mnie posłał. A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał« (J 12, 44–45). Dzięki temu zespoleniu ze słuchaniem widzenie staje się pójściem za Chrystusem, a wiara jawi się jako droga widzenia, na której oczy przyzwyczajają się do spoglądania w głąb. I tak, w poranek wielkanocny, od Jana, który gdy jeszcze było ciemno, przed pustym grobem »ujrzał i uwierzył« (J 20, 8), przechodzimy do spojrzenia Marii Magdaleny, która już widzi Jezusa (por. J 20, 14) i chce Go zatrzymać, ale zostaje zachęcona do kontemplowania Go na Jego drodze do Ojca, aż do pełnego wyznania samej Magdaleny wobec uczniów: »Widziałam Pana« (J 20, 18). Jak można osiągnąć tę syntezę słuchania i widzenia? Staje się to możliwe, gdy bierzemy za punkt wyjścia konkretną osobę Jezusa, którego widzimy i słuchamy. On jest Słowem, które stało się ciałem, którego chwałę oglądaliśmy (por. J 1, 14). Światło wiary jest światłem Oblicza, w którym widać Ojca. Prawda, którą wiara pojmuje, jest bowiem w czwartej Ewangelii objawieniem się Ojca w Synu, w Jego ciele oraz w Jego ziemskich czynach; tę prawdę można określić jako »jaśniejące

życie« Jezusa³⁸. Oznacza to, że poznanie wiary nie zachęca nas do oglądania czysto wewnętrznej prawdy. Prawda, jaką przed nami odsłania wiara, jest prawdą skupioną na spotkaniu z Chrystusem, na kontemplacji Jego życia, na dostrzeganiu Jego obecności. W tym sensie św. Tomasz z Akwinu mówi o *oculata fides* Apostołów – wierze, która widzi! – wobec Zmartwychwstałego widzianego w ciele. Zobaczyli zmartwychwstałego Jezusa na własne oczy i uwierzyli, to znaczy mogli przeniknąć w głębię tego, co widzieli, by wyznać Syna Bożego, siedzącego po prawicy Ojca” (LF 30).

Słuchanie i patrzenie prowadzą do swoistego odkrywania Boga przez „dotyk”. Ta myśl rozwinięta jest przez papieża w następujących słowach: „Tylko tak, przez Wcielenie, przez udział w naszym człowieczeństwie, poznanie właściwe miłości mogło osiągnąć pełnię. Światło miłości rodzi się bowiem, kiedy zostaje poruszone nasze serce i przyjmujemy tym samym wewnętrzną obecność umiłowanego w nas, pozwalającą nam poznać Jego tajemnicę. Rozumiemy więc, dlaczego wraz ze słuchaniem i patrzeniem dla św. Jana wiara jest dotykiem, jak stwierdza w swoim Pierwszym Liście: »cośmy usłyszeli (...), co ujrzeliśmy własnymi oczami, (...) i czego dotykały nasze ręce« (1, 1). Przez swoje Wcielenie i przyjście do nas Jezus dotknął nas i dotyka również dzisiaj poprzez sakramenty. W ten sposób, przemieniając nasze serce, pozwolił nam i nadal pozwala rozpoznać Go i wyznawać jako Syna Bożego. Dzięki wierze także i my możemy Go dotknąć i otrzymać moc Jego łaski. Św. Augustyn, komentując fragment o kobiecie cierpiącej na krwotok i dotykającej Jezusa, aby ją uzdrowił (por. Łk 8, 45–46), stwierdza: »Wiara to dotykanie sercem«³⁹. Tłum ciśnie się wokół Niego, ale nie dotyka Go osobowym dotknięciem wiary, uznającym Jego tajemnicę, to, że jest Synem objawiającym Ojca. Dopiero kiedy zostajemy upodobnieni do Jezusa, otrzymujemy właściwe oczy, aby Go zobaczyć” (LF 31).

Znaczenie piękna i sztuki dla wiary, w tym także obrazów o tematyce religijnej, podkreśla *Katechizm Kościoła katolickiego*⁴⁰. Już w numerze 32 powołuje się na argumentację biblijną oraz wypowiedź św. Augustyna dotyczące moż-

³⁸ Por. H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1959, s. 272.

³⁹ *Sermo* 229/L, PLS 2, 576: *Tangere autem corde, hoc est credere*.

⁴⁰ Por. S. Kobielius, *Dzieło sztuki, dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego*, Ząbki 2002, s. 181–185.

liwości poznania Boga przez piękno⁴¹. Trzy razy można znaleźć w *Katechizmie* odniesienie do uchwał Soboru Nicejskiego II: KKK 476, 2131 i 2132. W tym ostatnim punkcie dobitnie podkreślono: „chrześcijański kult obrazów nie jest sprzeczny z pierwszym przykazaniem, które odrzuca bałwochwalstwo. Istotnie »cześć oddawana obrazowi odwołuje się do pierwotnego wzoru«⁴² i «kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia«⁴³. Cześć oddawana świętym obrazom jest »pełną szacunku czcią«, nie zaś uwielbieniem należnym jedynie samemu Bogu. Obrazom nie oddaje się czci religijnej ze względu na nie same jako na rzeczy, ale dlatego, że prowadzą nas ku Bogu, który stał się człowiekiem. A zatem cześć obrazów jako obrazów nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza ku temu, kogo przedstawiają⁴⁴» (KKK 2132).

Autorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego* zwracają uwagę na związek między prawdą, pięknem i sztuką sakralną (KKK 2500–2503), podkreślając szczególne znaczenie dzieł o tematyce religijnej: „Sztuka sakralna jest prawdziwa i piękna, gdy przez swoją formę odpowiada swojemu właściwemu powołaniu, jakim jest ukazywanie i uwielbienie, w wierze i adoracji, transcendentnej tajemnicy Boga, niewidzialnego, najwyższego piękna Prawdy i Miłości, objawionego w Chrystusie, »który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty« (Hbr 1, 3), w którym »mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała« (Kol 2, 9). To duchowe piękno odzwierciedla się także w Najświętszej Maryi Dziewicy, w Aniołach i Świętych. Prawdziwa sztuka sakralna prowadzi człowieka do adoracji, modlitwy i miłowania Boga Stwórcy i Zbawiciela, Świętego i Uświęcającego» (KKK 2502).

W numerach 1159–1162 *Katechizmu* ukazany jest sens świętych obrazów, uzasadnienie ich obecności w przekazie i umacnianiu wiary oraz związek z gło-

⁴¹ „Świat: biorąc za punkt wyjścia ruch i stawanie się, przygodność, porządek i piękno świata, można poznać Boga jako początek i cel wszechświata. Święty Paweł stwierdza w odniesieniu do pogan: »To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła« (Rz 1, 19–20, por. Dz 14, 15.17; 17, 27–28; Mdr 13, 1–9). Święty Augustyn mówi: »Zapytaj piękno ziemi, morza, powietrza, które rozprzestrzenia się i rozprasza; zapytaj piękno nieba... zapytaj wszystko, co istnieje. Wszystko odpowie ci: Spójrz i zauważ, jakie to piękne. Piękno tego, co istnieje, jest jakby wyznaniem (*confessio*). Kto uczynił całe to piękno poddane zmianom, jeśli nie Piękny (*Pulcher*), nie podlegający żadnej zmianie?« (Augustyn, *Sermones*, 241, 2: PL 38, 1134)».

⁴² Bazyl z Cezarei, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzostkowska, Warszawa 1999, s. 146.

⁴³ Sobór Nicejski II: DS 601; por. Sobór Trydencki: DS 1821–1825; KL 126; KK 67.

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975, II–II, 81, 3, ad 3.

szonym słowem, z chrześcijańską liturgią, modlitwą (por. KKK 2691) oraz rozmyślaniami (KKK 2705). Do tych wypowiedzi nawiązują autorzy *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*: „Cześć dla świętych wizerunków należy (...) do istoty katolickiej pobożności. Potwierdzeniem tego jest wielkie dziedzictwo artystyczne, odkrywane ciągle w kościołach i sanktuariach”⁴⁵. Powołując się na wypowiedzi Soboru Nicejskiego II i Soboru Trydenckiego, „przypomina się także konieczny rygor w ikonografii Kościoła (por. KL 124–135) uwzględniający wyrażanie prawd wiary i ich hierarchię, piękno i jakość”⁴⁶. Religijne wizerunki umieszczane w świątyniach, a więc przeznaczone do kultu publicznego (por. KPK 1188), nie mogą być inspirowane pobożnością prywatną, nie mogą być banalne i wprowadzać w błąd⁴⁷. W dokumencie mocno podkreślono, że cześć dla świętych wizerunków, w tym także obrazów, jeśli nie pochodzi z jasnej wizji teologicznej, może prowadzić do dewiacji. Konieczny jest więc przekaz wiernym nauczania Kościoła o kulcie świętych wizerunków (por. KKK 1159–1162)⁴⁸. Święte wizerunki są „ikonograficznym językiem orędzia ewangelicznego, w którym obraz i objawione słowo wzajemnie się oświecają” „świętymi znakami” oznaczającymi Chrystusa i świętych, w których został uwielbiony (por. KKK 1161), „pamiętką naszych świętych braci”, „pomocą w modlitwie”, „bodźcem do naśladowania świętych” oraz „formą katechezy”⁴⁹. Obrazy więc mają swoje miejsce w wyrażaniu wiary i czci wobec Boga, a także w przekazie wiary kolejnym pokoleniom. Chodzi tu zarówno o wiarę przepowiadaną, wyznawaną, jak i celebrowaną⁵⁰.

Współcześnie o pięknie mówi się coraz częściej w kontekście nowej ewangelizacji. W dokumencie *Instrumentum laboris*, przygotowanym przed XIII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów, napisano: „Nowa ewangelizacja powinna starać się ukierunkować wolność ludzi, mężczyzn i kobiet, na Boga, źródło dobra, prawdy i piękna”⁵¹. Synod powinien się zastanowić nad

⁴⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, 18.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, 239.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. J. Castellano Cervera, *Iconografia – iconologia*, w: M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *Dizionario di omiletica*, Torino–Bergamo 1998, s. 698; R. Knapiński, *Fenomen obrazów kultowych w kulturze chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 4 (1999), s. 395.

⁵¹ Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012, s. 69.

tym, jak prowadzić katechezę, która byłaby integralna, organiczna, która przekazywałaby w sposób nienaruszony istotę wiary, a zarazem była w stanie przemówić do współczesnych ludzi w ramach ich kultur, wsłuchując się w ich pytania, ożywiając w nich poszukiwanie prawdy, dobra, piękna⁵².

Zagadnienie piękna pojawia się także w kontekście dyskusji na temat wzajemnej relacji wiedzy i wiary. W wypowiedziach zebranych przed synodem przypomniano o roli sztuki i piękna jako miejsca przekazu wiary. „Motywy tego przypomnienia zostały wyjaśnione w sposób szczegółowy, zwłaszcza przez te Kościoły, które, silne swą tradycją, jak wschodnie Kościoły katolickie, potrafiły zachować bardzo ścisłą relację w dwumianie wiary i piękna. W tradycjach tych relacja między wiarą i pięknem nie jest jedynie aspiracją estetyczną. Przeciwnie, jest postrzegana jako istotne źródło służące świadectwu wiary i rozwojowi wiedzy, która byłaby rzeczywiście »integralną« służbą całości bytu człowieka. To poznanie inspirowane przez piękno pozwala, jak na przykład w liturgii, podjąć rzeczywistość widzialną w jej oryginalnej roli objawienia powszechnego zjednoczenia, do którego człowiek jest powołany przez Boga. Trzeba zatem, by ludzka wiedza została na nowo połączona z mądrością Bożą, czyli z wizją stworzenia, którą ma Bóg, i która za pośrednictwem Ducha i Syna znajduje się w stworzeniu. W chrześcijaństwie należy pilnie zachować tę pierwotną rolę piękna. Nowa ewangelizacja ma w tym względzie ważną rolę. Kościół uznaje, że istota ludzka nie żyje bez piękna. Dla chrześcijanina piękno znajduje się wewnątrz tajemnicy paschalnej, w przejrzystości rzeczywistości Chrystusa”⁵³.

W oficjalnym nauczaniu Kościoła można odnaleźć ponowne dowartościowanie piękna jako drogi prowadzącej do spotkania z Bogiem. Warto przypomnieć, że już w starożytności pytano, co jest pierwsze: piękno czy prawda. Odnosząc tę kwestię do różnych dzieł sztuki, rozróżniano dwa porządki: ontyczny i poznawczy. W porządku ontycznym, zastanawiając się nad określonym dziełem sztuki i motywem jego powstania, należałoby mówić raczej o prymacie prawdy nad pięknem. Przykładowo: artysta malarz dla przekazania danej prawdy teologicznej posługuje się językiem sztuki i jej piękna. Wytworzone przez niego piękno jest blaskiem prawdy. Z kolei od strony poznawczej, od strony podmiotu, można mówić o prymacie piękna nad prawdą. Piękno, mając siłę oddziaływania, pociąga odbiorcę od piękna ku prawdzie. Tak więc doświadczenie odbioru

⁵² Tamże, 104.

⁵³ Tamże, 157.

posiada najpierw charakter estetyczny, a dopiero później religijny. W określonym momencie dokonuje się transpozycja doświadczenia estetycznego w religijne⁵⁴. Takie przeniesienie doświadczeń estetycznych na płaszczyznę religijną, takie spotkanie z pięknem, które powiedzie myśl ku Pięknemu ostatecznemu, jest jednym z zadań współczesnej teologii, także w jej praktycznym wymiarze⁵⁵.

4. Katechetyczno-pastoralne inspiracje teologii piękna

Teologia piękna jako przedmiot swego zainteresowania przyjmuje, jak pisze K. Klauza, „ontologiczne podstawy i po-(i)-etyczną potencjalność orzekania o nim”: „Teologia współczesna podejmuje refleksję nad pięknem, by odkryć tajemnicę jego natury przy wykorzystaniu Objawienia Bożego, samoświadomości Kościoła powszechnego i osobowego zaangażowania najbardziej duchowych możliwości (umysłu serca i wrażliwości) każdego wierzącego. Chodzi bowiem o uświadomiony akt dyskursywnego rozpoznania piękna, jego kategoryzację i podatność na osobową *katharsis*, jaką kontakt z pięknem wywołuje w człowieku. Można bowiem być świadkiem piękna obiektywnego, a nie umieć go rozpoznać lub nie być w stanie zinterioryzować jego oddziaływania. Dlatego oprócz wiedzy o pięknie (filozofia piękna, historia sztuki) dla estetyki teologicznej ważne stają się także sprawności duchowe, habitualne dyspozycje do »korzystania« z piękna w budowaniu swej osobowości (*in termino* – świętości). Ponadto oprócz intelektualnego poznania natury piękna dla teologii współczesnej – a zwłaszcza jej estetyki – istnieje problem formalno-poznawczy, zagadnienie metod, języka, doświadczenia teologicznego w obszarze piękna, dla których pomocne okazują się m.in. rozwój współczesnej hermeneutyki teologicznej (w tym biblijnej), badania lingwistyczne, wspólne metody badawcze z historią i teorią sztuki, osiągnięcia kulturologii, postęp w zakresie badań psychologii i estetyki”⁵⁶.

Jak dobitnie podkreślają G. Ravasi i M.I. Rupnik, „piękno jest także środowiskiem, w którym teologia wezwana do pracy wewnątrz pewnej interdyscyplinarności i interkulturowości ma spleść wszystko to, co prowadzi do znajomości

⁵⁴ K. Wolsza, *Ikona i doświadczenie religijne. Próba analizy fenomenologicznej*, w: M. Lis, Z. Solski (red.), *Ikony Niewidzialnego*, Opole 2003, s. 31–32; por. W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 20.

⁵⁵ Por. M.I. Rupnik, T. Špidlik, *Teologia pastoralna*, Kraków 2010, s. 414–432.

⁵⁶ K. Klauza, dz. cyt., s. 49–50.

Chrystusa i wolnego przyłgnięcia do Niego. Teologia tak ukierunkowana jest zdolna do czerpania z całej mnogości doświadczeń ludzkich, czyniąc je bogactwem wcielenia, przemianą kultur w Chrystusie, w historii zbawienia, przyznając tejże rzeczywistości zdolność wzbudzania, ukierunkowywania osób i nadawania im egzystencjalnego znaczenia. (...) piękno stanowi platformę działania, myślenia, odczuwania, tworzenia (...) piękno wymaga wizji teologicznej, spójności nauki, poznania i kultury na rzecz bytu jako osoby, przyjmując ją z całym jej spektrum: kruchością stworzenia, grzesznością, zranieniami, aż do wspaniałości nowego stworzenia w Chrystusie. Piękno realizuje się w Duchu Świętym, jest więc apelem do teologii, aby odczytywać Trójcę Świętą, Chrystusa, Ducha Świętego, Kościół, życie duchowe w innym kluczu niż ten, do którego przyzwyczailiśmy się w ostatnich wiekach, czyli usytuowanych między czystą myślą filozoficzną a metodologią nowoczesnych nauk. Jest to mocne wyzwanie dla liturgii i pracy duszpasterskiej. Liturgia jest w istocie łącznikiem w relacjach między pięknem a teologią, będąc miejscem, w którym celebruje się jedność życia, miejscem prowadzącym do jedności myśli przez wolność refleksji, nadającym kryteria i smak tej jedności. Duszpasterstwo, mające za zadanie przekazywanie wiary, troskę o ludzi, głoszenie zbawienia, jest prawdziwe jedynie wówczas, gdy jest piękne, i nie może ograniczać się do pozostawiania małym poletkiem między różnymi dyscyplinami teologicznymi⁵⁷.

Jak przekonuje W. Kawecki, obecnie teologia powinna szukać takiej formy wyrazu prawdy objawionej, która – pozostając wierna Tradycji – będzie otwarta na trudny dialog z kulturą współczesną. Jedną z możliwych dróg uprawiania teologii jest odkrywanie wiary przez kategorię piękna. Piękno mimo „chaosu gustów, adoracji brzydoty, hołdowania kiczowi” jest czymś szeroko pożądanym. W specyficznym relatywizmie estetycznym należałoby ustalić jakieś podstawowe kanony decydujące o tym, co naprawdę jest piękne i co, z teologicznego punktu widzenia, może być rozpatrywane jako apogeum piękna. Droga piękna (*via pulchritudinis*) nie może pozostać wyłącznie historyczną metodą teologii, ale – idąc między innymi za myślą H.U. von Balthasara – winna być wciąż na nowo odkrywana i realizowana. Bóg jako piękno może być ukazywany w teologii w aspekcie estetycznym, poznawczym i ontologicznym. Piękno na nowo powinno być odkryte jako kategoria duchowa, niezniszczalna i niezależna od zmieniających się czynników zewnętrznych. Człowiek potrzebuje tak rozumianego piękna, czego

⁵⁷ G. Ravasi, M.I. Rupnik, dz. cyt., s. 84–85.

dowodem jest cała kultura duchowa i materialna. W takim znaczeniu piękno jest imieniem Boskim, bo Bóg jest Pięknem, Dobrem i Prawdą. Człowiek, dążąc do piękna, dąży w konsekwencji do Boga. Jego powołaniem jest stawać się obrazem Boga, a więc między innymi odkrywać piękno w sobie i wokół siebie, i to piękno według swych możliwości urzeczywistniać⁵⁸.

W poszukiwaniu Boga za sprawą piękna należy wyjść od podstawowej prawdy, że Bóg, będąc doskonały, jest także w pełni piękny, więcej – Bóg jest pięknem i pozwala nam uczestniczyć, przemawia do ludzi w swoim pięknie. W dziele stworzenia wszystko było dobre-piękne, w dziele zbawienia Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), dał wyraz najpiękniejszej epifanii miłości. Piękno, jak podkreśla W. Kawecki, przemawiając przez nasze zmysły, wyraża to, co niewidzialne, trudno uchwytnie, niekiedy nieosiągalne dla ludzkiego umysłu. Przechodzi od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, aby tworzyć formę idealną dla przedstawiania ujmowanej rzeczywistości. Metafizyczna natura sztuki jest zatem teologią piękna. Jest to jedna z dróg współczesnej teologii, z tym jednak założeniem, że nie chodzi o powszechnie widoczną pod wpływem kultury postmodernistycznej próbę estetyzacji każdej formy wiary, nadanie wymiaru estetycznego bazującego na czystej sferze wrażliwości czy odkrywanie piękna jako wartości w odniesieniu do życia i kultury. Nie chodzi także o ukazanie historyczno-artystycznych korzeni wiary chrześcijańskiej (choć przecież ich nie brakuje!), lecz – o wiele bardziej – o uświadomienie sobie konkretnej możliwości otwarcia się na piękno, które ma moc zbawczą, bo zawiera się w Odwiecznym Pięknie. Piękno, będąc rzeczywistością nie tylko metafizyczną, ale i egzystencjalną, pozwala rozwijać się światłu prawdy i znajduje dopełnienie w miłości. Teologia zajmuje się pięknem, by móc objawiać prawdę miłości zbawczej. Nie sposób kochać czegoś, co nie jest piękne. W tym sensie chodzi o znalezienie w pięknie duchowego fundamentu, który prowadzi do dobra, a w konsekwencji – do świętości. Chodzi o zbudowanie głębokiej relacji do piękna i duchowego doświadczenia, o pojmowanie piękna jako integralnego elementu życia ludzkiego, o realizację Chrystusowego wezwania: „Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre (piękne) uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,16)⁵⁹.

⁵⁸ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 52–54.

⁵⁹ Por. tamże, s. 54–55.

Teolog więc, mówiąc o Bogu, mówi o pięknie, bo Bóg jest pięknem. Rozważając piękno obecne w świecie, odsyła do Tego, który jest źródłem i ostatecznym celem piękna. Przez teologię piękna, jaką jest także sztuka, Kościół – jak pisze W. Kawecki – w swoisty sposób głosi orędzie zbawienia. „Droga piękna” jest w stanie dotknąć serc współczesnych ludzi, wyrażając tajemnicę Boga i człowieka, a zarazem stanowiąc narzędzie dialogu z tymi, którzy są gotowi przez piękno odkryć bogactwo Ewangelii Chrystusa⁶⁰. *Via pulchritudinis*, wychodząc od doświadczenia spotkania z pięknem, staje się współcześnie uprzywilejowanym sposobem ewangelizacji, zwłaszcza dla tych, którzy nie chcą akceptować Kościoła i jego nauczania. „Droga piękna”, mimo obecnego w świecie grzechu, może doprowadzić do spotkania z Bogiem. Piękno w takiej perspektywie nie jest już traktowane wyłącznie redukcjonistycznie – jako przyjemność zmysłowa czy umysłowa, lecz jako wartość uniwersalna, związana z transcendencją. Percepcja takiego piękna domaga się jednak edukacji i odkrywania jego relacji do dobra i prawdy⁶¹. Takie działanie w ramach katechezy staje się jest swoistą „preewangelizacją poprzez sztukę”⁶².

Jak pisze T. Dzidek, „sztuka i wiara wyprowadzają nas z naszego świata i prowadzą w nieznaną, w nowe przeżycia. Sztuka religijna wyprowadza ku transcendencji – nieskończoności, która jest tajemnicą”⁶³. Co więcej, nawet sztuka pozornie niereligijna może uwrażliwiać na transcendencję, budzić wiarę. Ta możliwość sztuki wynika stąd, że budzi różne istotne doświadczenia, doprowadza do metafizycznych pytań i otwiera na nowe poszukiwania. „Ten symboliczny potencjał sztuki jest dla teologa nie do przecenienia w sytuacji, kiedy »sprawa Boga« staje się zupełnie obojętna dla coraz szerszych kręgów społeczności Zachodu”⁶⁴.

⁶⁰ Warto przypomnieć, że Papieska Rada ds. Kultury w 2006 roku zaproponowała temat refleksji nad „drogą piękną” jako skutecznym sposobem ewangelizacji oraz narzędziem dialogu z niewierzącymi – por. Papieska Rada ds. Kultury, *La Via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html (5.05.2013).

⁶¹ W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 56–57.

⁶² E. Zarosa, *Preparatio evangelica. Preewangelizacja poprzez sztukę – na przykładzie kontemplacji obrazu Vermeera „Dziewczyna z wagą”*, w: P. Mąkosa (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwania koncepcji*, Lublin 2010, s. 325.

⁶³ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 35.

⁶⁴ Tamże, s. 156.

Współczesna teologia, według W. Kaweckiego, powinna włączyć się w debatę nad rolą obrazu w religii i religijności. Wydaje się, że praktyka znacznie już wyprzedziła refleksję teologiczną. Stawiane dziś pytanie o tak zwane miejsce teologiczne (*locus theologicus*) kultury wizualnej nie może pozostać bez odpowiedzi. Potrzebna jest refleksja nad tym, dlaczego i w jakim zakresie obraz może otwierać na prawdę, odsłaniać technienie Ducha Świętego, który do nas przemawia. Nie mniej istotna wydaje się kwestia, w jaki sposób sztuka obrazu może prowadzić do wiary, choćby przez *via pulchritudinis* – drogę piękna. Z kolei dla badaczy nie teologów ważne jest, jak wiedza teologiczna może wzbogacić współczesną refleksję nad obrazem. Swoiste „oswojenie” świata obrazów przez teologię oraz potrzeba objęcia wizualności zainteresowaniem ze strony teologii, a z drugiej strony otwarcie na badania interdyscyplinarne jest zasadniczym postulatem teologii piękna. Jako taka przedstawia się jako specyficzny rodzaj mediacji, a może lepiej – spotkania wiary i kultury. Wobec piękna człowiek dokonuje wyboru w sposób wolny. Zadaniem teologii piękna jest ukazanie miłości Boga, która szuka odwzajemnienia, a do której dochodzi się poprzez zachwyt nad pięknem, odkrycie Boga, który jest Piękny⁶⁵.

Zakończenie

Piękno powiązane z prawdą, dobrem i miłością – piękno ostateczne, Piękno, którym jest osobowy Bóg, Jezus Chrystus, zbawi ten świat⁶⁶. Piękno, które zbawia, objawia się przede wszystkim w uniżeniu Boga, kiedy cierpienie i śmierć wyraziły miłość darującą się bezinteresownie⁶⁷. Teologia ogołocenia się Boga, teologia krzyża może być rozważana jako teologia piękna. *Ecce homo* jest obrazem człowieczeństwa w jego granicznej formie. Jak wyraził to Izajasz: „Nie miał on wdzięku ani też blasku, aby chciano na niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53,2), a jednak w ten sposób objawiło się „piękno ukryte”, „piękno paradoksalne” (J. Cottin)⁶⁸. Syn Boży opuszczony na

⁶⁵ Por. W. Kaweckie, *Teologia piękna...*, s. 117–130.

⁶⁶ Por. G. Fighera, *La Bellezza salverà il mondo*, Milano 2009, s. 211–215; W. Kaweckie, *Czy piękno może zbawić? Wokół teologii piękna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (2009), s. 201–221.

⁶⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, 93.

⁶⁸ Por. J. Cottin, *La teologia della croce come teologia dell'immagine*, w: E. Genre, Y. Reda-lié (red.), *Arte e teologia*, Torino 1997, s. 9–16.

krzyżu jest najpiękniejszym z synów ludzkich, a *scandalum crucis* stał się „provokacją do oglądania”⁶⁹. Owszem, piękno Chrystusa ukrzyżowanego nie ma nic ze spokoju, harmonii, błogostanu, lecz tę agonię, cierpienie, osamotnienie motywuje miłość. Ten rodzaj piękna płynący z Kalwarii jest jakby innej kategorii, a jednak historycznie uchwycony przez genialnych malarzy i innych artystów, pozostaje treścią światowych arcydzieł sztuki. Jest to piękno zbawcze, które w miłości ukrzyżowanej zbawia świat. Chrystus jest najpiękniejszym z synów ludzkich, bo posiada pełnię łaski, przez którą Bóg uwalnia człowieka od grzechu, wyzwala go ze zła i przywraca pierwotnej niewinności. Chrystus jest wzorem pięknego życia i prototypem chrześcijańskiej świętości⁷⁰. Teologia piękna nie jest więc jakimś zachwytem nad wspaniałością natury czy sztuki dla nich samych. Jest odkrywaniem piękna w odniesieniu do jego ostatecznego źródła, piękna powiązanego z dobrem i prawdą. Jest nieustannym ukazywaniem Chrystusa i bezgranicznego piękna Jego miłości.

Literatura

- Bal-Nowak M., „Piękny i dobry” – *normatywny wzorzec kultury?*, „Estetyka i Krytyka” 7/8 (2004) – 1 (2005).
- von Balthasar H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna. I. Kontemplacja postaci*, Kraków 2011.
- von Balthasar H.U., *Wahrheit*, t. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947.
- Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
- Castellano Cervera J., *Iconografia – iconologia*, w: M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *Dizionario di omiletica*, Torino–Bergamo 1998.
- Cottin J., *La teologia della croce come teologia dell’immagine*, w: E. Genre, Y. Redalié (red.), *Arte e teologia*, Torino 1997.
- Draguła A., *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.
- Figuera G., *La Bellezza salverà il mondo*, Milano 2009.
- Goecke-Seischab M.L., Harz F., *Christliche Bilder verstehen. Themen. Symbole. Traditionen. Eine Einführung*, München 2004.

⁶⁹ M.L. Goecke-Seischab, F. Harz, *Christliche Bilder verstehen. Themen. Symbole. Traditionen. Eine Einführung*, München 2004, s. 112.

⁷⁰ Por. W. Kawecki, *Czy piękno może zbawić...*, s. 64–66.

- Gołaszewska M., *Zarys estetyki*, Warszawa 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki* (19 listopada 1980), w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Novo millennio ineunte*, Watykan 2000.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.
- Kawecki W., *Czy piękno może zbawić? Wokół teologii piękna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2 (2009).
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- Klauza K., *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.
- Knapiński R., *Fenomen obrazów kultowych w kulturze chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 4 (1999).
- Knapiński R., *Sztuka chrześcijańska*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002.
- Kobielus S., *Dzieło sztuki, dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego*, Ząbki 2002.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003.
- Papieska Rada ds. Kultury, *La Via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html (5.05.2013).
- Paweł VI, *Przesłanie do artystów*, Watykan 1965 [„Znak” 16 (1964) 12].
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
- Pirotte J., *Das Bild – eine Waffe im katechetischen Arsenal oder ein Mittlersystem hin zum Göttlichen? Wykład wygłoszony 16 maja 2002 na Kongresie Europejskiej Ekipy Katechetycznej w Veronie* (mps, archiwum EEC).
- Pyc M., *Chrystus, Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, Poznań 2002.
- Pyc M., *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H.J. Sobeczko, Z. Solski (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005.
- Ratzinger J., *La bellezza, la Chiesa*, Castel Bolognese 2005.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Rozmowa z P. Seewaldem*, Kraków 2005.

- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012.
- Ravasi G., Rupnik M.I., *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2012.
- Rupnik M.I., Špidlik T., *Teologia pastoralna*, Kraków 2010.
- Schlier H., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1959.
- Sequeri P., *Arte e religione: cura pastorale e pro getto culturale*, „Teologia” 23 (1998).
- Sobór Watykański II, *Przesłanie do artystów* (8 grudnia 1965), AAS 58 (1966).
- Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975.
- Wohlmuth J., *Estetyka religijna/teologiczna*, w: F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii – zjawiska, dzieje, idee*, Warszawa 1997.
- Wolsza K., *Ikona i doświadczenie religijne. Próba analizy fenomenologicznej*, w: M. Lis, Z. Solski (red.), *Ikony Niewidzialnego*, Opole 2003.
- Zarosa E., *Preparatio evangelica. Preewangelizacja poprzez sztukę – na przykładzie kontemplacji obrazu Vermeera „Dziewczyna z wagą”*, w: P. Mąkosa (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwania koncepcji*, Lublin 2010.

FIDES EX VISU WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII PIĘKNA

Streszczenie

Artykuł ukazuje szeroki kontekst relacji między wiarą, teologią i pięknem. Chrześcijaństwo, wyrosłe na judaizmie, podjęło niektóre surowe przepisy starotestamentalne. Wśród nich był zakaz tworzenia obrazów, choć został on przez chrześcijan inaczej zinterpretowany. Odwołując się do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, należy przypomnieć, że zasadniczą racją powstawania obrazów religijnych, a także posługiwania się nimi w katechezie, jest misterium Wcielenia Jezusa Chrystusa. Ponieważ Słowo stało się ciałem, przyjmując prawdziwe człowieczeństwo, stąd ludzkie oblicze Jezusa może być „przedstawiane” (por. KKK 476). Tę naukę potwierdzały zarówno dawne, jak i współczesne wskazania Kościoła. Artykuł ukazuje, jak rozumiane było piękno w chrześcijańskiej teologii

i jak odnoszone było bezpośrednio do Boga. Często powtarzane zdanie „Piękno zbawi świat” rozumiane jest jednoznacznie i odnosi do piękna samego Jezusa.

Słowa kluczowe: *fides ex visu*, teologia piękna, sztuka, piękno, katecheza, wychowanie religijne, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek, *Lumen fidei*

FIDES EX VISU IN THE CONTEMPORARY THEOLOGY OF BEAUTY

Summary

The article presents a wide context of relations between faith, theology and beauty. Christianity, which raised from a strong tree of Judaism, had to take a clear stand on some legal regulations dominating in the religion of the Israeli. Among them there was also the prohibition of creating images, but Christians justify the possibility to create and use religious art. Referring to the Catechism of the Catholic Church it should be reminded that the main reason for creating religious art and using it also in catechesis is the mystery of the embodiment of Jesus Christ. As Word became flesh, receiving real human nature, the human face of Jesus can be “presented” (cf. CCC 476). This teaching has been confirmed by both former and contemporary directions of the Church. The text shows how beauty has been understood in the Christian theology and how the whole thinking about God directed itself to beauty. The often repeated sentence “Beauty saves the world” is understood unequivocally in Christianity: saving is the beauty of Jesus Himself.

Keywords: *fides ex visu*, theology of beauty, art, beauty, catechesis, religious education, John Paul II, Benedict XVI, Francis, *Lumen fidei*

Translated by ks. Radosław Chalupniak

W KRĘGU RELIGIJNOŚCI ANTYCZNEJ – MISTERIA ELEUZYJSKIE. OD MITU DO KULTU

Jarosław Nowaszczuk*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin

Wstęp

W omówieniach dotyczących wierzeń starożytnych Greków i Rzymian nie brakuje prawie nigdy wzmianki o Eleusiniach, czyli misteriach eleuzyjskich. S. Eitrem w liście do K.K. Kerényia nazwał je najistotniejszym problemem starożytnej religii¹. Jak podkreślają z kolei we wstępach do swych opracowań K. Clinton i E. Fergusson, należały one do najstarszych i najbardziej szanowanych obrzędów kultycznych zamierzchłego świata². Znajdujący się w pobliżu Aten kompleks świątynny miał bowiem znaczenie nie tylko lokalne, ale i międzynarodowe⁶. Niektórzy dzisiejsi badacze nazywają Eleusis najstynniejszym

* Ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk, neolatynista, adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, autor książek: *Miejsca wspólne łacińskich epitafiów epoki renesansu*; *Wierszowane epitafia łacińskie w Polsce epoki renesansu. Kompozycja. Antologia utworów*; *Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: classjn@op.pl.

¹ Zob. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004, s. 19.

² K. Clinton, *The Mysteries of Demeter and Kore*, w: D. Ogen (red.), *A Companion to Greek Religion*, Malden 2010, s. 342; E. Fergusson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003, s. 253.

⁶ Zob. N. Evans, *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, Berkeley–Los Angeles–London 2010, s. 100–101.

sanktuarium misteryjnym antyku³. Miejscowy kult, zwraca z kolei uwagę J.J. Hofmann, był otaczany taką estymą, że dla wielu dawnych pisarzy pojęcie *mysteria* oznaczało zwykle właśnie obrzędy tam sprawowane⁴. Okazały się przy tym niezwykle trwałe, koegzystując z chrześcijaństwem aż do V wieku⁵. Mimo rozlicznych badań i bogatej literatury przedmiotu ciągle pozostają jednak okryte nimbem tajemnicy i w dużym stopniu niewyjaśnione. O ile sam „mit założycielski” jest dość dobrze znany, wiele pytań dotyczy przebiegu ceremonii, znaczenia stosowanej w rytach symboliki oraz alegorezy. Nie powinno to jednak dziwić, gdyż – zgodnie z relacją Pauzanasza – nie wolno było opisywać nawet wnętrza świątyni, gdzie sprawowano ceremonie, a dla niewtajemniczonych były one całkowitym tabu⁶. Wyjawienie przez uczestników sakralnych arkanów karano śmiercią⁷. Nic więc dziwnego, że – poszukując prawdy o rytuałach – uczeni w wielu miejscach podkreślają niepewny charakter twierdzeń. Niejedno z nich ma niestety jedynie charakter hipotezy bądź domniemania. Jednakże istotna rola wierzeń, ich trwałość i tajemniczy charakter skłaniały i skłaniają nadal do podejmowania prób przybliżenia dawnego kultu.

1. Natura i religia

Treścią inicjacji w religiach misteryjnych są zwykle prawdy związane z dziejami otaczanego czcياً bóstwa. Taka sytuacja ma miejsce także w obrzędach eleuzyjskich. Bazowały one na podaniu o Demeter i Korze⁸. Miały na celu przypomnienie wydarzeń dotyczących bogiń i wprowadzenie mistów w przeżywanie

³ M. Iozzo, F. Borghesi, A. Magnelli, *Sztuka i historia Grecji*, Florenze 1997, s. 40. Ch.A. Lobeck przedstawia z kolei kult eleuzyjski w następujący sposób: *Magna est apud omnes Eleusiniorum auctoritas, inclitum hierophantarum nomen, praeclara doctrinae mysticae existimatio, nihilque tam arduum cogitatu, tam magnificum dictu reperitur, quod non aliqui in illo augustissimo mystarum consensu tractatum putent*. Zob. Ch.A. Lobeck, *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis* (...), Regimonti Prussorum 1829, t. 1, s. 4.

⁴ J.J. Hofmanni, *Lexicon Universale* (...), Apud J. Hackium, C. Boutesteyn, P. Vander, J. Luchtman, Lugduni Batavorum 1698, t. 2, s. 142.

⁵ Okoliczności ustania kultu zostały omówione w: K. Kerényi, dz. cyt., s. 49–51.

⁶ Paus. *Perieg.* I, 38, 7: „Τὰ δὲ ἐντὸς τοῦ τεύχους τοῦ ἱεροῦ, τό τε ὄνειρον ἀπέλιπε γράφειν, καὶ τοῖς οὐ τελεσθεῖσιν ὅπως ὦν θεᾶς εἴργονται, δῆλα δὴ που μηδὲ πυθέσθαι μετεῖναι σφίσιν”.

⁷ M. Iozzo, F. Borghesi, A. Magnelli, dz. cyt., s. 40; K. Clinton, dz. cyt., s. 342; J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Malden–Oxford 2010, s. 83.

⁸ Teksty źródłowe dotyczące mitu zostały zebrane w: L.G. Gyraldi, *De diis gentium varia et multiplex historia*, Per I. Oporinum, Basileae 1560, s. 197–201, 406–416.

„świętej historii”. Opowieść jest uznawana za jeden z najważniejszych mitów starożytności, tłumaczy bowiem wegetację przyrody i wyjaśnia tajniki życia pozagrobowego⁹. Demeter, utożsamiana z rzymską Ceres, była czczona przez Greków przede wszystkim jako bóstwo urodzajnej ziemi¹⁰. Niektórzy widzą w niej wręcz uosobienie żywej gleby¹¹. Obok tego przypisywano jej także wpływ na świat pozaziemski¹². Bogini w żadnym razie nie należy utożsamiać z Gają. Ta ostatnia była postrzegana jako pramatka wszystkiego, co żyje, i pojmowana w wymiarze kosmicznym jako planeta¹³. Tymczasem Demeter, zgodnie z genealogią Hezjoda, należy do późniejszego pokolenia dwunastu bogów większych¹⁴. Jej miano nawiązuje w jakiś sposób do rzeczywistości związanej z Gają¹⁵. W imionach obu postaci tkwi bowiem rdzeń „gh”, odsyłający do rzeczownika „ziemia” (ἡ γῆ). Na skutek zmian językowych przeszedł on w „δῆ” u jednej bogini, u drugiej pozostając w pierwotnej wersji¹⁶. I tak połączenie „de” oraz „meter” dało Demeter¹⁷. Słowo to można zatem przetłumaczyć jako „Ziemia Matka” lub „Gleba Matka”. Mutacje greckiej pronuncjacji zostały zauważone już przez Cycerona. Uznał on, że wariacja w nagłosie pojawiła się przez przypadek (*casus*)¹⁸. Co więcej – jak sądził – podobnego zjawiska można dopatrywać się w łacinie, gdzie imię bogini Ceres pochodzi od wyrazu „geres”. Ten z kolei jest synkopą wyrażenia „*fruges gerere*”¹⁹.

W antycznym świecie istniało wiele lokalnych podań, w których nobilitowano własną polis przez wykazanie jej roli w – przypominających meandry ludzkiego życia – dziejach Demeter. Z dużym upodobaniem zwracano zwłaszcza uwagę na to, że pozostawała ona w różnorodnych relacjach z innymi bogami olim-

⁹ M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979, s. 68–69.

¹⁰ P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987, s. 71.

¹¹ G.I. Vossii, *De theologia gentili et physiologia Christiana* (...), Apud I. Blaeu, Amsterdam 1668, s. 317.

¹² H. Vibraye, *Mitologia*, Kraków brw, s. 70.

¹³ M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 68, 73.

¹⁴ Hes. *Theog.* IX, 453–454.

¹⁵ Vossius przedstawia także inne sposoby tłumaczenia imienia bogini, zob. G.I. Vossii, dz. cyt., s. 314.

¹⁶ J. Pinsent, *Mitologia grecka*, Kraków 1990, s. 25.

¹⁷ Cic. *De nat. deor.* II, 26, 67.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Dosł. „przynosić plony”. Zob. Cic. *De nat. deor.* II, 26, 67. Opinia pod wpływem autorytetu Arpinaty zyskała rangę tezy w czasach nowożytnych, por. G. Pictorii, *Theologia Mythologica* (...), Apud F. Brisgoi, Tyroni 1532, s. 24.

pijskimi. Była zatem związana z Posejdonem i miała z nim syna o imieniu Arion. Historia jego poczęcia była dość złożona. Z niewiadomych przyczyn władca mórz wzbudzał strach w bogini. Przemieniła się w klacz, aby się przed nim ukryć. On jednak odnalazł ją i posiadał pod postacią ogiera. Wówczas urodził się chłopiec posiadający atrybuty konia²⁰. Niektórzy przypuszczają, że na skutek pożycia Ceres i Neptuna została też zrodzona Despojna, utożsamiana z Persefoną, oraz Iakchos, którego postać pojawia się w misteriach eleuzyjskich²¹. Zgodnie z inną wersją, ową córką nie była Kora, lecz bogini o imieniu, którego nigdy nie wolno było wymawiać²². Stąd nazywano ją jedynie „Pani”²³. Według Homera, Demeter miała też pozostawać w bliskiej zażyłości z Jazjonem, synem Zeusa i Elektry, córki Atlasa²⁴. Poznali się i rozkochali w sobie podczas wesela Kadmosa i Harmonii. Pod wpływem upojenia nektarem trzykrotnie współżyli na świeżo zoranym polu. Owocem tego zbliżenia miał być Plutos, bóg dobrobytu i zasobności²⁵. Jazjon odegrał jeszcze inną rolę. Wtajemniczony przez Jowisza na wyspie Samotrake w obrzędzie ku czci Ceres, krzewił je później wśród ludzi²⁶. Niektórzy twierdzą, że został jednak zabity przez władcę Olimpu, gdy ten dowiedział się o obcowaniu herosa z Demeter²⁷.

2. Uświęcone rolnictwo

Bogini, jak nadmieniono, była czczona przede wszystkim jako dawczyni urodzaju²⁸. Jakkolwiek w starożytności nie rozstrzygnięto ostatecznie, kto był wynalazcą uprawy zbóż, co podkreślał w renesansie tajemniczy komentator

²⁰ P. Grimal, dz. cyt., s. 71; G.I. Vossii, dz. cyt., s. 317.

²¹ H. Vibraye, dz. cyt., s. 70; K. Clinton, dz. cyt., s. 349–351.

²² Conti przedstawia jej postać w taki sposób: *Cum Neptunus etiam alter e fratribus eadem Cererem compressisset, filiam suscepit, quam nefas erat apud Graecos nominare: quam tamen et ipsam et Cererem Heras nominantes quidam appellarunt, ut scriptum reliquit Pausanias in Arcadicis*. Zob. N. Comitis, *Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem*, Sumpt. P. Chouët, Genevae 1651, s. 506–507.

²³ M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 72.

²⁴ Por. Hom. *Odyss.* V, 125–127.

²⁵ N. Comitis, dz. cyt., s. 507; P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

²⁶ Z. Piszczek (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990, s. 355.

²⁷ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 97; M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 73.

²⁸ Zob. J. Juvencii, *Appendix de diis et heroibus poeticis ad poetarum intelligentiam necasaria*, Ex typ. fratrum Mame, Parisiis 1807, s. 5; H. Vibraye, dz. cyt., s. 70.

Mitologii Natale'a Contiego, to właśnie Cererze w głównej mierze poświęcano zorane i obsiane pola²⁹. Znana była pod przydomkiem „Proerozja”, czyli „Poprzezająca Orkę”. Pod tym imieniem oddawano jej kult jesienią. Na wiosnę zaś czczono pod mianem „Chloe”, inaczej mówiąc „Świeżo Zielona”. W lecie obchodzono z kolei uroczystość o podobnie brzmiącej nazwie – Haloe³⁰. Wyraz wzięty był od klepiska do młócenia zboża, a znak obchodów stanowił kosz wypełniony makami i kłosami. Jedna z wersji mitu podaje, że Demeter jako pierwsza miała obdarować ludzi drzewem oliwnym i wprowadzić w tajniki rolnictwa³¹. Tej opcji zdaje się trzymać Wergiliusz, gdy przedstawia ją jako pierwszą nauczycielkę sztuki agrarnej³². Diodor Sycylijski, omawiając w szóstej księdze dzieła *Bibliotheca historica* różnorodne wynalazki pochodzące od bogów, w przypadku Cerery skupia się przede wszystkim na agrokulturze³³. Jak stwierdza, przekazanie wiedzy z zakresu uprawy było następstwem życzliwego przyjęcia bogini w świecie ludzi³⁴. Odpowiedzią tych ostatnich na doznane dobrodziejstwo – tłumaczy dalej historyk – były z kolei obrzędy religijne sprawowane zarówno w Atenach i Eleusis, jak i na Sycylii³⁵.

W celu przekazania tajemników pracy na roli Demeter posłużyła się księciem Triptoleosem³⁶. Jego imię znaczy tyle co „Trzykrotnie Zorane Pole”, a może

²⁹ Anonymi, *In Mythologiam Natalis Comitiss observationum libellus*, w: N. Comitiss, dz. cyt., bns: *De agriculturae primo inventore acerba et vexata est inter ipsos ethnicos digladiatio, quoniam a Mose recesserunt et particulares eius artis apud quasdam dumtaxat gentes monstratores (...) pro primo tamen sumunt. Ergo eorum alii aiunt Cererem esse frugum inventricem (...). Alii malunt a Triptolemo rege Atheniensium terrae colendae praecepta primum tradita (...). Alii a Brige quoniam Atheniensi malunt (...). Alii ab Osiride Aegyptio, sicut Plutarch in Osiride. Alii denique (et hi omnino verius) ab antiquissimo illo Saturno, qui idem est atque Adamus.*

³⁰ Hoffman wprowadza do szerokiego omówienia realiów święta w następujący sposób: *Aloa, numero plurali festiuitas fuit agricolarum Athenis, quae subvectis ex agris frugibus celebratur. Sic dicta, quod in areis, quae Graece ἄλωζ dicuntur, praecipue moras traherent homines; unde et Cererem Ἀλωάδα, id est areas replentem, veteres nuncuparunt*, zob. J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 1, s. 155.

³¹ R. Graves, *Mity greckie*, s. 100. 103; Lact. *Div. Inst.* II, 4, 28–29.

³² Verg. *Georg.* I, 147–149.

³³ Autentyczność szóstej księgi jest wątpliwa. Zamieszczone w niniejszym artykule informacje bazują na renesansowej edycji dzieła, zob. Diodori Siculi, (...) *Bibliothecae, seu rerum antiquarum tum fabulosarum tum verarum historiae, priores libri sex*, Apud S. Colinaeum, Parisiis 1531.

³⁴ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II.

³⁵ Tamże.

³⁶ Callim. *In Cerer.* 22. Teksty źródłowe dotyczące postaci zostały omówione w: L.G. Gyraldi, dz. cyt., s. 416–417.

nawet „Trójpolówka”³⁷. To ostatnie miano zdaje się samo przez się wskazywać, jaka była najbardziej pierwotna metody uprawy. Czasami tłumaczono je jako „Trzykrotnie Śmiały”³⁸. Miał bowiem nie tylko być posłańcem bogini, ale także odbywać z nią akty seksualne³⁹. Triptolemos był postrzegany jako duch pól zapewniający spokojny wzrost roślinom. Mógł spełniać także rolę tak zwanego herosa kultowego, bohatera pojawiającego się w wielu mitach. Na przestrzeni czasu również jego postać obrosła wieloma legendami⁴⁰. Niektórzy autorzy uwydatniają rolę księcia, wskazując, że Eleusinia były misteriami herosa, samej zaś Ceres były poświęcone inne obchody, Tesmoforia⁴¹. To zresztą Triptolemos miał je wprowadzić w dowód wdzięczności za powierzone ludziom sekrety⁴².

Wrogiem Demeter był z kolei Erysychton, syn Tropiasa. Jego imię nawiązuje zapewne do choroby zbóż, tak zwanej rdzy, która była określana mianem „erysibe”⁴³. Tenże Erysychton naruszył świętość gaju bogini, poszukując materiału na budowę sali balowej. Upomniany przez Ceres, która przyjęła postać kapłanki, nie zrezygnował z planu ścięcia drzew. Został za to ukarany niezaspokajalnym głodem. Dręczony nieustannym łaknieniem, stał się żebrakiem, a w końcu miał pożreć samego siebie⁴⁴. Innymi przeciwnikami bogini byli też Lynkos, wróg misji Triptolemosa, i Askafalos. Ten ostatni to ogrodnik z Hadesu, który stał się świadkiem spożycia przez Persefonę ziaren owocu granatu⁴⁵.

³⁷ J. Pinsent, dz. cyt., s. 26.

³⁸ R. Graves, *Mity greckie*, s. 101.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. N. Comitis, dz. cyt., s. 508–509.

⁴¹ J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 2, s. 324; I. Rosinus, Th. Dempster, I.C. Scotus, *Antiquitatum Romanarum Corpus Absolutissimum*, Ex typ. G. Cartier, Aureliae Allobrogum 1620, s. 194.

⁴² N. Comitis, dz. cyt., s. 508.

⁴³ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71. W Rzymie podczas świąt ku czci Cerery dokonywano specjalnych obrzędów, które miały ustrzec zboże przed zniszczeniem, zob. T. Zieliński, *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000, s. 103–104.

⁴⁴ Callim. *In Cerer.* 32–116.

⁴⁵ Por. Ovid. *Meth.* V, 533–542; R. Graves, *Mity starożytnej Grecji*, Warszawa 1972, s. 24; G.H. Bode (red.), *Scriptores rerum mythicarum (...)*, Cellis 1834, t. 1, s. 3.

3. Wierzenia a życie społeczne

Demeter czczona była jako strażniczka zasad i opiekunka życia domowego⁴⁶. Przydawano jej nawet tytuł „prawodawczyni”, który po grecku brzmiał *θεσμὸ φόρος*, po łacinie *legifera*⁴⁷. Miała czuwać nad prowadzeniem gospodarstwa przez zamężne kobiety⁴⁸. Jako dobra matka ukazywała, jak należy kochać i dbać o potomstwo. Ona była też wizerunkiem boleści macierzyńskiej. Niewykluczone, iż dziewięć dni cierpień z powodu oddalenia Kory stanowi znak dziewięciu miesięcy oczekiwania na poród. Opiece Ceres oddane były wreszcie intymne sprawy małżeńskie. Wszystkie te przesłanki sprawiły, że otaczano ją kultem w osobne święto, wspomniane już Tesmoforia, a w Rzymie Cerealia⁴⁹. Miały one podobny charakter jak obchody ku czci bogini o imieniu Bona Dea. Uczestnictwo w obrzędach zastrzeżone było tylko dla kobiet. W tym dniu wzywano Demeter pod przydomkiem „Kalligeneja”, czyli „Mająca Piękne Potomstwo”. Ten tytuł był uprawniony zarówno ze względu na Persefonę, jak i na urodzaje, które postrzegano jako skutek jej płodności.

Zgodnie z podaniami, posługując się Triptolemosem, Ceres nauczyła ludzi podstawowych praw regulujących wzajemne interpersonalne odniesienia. Przyjmowano, że pochodziły z jej nadania trzy obligujące wszystkich powinności, a mianowicie: cześć rodziców, obowiązek ofiarowania bogom pierwocin z płodów i łagodność wobec zwierząt⁵⁰. Bogini stała też na straży rozwoju cywilizacyjnego⁵¹. Z jej kultem były powiązane w jakimś stopniu święta dotyczące politycznych układów państwowych⁵². Chodzi o Panegirie i Amfiktionie. Pierwsza nazwa wskazuje, że zbierało się na tej uroczystości wielu uczestników, druga zaś dotyczy stowarzyszeń miast-państw skupionych wokół ośrodków religijnych. I choć nie

⁴⁶ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71.

⁴⁷ I. Rosinus, Th. Dempster, I.C. Scotus, dz. cyt., s. 196; G. Pictorii, dz. cyt., s. 24. To przekonanie potwierdza się również w poezji. Owidiusz wkłada na przykład w usta Kalliope słowa, w których Ceres zostaje przedstawiona najpierw jako wynalazczyni sztuki uprawy, a zaraz dalej jako prawodawczyni, zob. Ovid. *Meth.* V, 341–343.

⁴⁸ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71.

⁴⁹ G. Pictorii, dz. cyt., s. 24.

⁵⁰ H. Vibraye, dz. cyt., s. 71.

⁵¹ Tamże.

⁵² Jedne i drugie obchody łączyły się najprawdopodobniej z miejscowym kultem Posejdona, zob. L. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae* (...), Sumpt. I.A. Huguetan et M.A. Ravaud, Lugduni 1656, t. 2, s. 312.

znamy tego typu układu bezpośrednio związanego ze świątynią Demeter, to określenie może odnosić się do zupełnie zamierzchłej rzeczywistości, kiedy wokół sanktuarium w Eleusis mógł istnieć taki pakt.

4. Boginie zjednoczone

Córka Demeter – co podkreśla *Paulys Realencyklopädie* – należy do grona najbardziej znaczących postaci w mitologii⁵³. Była określana różnymi imionami. Jedno z nich to Kora, czyli Dziewczyna; drugie, Persefona, jest tożsame z rzymskim Prozerpina⁵⁴. Pierwszym przydomkiem posługiwano się w relacjach uwydatniających jej związek z matką. Pozostałe stosowano wówczas, gdy była opisywana jako bogini podziemia i władczyni świata zmarłych. Ukazywano ją wówczas w postaci dojrzałej kobiety, najczęściej w towarzystwie Hadesa. Przyjęty w zakresie nomenklatury zwyczaj wydaje się i uzasadniony, i logiczny. Dyskusyjna pozostaje natomiast odpowiedź na pytanie, kto – zgodnie z dawnymi przekazami – był ojcem Kory. Jak wspomniano, niektórzy przyjmują, iż chodzi o Posejdona. Bardziej rozpowszechniona wydaje się jednak hipoteza, zgodnie z którą sam Zeus był rodzicem Kory⁵⁵. Tak przynajmniej podaje Hezjod w swej *Teogonii*⁵⁶. Zgadza się na jej związek z Plutonem, co – jak się okaże – miało istotne znaczenie dla przebiegu opisanych w micie wypadków, był w pełni do tego uprawniony. Podjął w tej sprawie decyzję nie tylko dlatego, że był władcą świata, lecz przede wszystkim jako ojciec mógł mieć wpływ na dalsze losy córki.

Przypisane Ceres i Persefonie sfery oddziaływania są odrębne. Z obiema boginiami wiązano jednak symbole, które je identyfikowały i były dla obu wspólne. Jednym z nich jest kosz wypełniony makami i kłosami, używany podczas wspomnianego święta Haloe. Wydaje się godne zaznaczenia, iż malowidła odnalezione w Gazi na Krecie i w Mykenach przedstawiają kobiety trzymające właśnie kosz

⁵³ A.F. Pauly, Ch. Walz, W.S. Teuffel (red.), *Real-Encyclopädie der classischen Alterthums-wissenschaft*, Stuttgart 1852, t. 6, s. 106.

⁵⁴ Grecki wyraz powstał przez złożenie czasownika φέρω (niosę, przynoszę) i rzeczownika ὁ φόνος (zabójstwo, zabicie). Imię Persefona można więc oddać jako Niosąca Zniszczenie lub też Przynosząca Śmierć. Prozerpina znaczy tyle co Straszliwa, zob. R. Graves, *Mity greckie*, s. 101. Złowrogi wizerunek bogini wyłaniający się z tych określeń był niekiedy potęgowany odpowiednio dobranymi epitetami. Scaliger uznaje ten sposób prezentacji za nieuprawniony, zob. Scal. *Poetic*. VI, 5 (ed. Apud P. Santandreamum 1607, s. 771).

⁵⁵ Por. tamże; P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

⁵⁶ Hes. *Theog.* XIV, 912–914.

pełen maków⁵⁷. Roślina ta pojawia się często w ikonografii Cerery i poprzez ten symbol jest ona rozpoznawana przez dzisiejszych badaczy. Zgodnie z niektórymi relacjami, Jowisz miał ją karmić nasionami maku, gdy nie mogła spać z powodu smutku po stracie córki⁵⁸. Współcześni uczeni skłonni są przyjąć, że kult obu bogiń sięga cywilizacji egejsko-kreteńskiej⁵⁹. To domniemanie potwierdza się również w oparciu o inne zabytki archeologiczne⁶⁰. Jeśli tak, to obrzędy eleuzyjskie stanowiłyby kontynuację najstarszych wierzeń Greków, a może nawet religii całego śródziemnomorskiego świata drugiego tysiąclecia przed Chrystusem⁶¹.

Demeter przydawano także inne znaki, dzięki którym możliwa jest identyfikacja jej postaci. Jednym z nich jest płonąca pochodnia. Przypominała ona o nocnych poszukiwaniach Kory. Znakiem Persefony, a czasami także obu postaci, było z kolei jabłko granatu. Symbol ten nawiązuje do pokarmu jakim – według mitu – Hades poczęstował opuszczającą go Persefonę. Rozpoznawalne atrybuty bogiń to cyprys i kwiaty asfodela, jak również kogut jako elementy kojarzące się w dawnej świadomości ze śmiercią i światem zmarłych⁶². Istnieje też kilka rzeźb i malowideł, które przedstawiają Demeter wraz Prozerpiną. Najślynniejszym z wizerunków jest fragment reliefu z Eleusis, którego twórcą miał być Fidiasz. Płaskorzeźba ukazuje boginię pochylone nad młodzieńcem, najprawdopodobniej Triptolelosem⁶³.

Związek matki i córki oddawany był także przez rzadkie zjawisko językowe. Mówiono o nich τὼ Θεῶ. Określenie to jest bezpośrednio nieprzetłumaczalne. W swej formie gramatycznej uwydatnia fakt, że idzie o dwie osoby nierozdzielnie ze sobą związane. Stąd można oddać je w słowach „obie boginie” bądź – jak chce Grimal – „dwie boginie”⁶⁴. Zastosowany tu *numerus dualis* stosowano w opisach

⁵⁷ R. Graves, *Mity greckie*, s. 103.

⁵⁸ J. Juvencii, dz. cyt., s. 5–6.

⁵⁹ B. Kupis, *Historia religii starożytnej Grecji*, Warszawa 1989, s. 191.

⁶⁰ Zob. K. Kerényi, dz. cyt., s. 13–14.

⁶¹ Może na to wskazywać podkreślana przez wielu autorów tożsamość Cerery i egipskiej bogini Izydy, zob. I. Rosinus, Th. Dempster, I.C. Scotus, dz. cyt., s. 164; J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 2, s. 143; G.I. Vossii, dz. cyt., s. 309. Por. Mart. Cap. *De Phil.* II, 158.

⁶² H. Vibraye, dz. cyt., s. 73.

⁶³ Płaskorzeźba znajduje się w National Archaeological Museum w Atenach, zob. <http://www.namuseum.gr/collections/sculpture/classical/classic06-en.html> (17.07.2013). Por. J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 80; P. Devambez (red.), *A Dictionary of Ancient Greek Civilization*, bmw 1967, s. 157; D. Sacks, O. Murray, L.R. Brody, *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, bmw 2009, s. 108.

⁶⁴ P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

rzeczy występujących zwykle parami. Tak mówiono na przykład o rękach, nogach, oczach⁶⁵. Wykorzystanie liczby podwójnej sugeruje, że Demeter i Kora w świadomości starożytnego Greka były postrzegane jako głęboko zjednoczona jedność.

5. Porwanie

Cechy bogiń, ich wpływ na świat i wzajemny związek najpełniej oddaje mit będący podstawą misteriiów w Eleusis. Większość relacji – idąc za Homerem – rozpoczyna się w chwili, gdy Kora przebywała na łące wraz z okeanidami. Zrywała kwiaty, których pełny wypis znajduje się w *Hymnie do Demeter*. Pośród nich był także narcyz⁶⁶. Młoda bogini została wcześniej uprzedzona przez matkę, że nie powinna dotykać tego rodzaju roślin, gdyż przynależą one do świata podziemia⁶⁷. Autor *Iliady* pomija wątek, że Kora była świadoma zagrożenia⁶⁸. Pojawia się zaś ciekawe dopowiedzenie, iż żonkil wyrósł za sprawą Gai, która postanowiła pomóc Hadesowi w przeprowadzeniu powziętego planu⁶⁹. Ponadto tych kwiatów miało być więcej i wabiły one dziewczynę, aż doprowadziły do odludnej krainy blisko Tartaru⁷⁰. W takim ujęciu wszystkie wypadki, które później nastąpiły, były wypełnieniem woli bogów, a nie skutkiem nieposłuszeństwa, jak zdaje się sugerować redakcja wspomniana wcześniej⁷¹. Tak czy inaczej, narcyz został zerwany przez boginkę. Natychmiast rozstała się ziemia i zjawił się Hades na rydwaniu zaprzężonym w nieśmiertelne konie⁷². Przerażone nimfy rozpięchły się. Pan podziemia porywał dziewczynę. Ta stawiała opór, wołała, płakała, wzywała pomocy Zeusa. Władca Olimpu nie zareagował w żaden sposób, gdyż miał być zajęty przyjmowaniem ofiar. W rzeczywistości zaś – jak nadmieniono – zgodził się już wcześniej na związek brata z Korą⁷³. Niektórzy utrzymują, że Hades

⁶⁵ M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 159.

⁶⁶ Hom. *In Cerer.* 6–14. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 210.

⁶⁷ J. Parandowski, *Mitologia*, London 1992, s. 110.

⁶⁸ Z. Kubiak, dz. cyt., s. 210–211.

⁶⁹ Hom. *In Cerer.* 8–9; J. Pinsent, dz. cyt., s. 25.

⁷⁰ Tamże, s. 2.

⁷¹ Por. J. Parandowski, dz. cyt., s. 110–111; W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 40.

⁷² Hom. *In Cerer.* 16–18.

⁷³ Miało się to dokonać nie wprost, ale przez ciche przyzwolenie. Ten moment został uwydatniony w wersji mitu przedstawionej przez R. Gravesa, zob. R. Graves, *Mity starożytnej...*, s. 22.

uprzednio prosił oboje rodziców Kory o rękę córki, ale spotkał się z odmową⁷⁴. Jowisz nie chciał wchodzić w otwarty spór z Ceres i dlatego, na usilne prośby zakochanego króla Erebu, zgodził się na porwanie dziewczyny. Zgodnie z innym podaniem, Pluton najpierw zgwałcił ją w dolinie, a dopiero potem uprowadził⁷⁵.

Wszystkie opisane dotychczas wypadki miały się rozegrać na Polu Nysyjskim. Już w starożytności problem dyskusji stanowiła kwestia, gdzie było położone to miejsce⁷⁶. Jest o nim mowa również w innych mitach, zwłaszcza w dziejach Bachusa, który miał się tam narodzić. Góra Nysa uchodziła za pierwotny ośrodek kultyczny boga winnej latorośli⁷⁷. Jak zwraca uwagę K. Kerényi, także inne, późniejsze lokalizacje wiązały okolicę znaną z uprowadzenia Kory z ośrodkiem czci Dionizosa⁷⁸. Mogło być to spowodowane faktem, iż w religii rzymskiej utożsamiono go z synem Demeter, Iakchosem⁷⁹. Strabon wspomina miasto Nysa w Karii na terenie Azji Mniejszej. Pomiędzy nim a Tralles, w pobliżu miejscowości Acharaka, miało się znajdować Pole Nysyjskie. Była tam świątynia Plutona, Prozerpiny i Charona. Ośrodek znany był dzięki prowadzonym przez kapłanów praktykom leczniczym. Dobierali chorym terapię, kierując się snami, jakie ci mieli w świątyni⁸⁰. Różnorodność opinii nie powinna dziwić. Każdy bowiem z ośrodków związanych z Demeter chciał uchodzić za miejsce zdarzeń przedstawionych w micie. Stąd – jak informuje Pauzaniusz – mówiono, że mogła to być sama Eleusis, najbardziej znaczące sanktuarium obu bogiń⁸¹. Jak informuje autor *Wędrowek po Helladzie*, za scenę opisanych wypadków uznawano tak zwany Erineos, obszar w pobliżu rzeki Kefizos, gdzie płynie ona bardziej gwałtownie niż w dalszym biegu⁸². Utrzymywano także, że porwanie mogło dokonać

⁷⁴ S. Stabryła, *Mitologia dla dorosłych*, Warszawa–Kraków 1995, s. 78–79.

⁷⁵ J. Pinsent, dz. cyt., s. 25. U Greków kwiaty były symbolem świętości małżeństwa. Licząc się z tą uwagą, całe przedstawienie nabiera znaczenia alegorycznego.

⁷⁶ Wypis różnorodnych lokalizacji, które pojawiają się w źródłach antycznych, podaje komentator hymnu homeryckiego do Demeter, zob. C.G. Mitscherlichius, *Adnotatio 17*, w: *Homeri Hymnus in Cererem*, D. Ruhnkenius (ed.), Apud S. et J. Luchtman, Lugduni Batavorum 1808, s. 5–6. Dzisiejsze ujęcia streszcza P. Grimal, zob. P. Grimal, dz. cyt., s. 71.

⁷⁷ K. Kerényi, dz. cyt., s. 67–68.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. T. Zieliński, dz. cyt., s. 29, 186.

⁸⁰ Strab. *Geogr.* XIV, I, 44.

⁸¹ Za tym ujęciem opowiada się Graves, zob. R. Graves, *Mity starożytnej...*, s. 22.

⁸² Paus. *Perieg.* I, 38, 5.

się w Arkadii⁸³. Zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną opinią, Równina Nysyjska znajdowała się jednak na terenie Wielkiej Grecji. Tam również Demeter, poszukując córki, miała od ognia Etny zapalić pochodnie. Tradycja w tej postaci, zdaje się późniejsza, związana jest z recepcją mitologii przez Rzymian i nowym opracowaniem przez poetów łacińskich⁸⁴. To ujęcie potwierdza również szósta księga dzieła *Bibliotheca* Diodora. Jak utrzymuje pisarz, wydarzenia rozegrały się na Sycylii. Znajdują się tam w pobliżu wulkanu łąki pełne niezwykle wonnych kwiatów, a także ogromna jaskinia ciągnąca się w głąb ziemi⁸⁵. Pluton, porwawszy Korę – wyjaśnia dalej historyk – szedł jednak do Erebu nie w tym miejscu, lecz w pobliżu Syrakuz⁸⁶. Informacje podane przez uczonego sankcjonują w jakiejś mierze lokalne wierzenia. Cynceron dorzuca jeszcze, że cała Sycylia była oddana w opiekę Cererze, a tamtejsi mieszkańcy wiązali poszczególne wydarzenia mitologiczne z obiektami znanej sobie okolicy. Już w czasach wielkiego myśliciela kult w tej postaci miał długą tradycję⁸⁷.

Rozpaczliwe wołania Kory zostały usłyszane przez matkę za sprawą echa, które odbiło głos. Bogini przybyła z pośpiechem, ale nie znalazła córki. Wszystko wróciło do poprzedniego stanu i nie było żadnej wskazówki pozwalającej zrozumieć, co się stało⁸⁸. Demeter ubrała żałobny płaszcz i przebiegała świat w poszukiwaniu dziecka. Przybrała postać jastrzębia i z lotu ptaka przetrząsała różne zakamarki ziemi. Nocami, w ludzkiej postaci, niosąc zapaloną pochodnię, starała się zajrzeć w każde, najbardziej nawet odległe miejsce. Nie

⁸³ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

⁸⁴ Z. Kubiak, dz. cyt., s. 216.

⁸⁵ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II. To ujęcie znajduje potwierdzenie również w poezji, por. Auson. *Epist.* XXVII, 49–51; Claud. *De rapt. Proserp.* III, 80–86; Val. Flacc. *Argonaut.* V, 344–346; Stat. *Achill.* I, 824–826. Wspomina o nim Cynceron, zob. Cic. *In Verr.* IV, 48, 107. Skłania się ku niemu również Skaliger, informując, że – zgodnie z pewnym wariantem mitu – trzy boginie, Diana, Minerwa i Prozerpina, znalazły się na Sycylii nie bez przyczyny. Miały bowiem zebrać kwiaty na szatę dla Jowisza, zob. Scal. *Poetic.* VI, 5 (ed. Apud P. Santandreamum 1607, s. 771).

⁸⁶ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II.

⁸⁷ Cic. *In Verr.* IV, 48, 106: *Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam. Hoc cum ceterae gentes sic arbitrantur, tum ipsis Siculis ita persuasum est ut in animis eorum insitum atque innatum esse videatur. Nam et natas esse has in his locis deas et fruges in ea terra primum repertas esse arbitrantur, et raptam esse Liberam, quam eandem Proserpinam vocant, ex Hennensium nemore, qui locus, quod in media est insula situs, umbilicus Siciliae nominatur. Quam cum investigare et conquirere Ceres vellet, dicitur inflammasse taedas iis ignibus qui ex Aetnae vertice erumpunt; quas sibi cum ipsa praeferret, orbem omnem peragrasse terrarum.* Informacja o zapaleniu ogni od Etny znajduje się również u Laktancjusza, zob. Lactan. *Div. inst.* I, 21.

⁸⁸ Hom. *In Cerer.* 38–46.

znalazła jednak Kory. Nie dali jej poznać prawdy ani bogowie, ani ludzie, ani wróżby⁸⁹. Poszukiwania trwały dziewięć dni. W tym czasie Ceres nic nie jadła. Zrezygnowała z ambrozji i nektaru. Nie korzystała z wody⁹⁰. Dziesiątego dnia spotkała Hekatę, która – jak się wydaje – prowadziła poszukiwania na własną rękę, gdyż także niosła żagiew w ręce. Niektórzy, pomijając tę okoliczność, przypisują jej właśnie wyjawienie prawdy. Bardziej logiczna wydaje się jednak wersja homerycka, zgodnie z którą słyszała ona jedynie krzyki Kory i także starała się ją odnaleźć⁹¹. Po powitaniu obie boginie postanowiły udać się do Heliosa, który – widząc wszystko na świecie – musiał być też świadkiem zaistniałego zdarzenia. Taki porządek wydaje się bardziej spójny. W jakim celu Demeter z Hekate miałyby bowiem iść do bóstwa słońca, gdyby wiedziały już, co zaszło? Ostatecznie Sol informuje je, iż Korę porwał Hades i że stało się to za zgodą Zeusa⁹². Zgodnie z innym jeszcze podaniem, do poznania faktów doprowadził Triptolemos, syn króla Keleosa⁹³. Jak twierdził, coś przedziwnego zdarzyło się jego braciom, pasterzowi Eumolposowi i świniopasowi Eubulesowi⁹⁴. Gdy byli przy stadach, w pewnym momencie rozstąpiła się ziemia i pochłonęła ich trzodę. Zaraz ukazał się też rydwan, na którym ktoś uprawdzał opierającą się dziewczynę⁹⁵. Demeter, uświadomiwszy sobie zaistniały stan rzeczy, wpadła w rozpacz. Znała bowiem zarówno nieodwołalność postanowień Zeusa, jak również niedostępność królestwa śmierci.

⁸⁹ Zgodnie z opowieścią przedstawioną przez W. Markowską, świadkiem zdarzenia miała być jedynie boginka Kyane, zob. W. Markowska, dz. cyt., s. 40–41.

⁹⁰ Tamże, s. 47–50; Callim. *In Cerer.* 9–17.

⁹¹ H. Vibraye, dz. cyt., s. 72.

⁹² Hom. *In Cerer.* 62–88.

⁹³ Niektórzy uznają Triptolemosa za niemowlę, którym opiekowała się Demeter. Wskazuje to na rozbieżność podań i różnorodność racji, dla których bogini okazywała mu życzliwość, por. P. Grimal, dz. cyt., s. 71; N. Comitis, dz. cyt., s. 508–509.

⁹⁴ Jak wykazują dzisiejsze badania, Eubules odgrywał w misteriach eleuzyjskich dość znaczącą, aczkolwiek nie do końca wyjaśnioną rolę. Uznaje się go niekiedy za przewodnika do świata zmarłych, zob. K. Clinton, dz. cyt., s. 347, 351. Imię drugiego z bohaterów jest zbieżne z imieniem miejscowego króla, o którym będzie jeszcze mowa. Od niego bierze nazwę eleuzyjskie kolegium kapłańskie Eumolpidów, zob. J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 83.

⁹⁵ R. Graves, *Mity greckie*, s. 99; tenże, *Mity starożytnej...*, s. 23.

6. Świat nadprzyrodzony i świat ludzi

Przytłoczona poznana prawdą, Ceres opuściła Olimp i zeszła do ludzi. Jej boleść była tak ogromna, że przyćmiła nawet boski splendor⁹⁶. Zdawała się być zwykłą staruszką. W takiej właśnie postaci przybyła do Eleusis w Attyce, gdzie panował roztropny Keleos. Siadła przy studni, która była nazywana Studnią Dziewcząt (*Παρθένιον Φρέαρ*)⁹⁷. Tutaj przyszły po wodę córki królewskie. Zobaczywszy siedzącą kobietę, nie rozpoznały w niej bogini. Ta opowiedziała im, że uciekła podczas postoju z korsarskiego statku i że pochodzi z Krety. Pytała, czy w tej okolicy nie ma dla niej jakiegoś zajęcia. Może piastować dzieci i wykonywać inne domowe obowiązki oraz uczyć panienki prac kobiecych⁹⁸. Dziewczęta starały się pocieszyć staruszkę, widząc jej cierpienie. Królowna Kallidike wypowiedziała sentencyjnie brzmiące słowa, że każdy musi ze spokojem dźwigać swój los. Stwierdziły przy tym, że dobrze się składa, bo w pałacu królewskim urodziło się niemowlę, którym trzeba się opiekować. Był to mały Demofont, albo – jak chcą inni – Triptolemos⁹⁹. Wszyscy udali się zatem do zamku. Król i jego żona Metanejra chętnie przyjęli na służbę przyprowadzoną kobietę. Moment przybycia Demeter do pałacu obfitował w nadzwyczajne zdarzenia. Mimo utajnienia cech nadprzyrodzonych bogini mimowolnie wpływała na otoczenie. Wszedłszy, dotknęła głową stropu, a wszędzie rozszedł się wspaniały zapach. Widząc ją, królowa wstała, chcąc ustąpić miejsca. Staruszka odmówiła jednak i siadła na okrytym owczą skórą stołku przygotowanym dla niej przez królownę Jambo, niekiedy utożsamianą z Baubo¹⁰⁰. Córka królewska rozśmieszała boginię, natomiast piastunka częstowała wodą jęczmienną i, żartując, jęczała jak rodząca kobieta. W pewnej chwili wydobyła spod spódnicy dziecko, Iakchosa, który w Demeter rozpoznał swoją matkę i rzucił się jej w ramiona¹⁰¹. Cały czas Ceres trzymała przed twarzą zasłonę. Mit nie wyjaśnia, czym spowodowane było to zachowanie bogini. Zachęcona, przyjęła poczęstunek. Odmówiła picia wina, poprosiła natomiast o krupy jęczmienne na wodzie zmieszane z roztartą

⁹⁶ Hom. *In Cerer*, s. 90–95.

⁹⁷ Tamże, s. 99.

⁹⁸ Tamże, s. 105–144.

⁹⁹ Zob. *Mythology*, w: E.A. Andrews, F. Jacobs, *The First Part of Jacobs and Döring's Latin Reader* (...), Boston 1843, s. 55.

¹⁰⁰ Hom. *In Cerer*, s. 145–199.

¹⁰¹ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

babką. Metanejra podała potrawę, tak zwany kykeon (*κυκεών*), który później stał się ofiarą dla Demeter i rytualnym pożywieniem podczas misteriów¹⁰². Bogini przyjęła i zjadła pokarm, ale uczyniła to przede wszystkim ze względu na święty obrzęd, zapowiadający jej przyszły kult¹⁰³. Kiedy jednym haustem spożyła ów dar, książę Abas upomniał ją, że pije zbyt łapczywie. Został za to ukarany i zmienił się w jaszczurkę¹⁰⁴.

Ceres zajęła się opieką nad Demofontem¹⁰⁵. Chciała obdarzyć go nadprzyrodzonymi darami. Stąd, rezygnując z ziemskiego jedzenia, dawała mu ambrozię, co powodowało, że rósł bardzo szybko. Nocami trzymała go w ogniu jak żagiew, aby wypalić w nim doczesne pierwiastki. Przez przypadek Metanejra zobaczyła tę czynność i krzyknęła w obawie o dziecko. Boginię ogarnął gniew. Wyjęła chłopca z ognia. Jak twierdzą niektórzy, upuściła go w palenisko i przez to zginął¹⁰⁶. Zgodnie z innymi przekazami, wyjęła dziecko z płomieni i rzuciła na ziemię. Królowa osłupiała z przerażenia. Zaniepokojone hałasem księżniczki przybiegły i zajęły się porzuconym chłopcem. Ostatecznie, zgodnie z obietnicą złożoną przez Demeter, ze względu na fakt, iż opiekowała się Demofontem, będzie on posiadał wiele nadzwyczajnych zdolności, a w dorosłości stanie się wielki¹⁰⁷. Bogini objawiła też, kim jest w rzeczywistości. Poleciała ponadto zbudować dla siebie świątynię. Jak zapowiedziała, sama ustanowi odpowiednie obrzędy. Zmienił się przy tym jej zewnętrzny wygląd. Znikły oznaki starości. Stała się piękna, a wokół rozszedł się wspaniały zapach. Jej postać rozblęśla niezwykłą światłością. Cały dom nappełnił się światłem. W takiej postaci opuściła pałac. Kobiety, ciągle jeszcze przerażone, do rana trwały na przebłagalnych modlitwach. O świcie powiadomiły króla o zdarzeniu. Ten nakazał zwołać obywateli i przekazał im wolę bogini. Bez zwłoki przystąpiono do budowy sanktuarium. Po jego ukończeniu Ceres zamieszkała we wnętrzu. Ciągle przeżywała zaginięcie córki i odmawiała kontaktu z innymi bogami. Na ziemi zamarło zaś życie przyrody. Nasiona nie rozwijały się, gdyż Demeter nie dawała im siły wzrostu. Ludziom zaczął zagrażać głód. Taki stan

¹⁰² Hom. *In Cerer.* 210. Zob. J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 84; Z. Kubiak, dz. cyt., s. 213.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

¹⁰⁵ Hom. *In Cerer.*, s. 230–249.

¹⁰⁶ R. Graves, *Mity greckie*, s. 98.

¹⁰⁷ Hom. *In Cerer.*, s. 259–264.

rzeczy zaniepokoił Zeusa. Obawiał się, że wyginie rodzaj ludzki. Jemu i innym bogom brak było również dymu ze spalanych ofiar¹⁰⁸.

7. Mityczny kompromis

Władca panteonu postanowił znaleźć jakieś wyjście z zaistniałej sytuacji. Najpierw usiłował przekonać Cererę, by zaakceptowała to, co się stało. Posłał więc do niej Iris jako mediatorkę. Bogini była jednak nieubłagana. Nie chciała powrotu na Olimp. Nie przywróciła również płodności ziemi. Widząc stanowczość jej postępowania, Zeus uznał, iż musi spełnić wolę swej siostry i oddać jej córkę. Posłał więc do świata podziemi Hermesa z niewdzięczną misją przekonania Hadesa o konieczności powrotu Persefony do matki¹⁰⁹. Władca Tartaru, jakkolwiek niechętnie, wypełnił jednak wolę Jowisza. Zgodnie z niektórymi relacjami, przystał na propozycję nawet ochoczo, gdyż pewien był spełnienia powziętego planu¹¹⁰. Żegnając się z żoną, poczęstował ją jabłkiem granatu. Ona zaś zjadła odrobinę. Następnie wyruszyła w drogę na wozie zaprzężonym w rumaki¹¹¹. Radość matki i córki była niewypowiedziana. Kiedy już utuliły się w żalu i nasyciły radością z powrotu, Demeter, tknięta złym przeczuciem, zapytała Korę, czy nie spożyła czegoś w świecie zmarłych. Gdyby tak bowiem było, należałaby także do królestwa podziemia i musiałaby tam powracać. Persefona wyznała, że owszem, przed opuszczeniem Hadesu została poczęstowana przez męża słodkim owocem granatu¹¹². Na wieść o tym Demeter się zasmuciła. Ostatecznie jednak wola Zeusa ukoila jej serce. Oto postanowiono bowiem, że Persefona przez trzy miesiące będzie pozostawać w świecie zmarłych, resztę czasu spędzi zaś pośród nieśmiertelnych bogów u boku matki¹¹³. Na ogół przyjmuje się, że okres przebywania

¹⁰⁸ Tamże, s. 268–313.

¹⁰⁹ Tamże, s. 314–356.

¹¹⁰ J. Pinsent, dz. cyt., s. 26.

¹¹¹ Hom. *In Cerer*, s. 358–376.

¹¹² Tamże, s. 405–414.

¹¹³ Tamże, s. 445–447. Graves podaje, że czas spędzony w Hadesie miał obejmować siedem miesięcy ze względu na liczbę ziaren granatu, jakie Persefona zjadła w Tartarze. Później wracała na ziemię, zob. R. Graves, *Mity starożytnej...*, s. 24. Dierbach z kolei utrzymuje, że miała spożyć połowę owocu, dlatego też przez połowę roku musiała przebywać w świecie podziemnym, zob. J.H. Dierbach, *Flora mythologica* (...), Frankfurt am Mein 1833, s. 108.

w Hadesie to zima, kiedy zamiera życie przyrody¹¹⁴. Istnieje jednak i taki pogląd, że idzie tu o porę letniej spiekoty, sezon żniw. W gorącym klimacie Grecji i Sycylii następuje wówczas także stan swego rodzaju martwoty¹¹⁵.

Wraz z powrotem Kory na świecie nastąpiło ożywienie natury. Wszystkie rośliny rozwinęły się z wielką szybkością. Demeter objawiła ludziom tajemnice uprawy roli. Pokazała też, jak należy odprawiać święte misteria. Hymn homerycki mówi, iż tajemnice te zostały przekazane Triptolemosowi, Poliksejnosowi, Dioklesowi, Eumolposowi i ich ojcu Keleosowi¹¹⁶. Pierwszy z wymienionych wyruszył, aby po całym świecie uczyć ludzi rolnictwa¹¹⁷. Jeździł na skrzydlatym wozie, który ciągnęły węże. On też wtajemniczał mistów w kult eleuzyjski. Za mistrza tych obrzędów uznaje się niekiedy Eumolposa, twierdząc jednocześnie, iż nie był synem Keleosa, lecz przybyłym z Tracji księciem. Same boginie – tak kończy się opowieść mityczna – udały się natomiast na Olimp, gdzie zostały przyjęte z wielką radością.

Jak zwraca uwagę Diodor Sycylijski, podanie w tej postaci było powszechnie znane i powtarzane zarówno przez historyków, jak i poetów¹¹⁸. Stało się również racją uzasadniającą dla wielu uroczystości. Nawiązania do rozlicznych miejsc, które miała nawiedzić bogini, stwarzały możliwości świętowania lokalnych obchodów ku jej czci. Z pobieżnego nawet oglądu widać, że pierwszoplanowe miejsce w kulcie Ceres odgrywała Attyka. Tam bogini miała przebywać na dworze króla Keleosa, tam rozkazała zbudować swoją świątynię i tam także przekazała tajemnice uprawy roli. Trudno określić, czy mit był podstawą dla rozwoju obrzędów w Eleusis, czy raczej sama opowieść stanowi jedynie udokumentowanie istniejących wcześniej rytów. Zgodnie z tym, co stwierdza już Isokrates, płody ziemi i ceremonie religijne zostały powierzone ludziom na znak wdzięczności Cerery za gościnność, z jaką spotkała się w ich świecie. Tajemne praktyki – podkreśla retor – dają uczestnikom nadzieję na godzinę śmierci i wieczność¹¹⁹. Podobne przekonanie wyraził później Cyceron¹²⁰. Znalazło swe odzwierciedlenie

¹¹⁴ J. Parandowski, dz. cyt., s. 114.

¹¹⁵ M. Pietrzykowski, dz. cyt., s. 72–73.

¹¹⁶ Hom. *In Cerer*, s. 471–479.

¹¹⁷ Por. Serv. *In Verg.* I, 323; N. Comitis, dz. cyt., s. 508–509.

¹¹⁸ Diod. Sic. *Biblioth.* VI, II.

¹¹⁹ Isocr. *Panegyrr*, s. 28.

¹²⁰ Cic. *De leg.* II, 14, 36.

również w literaturze¹²¹. K. Kerényi podkreśla zatem, że szczęśliwość doczesna i życie w świecie przyszłym to zasadnicze obietnice, jakie otrzymywali uczestnicy misteriiw eleuzyjskich¹²².

8. Miejsce kultu

Sanktuarium Demeter, które miało zgodnie z mitem powstać na jej życzenie, znajdowało się w Eleusis. Nazwa miasta odsyła do bohatera o imieniu *Ἐλευσίς*, znanego również – zwłaszcza w kręgu kultury łacińskiej – jako Eleusinos¹²³. Źródła antyczne są zgodne, że etymologię miejscowości należy wiązać z tą postacią. Potwierdza to choćby Harpokration, Pauzaniusz, a także *Księga Suda*¹²⁴. Jak informują J. Jouveny i P. Grimal, bazując na mniej znanych opowieściach, miał on być synem Hermesa i Daejry oraz ojcem Triptolemosa¹²⁵. Co więcej, to jakoby w jego domu Demeter opiekowała się dzieckiem, wkładając je do ognia. Przylapana podczas obrzędu nie przez matkę chłopca, ale właśnie przez Eleusinosa, miała go zabić¹²⁶.

Oddana Cererze polis była położona w Attyce, na Równinie Triasyckiej, kilkanaście kilometrów na zachód od Aten. Oba miasta łączyła tak zwana *Ῥοδὸς ἱερα*¹²⁷. Rozpoczynała się Świątą Bramą na skraju cmentarza Keramejkos i biegła w stronę sanktuarium. Budowle i osobliwości znajdujące się przy pokonywanej

¹²¹ *Ant. Pal.* XI, 42.

¹²² K. Kerényi, dz. cyt., s. 48–49.

¹²³ P. Grimal, dz. cyt., s. 83.

¹²⁴ Harpocr. *Lexic.* 110, 14–111, 1: *Ἐλευσίς* ὀνομάσθη δὲ ἡ πόλις Ἐλευσίς ἀπὸ Ἐλευσίνου τοῦ Ἐρμού; Paus. *Perieg.* I, 38, 7: *Ἐλευσίνα δὲ ἦρωα, ἀφ' οὗ τὴν πόλιν ὀνομάζουσι, οἱ μὲν Ἐρμοῦ παῖδα εἶναι καὶ Δαείρας Ὀκεανοῦ θυγατερὸς λέγουσι, τοῖς δὲ ἔστι πεποιημένα Ὠγγυγον εἶναι πατέρα Ἐλευσίνου [...]; Suid., E, 811, 2: *Ἐλευσίς* ὀνομάσθη δὲ ἡ πόλις ἀπὸ Ἐλευσίνου τοῦ Ἐρμοῦ). Etymologię nazwy miasta wyprowadzano również na inne sposoby, zob. J.J. Hofmanni, dz. cyt., t. 2, s. 142–143: *Alīi ἀπὸ τῆς ἐλεύσεως, id est ab adventu dici voluerunt, quod Ceres post longos errores eo tandem allapsa filiam invenerit (...). Diodorus Siculus libro in quinto nomen loco positum ait, ut esset monumentum advecti aliunde frumenti (...).**

¹²⁵ Tamże; J. Juvencii, dz. cyt., s. 6.

¹²⁶ P. Grimal, dz. cyt., s. 83; N. Comitis, dz. cyt., s. 508. Janina Niemirska-Pliszczyńska w komentarzu do dzieła Pauzaniausza podkreśla, że – zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną wersją mitu – całe zdarzenie miało rozegrać się nie na dworze Eleusisa, lecz Keleosa, zob. przypis 532, w: Pauzaniusz, *Wędrowka po Helladzie. W świątyni i w micie*, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 2005, s. 146.

¹²⁷ Paus. *Perieg.* I, 36, 3.

przez mistów i wtajemniczonych drodze opisuje dokładnie Pausaniasz¹²⁸. Okolice Eleusis od najdawniejszych czasów słynęły z urodzajności. Początkowo zarządzał nimi Eumolpos, spełniający w swoim państwie rolę króla i kapłana¹²⁹. Trudno stwierdzić, czy jest to bohater tożsamy z opisanym przez mit. Przywołuje go w swoim dziele Pausaniasz. Mówi, że po wojnie pomiędzy Eleuzyńczykami i Ateńczykami miasto Demeter straciło suwerenność. Zachowało jednak swobodę w zakresie sprawowania kultu. Miał mu w tym okresie przewodzić właśnie Eumolpos i trzy córki Keleosa. Po śmierci panującego obowiązki przeszły na jego syna, Keryksa. Geograf zaznacza jednak, że genealogia w tej postaci już w jego czasach była przez niektórych kwestionowana¹³⁰. Wart podkreślenia jest fakt, iż – zgodnie z antyczną relacją – władcy, którzy odprawiali religijne ceremonie, przekazywali swój urząd kapłański dziedzicznie. Kiedy w VII wieku przed Chrystusem Ateny podbiły miasto i uzależniły je od siebie, lokalne wierzenia wrosły na stałe w zwyczaje religijne stołecznej polis, a później wycisnęły swe piętno na kulturze antycznego świata. Krytycznym momentem było zniszczenie sanktuarium w czasie wojny peloponeskiej. Ośrodek podniósł się jednak z ruiny i cieszył nieustającą popularnością aż do upadku Rzymu¹³¹.

Zgodnie z relacją Pausaniasza przy Drodze Świętej wznosiły się budowle ofiarowane ku czci herosów, a w samym mieście były trzy miejsca kultu poza sakralnym okręgiem Demeter. Poświęcone były Triptolemosowi, Artemidzie i Posejdonowi¹³². Za wyjątkowy obiekt autor uznaje również Kallichoros, studnię, przy której kobiety miały po raz pierwszy tańczyć i śpiewać dla uczczenia Cerery¹³³. Samą świątynię nazywano Telesterionem, czyli „Domem Wtajemniczenia”¹³⁴. Była to kwadratowa bądź zbliżona do kwadratu przestrzeń z dwudziestu dwoma wewnętrznymi kolumnami podtrzymującymi dach. Każdy jej bok miał ponad pięćdziesiąt metrów¹³⁵. E. Fergusson podkreśla, że odbiegała nieco od innych budowli sakralnych, przy jej konstrukcji brano bowiem pod uwagę, że stanie się

¹²⁸ Tamże, I, 36, 3–38, 4. Por. M. Zichner, *Auf der Heiligen Strasse von Athen nach Eleusis. Ein „antiker“ Reisebegleiter*, Birnbach 2006, s. 25–34.

¹²⁹ G. Rachet, *Słownik cywilizacji greckiej*, Katowice 1998, s. 110.

¹³⁰ Paus. *Perieg.* I, 38, 3.

¹³¹ G. Rachet, dz. cyt., s. 110.

¹³² Zwięzły opis świętego kręgu znajduje się w: Pausaniasz, dz. cyt., s. 145–146 (przypis 530).

¹³³ Paus. *Perieg.* I, 38, 4. 6.

¹³⁴ Z. Piszczyk (red.), dz. cyt., s. 732.

¹³⁵ J.D. Mikalson, dz. cyt., s. 84; E. Fergusson, dz. cyt., s. 258.

miejszem sprawowania bardzo specyficznego kultu¹³⁶. Badania archeologiczne potwierdzają pierwszorzędne znaczenie tego gmachu w religijnej obrzędowości antycznej¹³⁷. Są prowadzone nadal, jakkolwiek zasadnicze tezy współczesnej wiedzy na temat misteriów zawdzięczamy J. Travlosowi, który opisał Eleusis w drugiej połowie XX wieku¹³⁸. Zgodnie z ustaleniami naukowców, pierwszy budynek w tym miejscu stanął jeszcze w epoce mykeńskiej, najprawdopodobniej w czasie, gdy trwała wojna trojańska. Zbudowano go wówczas na wzór pałacu, w formie tak zwanego anaktoronu¹³⁹. Fakt ten zdaje się potwierdzać przekaz mitologiczny, zgodnie z którym to król Keleos ufundował pierwszą świątynię. Nadał jej zapewne najbardziej czcigodny kształt architektoniczny znany w owym czasie, a więc strukturę monarszej siedziby. Z czasem termin anaktoron zaczął oznaczać centralne pomieszczenie, czyli miejsce najświętsze¹⁴⁰. Niewykluczone, iż tam właśnie znajdowała się Smutna Skała. Był to kamień, na którym miała usiąść bogini znużona poszukiwaniem córki. Stanowił on stały element plastycznych przedstawień Cerery¹⁴¹. Przyjmuje się, że umieszczono wewnątrz także drewniany posąg bogini, tak zwany ksoanon. Jak wielka była cześć dla owej pierwotnej budowli, świadczy choćby fakt, że w kolejnych przebudowach nie niszczone podstaw, lecz wkomponowywano dawny szkielet w kolejno wznoszone gmachy¹⁴².

Z dużym rozmachem zbudowano trzecie z kolei sanktuarium za czasów Pizystratów¹⁴³. Reprezentowało ono architektoniczny styl joński. W środku znajdowały się teraz dwa posągi, Demeter i Kory. Świątynia służyła do czasu wojen

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Współczesne kontrowersje dotyczące zabudowy sanktuarium i funkcji poszczególnych budynków zostały przedstawione w: M.B. Cosmopoulos, *Mycenaean Religion at Eleusis. The Architecture and Stratigraphy of Megaron B*, w: M.B. Cosmopoulos (red.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London–New York 2003, s. 1–2. Koncepcje z początku odkrywek zostały omówione w: J.G. de Clermont-Lodève, *Observations sur le temple d'Eleusis, précédées d'une lettre au C. Millin*, Paris 1802.

¹³⁸ Historia badań archeologicznych i najwybitniejsi znawcy przedmiotu zostali krótko zaprezentowani w studyjnej pracy C. Huck, zob. C. Huck, *Das Heiligtum der Demeter und Kore in Eleusis*, bmnw 2006, s. 3.

¹³⁹ M.L. Bernhard, *Sztuka grecka w V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991, s. 466.

¹⁴⁰ E. Fergusson, dz. cyt., s. 258.

¹⁴¹ K. Clinton, dz. cyt., s. 346.

¹⁴² Opis anaktoronu i jego otoczenia przedstawiono w: N. Evans, dz. cyt., s. 119–120.

¹⁴³ Plan obiektu z tego okresu znajduje się w: M.B. Cosmopoulos, dz. cyt., s. 3–4.

perskich. Około roku 480 przed Chrystusem została spalona przez najeźdźców¹⁴⁴. Po zakończeniu działań militarnych, za rządów Kimona przystąpiono do odbudowy¹⁴⁵. Chciano przeprowadzić inwestycję z dużym rozmachem. Na przeszkodzie stały jednak warunki ukształtowania terenu – musiano więc ograniczyć plany. Dokończenia budowy z czasów Kimona podjął się architekt Iktinos w okresie rządów Peryklesa. Dodał do wcześniej przyjętego rozkładu obszerny taras, który trzeba było wykuć w skale. Zaplanował przestrzeń tak, by każdy zewnętrzny bok miał długość siedemdziesięciu pięciu metrów, wewnątrz zaś znalazło się pięćdziesiąt metrów ściany. W gmachu zachował zarys anaktoronu, starając się umieścić go w centrum budynku. Dokoła głównego punktu zbudowano szereg stopni oddzielających i wyróżniających to miejsce z reszty pomieszczenia. Co ciekawe, wewnętrzne kolumny zostały umieszczone w większym odstępach, niż wymagały tego normy budowlane tamtych czasów. Zabieg miał zapewne ułatwić organizowanie procesji w środku budowli. Wokół anaktoronu kolumny stały bliżej siebie, być może były połączone murem, zasłaniając go całkowicie. W dachu znajdował się otwór, tak zwany opajon, przez który wpadało światło. Ostatecznie zastosowane rozwiązania architektoniczne sprawiały, że świątynia była podobna do amfiteatru.

Budowla była jeszcze kilkakrotnie przebudowywana, szczególnie po zakończeniu wojny peloponeskiej i w czasach rzymskich. Główne zręby jej szkieletu pozostały jednak nienaruszone. W świątym okręgu znajdowały się zapewne także inne budynki, służące właściwemu przyjęciu pielgrzymów. Takie zaplecza logistyczne znane są zarówno z Olimpii, jak i innych sanktuariów. Zgoda panuje co do tego, iż były tam również propyleje, odznaczające się dużym poziomem sztuki¹⁴⁶. Za sprawą odkryć J. Travlosa wiadomo także, że w przybytku umieszczono ateński skarbiec¹⁴⁷. W Eleusis nie zachowało się jednak wiele po infrastrukturze uzupełniającej i – co podkreśla K. Kerényi – przy braku jednoznacznej wiedzy o misteriach dzisiejsi badacze stają nieodmiennie wobec wielu trudnych do rozwiązania kwestii¹⁴⁸. Przyjęte założenie architektoniczne przekonuje natomiast, że dawni inżynierzy zrezygnowali ze stosowania nowinek technicznych. Wszystkie

¹⁴⁴ Zob. J. Lemprière, *Bibliotheca Classica or A Classical Dictionary*, New York 1831, t. 1, s. 516.

¹⁴⁵ Około roku 465 przed Chrystusem.

¹⁴⁶ H. Matakiewicz, *Misterja eleuzyjskie*, „Filomata” 5 (1929), s. 203.

¹⁴⁷ K. Kerényi, dz. cyt., s. 12–13.

¹⁴⁸ Tamże, s. 13.

elementy zostały podporządkowane sakralnemu charakterowi miejsca. Co więcej, twórcy odstąpili od wielu kanonów obowiązujących w sztuce budowlanej po to, by ułatwić sprawowanie ceremonii. Z tej zapewne racji nie posłużyli się typowym projektem, stosując zabudowę na planie kwadratu. Podobnie nie bez przyczyny było zapewne wprowadzenie muru czy nietypowy układ kolumn, jak również wkomponowanie archaicznego anaktoronu w zupełnie nowe konstrukcje.

9. Sakralny fenomen

Misteria eleuzyjskie należą do grona zagadnień, które intrygują badaczy religii przedchrześcijańskich. Ciągłe żywe zainteresowanie to wynik znaczenia tych wierzeń w starożytności, ich zasięgu i przede wszystkim tajemniczego charakteru. Na ogół panuje dziś zgoda, że prapoczątków rytuałów trzeba szukać już w kulturze egejskiej. Ich kres przypada z kolei na schyłek politycznego istnienia Imperium Romanum. Niewątpliwie stanowią one potwierdzenie rozpowszechnionego przekonania, że religie misteryjne należą do najbardziej trwałych postaci kultycznych. Obrzędy nie były bynajmniej zjawiskiem niszowym, lecz ogarniały różnorodne sfery życia ludzi poszczególnych stanów i narodów. Wśród wtajemniczonych znajdowali się zarówno niewolnicy, jak i rzymscy cesarze. Doktryna powiązana z ceremoniałem regulowała nie tylko sferę życia religijnego, lecz przekładała się na światopogląd, dotyczyła spraw społecznych i państwowych. Determinacja mistów w dążeniu do zdobycia inicjacji w Eleusis płynęła z najgłębszego bodajże pragnienia człowieka, z pragnienia pokonania potęgi śmierci. Ryty miały na celu wprowadzenie uczestników w zrozumienie świata nadprzyrodzonego i ofiarowanie im nadziei na życie w wieczności. Przekonanie, że istnieje rzeczywistość nadnaturalna, stanowi jeden z kluczowych postulatów omówionych wierzeń. Uwagę zwraca w nich również większe zbliżenie bogów i ludzi, niż ma to miejsce w innych kultach przedchrześcijańskich. Choć bóstwa są odległe i – w niektórych momentach – budzą wręcz trwogę swoim bezwzględny postępowaniem, to jednak dzieje Cerery przekonują, że potrafią być wdzięczne ludziom, a oni sami są życzliwie nastawieni nie tylko do zwierzchności, lecz również wzajemnie do siebie. Historia opowiedziana w dawnym podaniu była interpretowana symbolicznie i tłumaczona z zastosowaniem alegorii, co stało się w późniejszym okresie cechą charakterystyczną religii antycznych. Za typowe przejawy ówczesnej pobożności można też uznać zabobonność, wiarę we wróżby i nieodwołalność boskich wyroków oraz przekonanie, że namiętności są

siłą sprawczą wielu działań, a miłość potrafi pokonywać wszelkie przeszkody. Mit dotyczący bóstw chthonicznych stał się zatem podstawą ciekawego zjawiska religijnego, które pozwala zrozumieć inne kultury misteryjne i przybliżyć światopogląd ludzi w starożytności.

Literatura

- Auerbach M., Golias M., *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985.
- Bernhard M.L., *Sztuka grecka w V wieku p.n.e.*, Warszawa 1991.
- Beyerlinck L., *Magnum theatrum vitae humanae* (...), Sumpt. I.A. Huguetan et M.A. Ravaud, Lugduni 1656, t. 2.
- Bode G.H. (ed.), *Scriptores rerum mythicarum* (...), Cellis 1834, t. 1.
- Clermont-Lodève J.G. de, *Observations sur le temple d'Eleusis, précédées d'une lettre au C. Millin*, Paris 1802.
- Clinton K., *The Mysteries of Demeter and Kore*, w: D. Ogen (red.), *A Companion to Greek Religion*, Malden 2010.
- Comitis N., *Mythologiae sive Explicationis fabularum libri decem*, Sumpt. P. Chouët, Genevae 1651.
- Cosmopoulos M.B., *Mycenaean Religion at Eleusis. The Architecture and Stratigraphy of Megaron B*, w: M.B. Cosmopoulos (red.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London–New York 2003.
- Devambe P. (red.), *A Dictionary of Ancient Greek Civilization*, bmw 1967.
- Dierbach J.H., *Flora mythologica* (...), Frankfurt am Mein 1833.
- Diodori Siculi, (...) *Bibliothecae, seu rerum antiquarum tum fabulosarum tum verarum historiae, priores libri sex*, Apud S. Colinaeum, Parisiis 1531.
- Evans N., *Civic Rites: Democracy and Religion in Ancient Athens*, Berkeley–Los Angeles–London 2010.
- Fergusson E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids 2003.
- Graves R., *Mity greckie*, Warszawa 1974.
- Graves R., *Mity starożytnej Grecji*, Warszawa 1972.
- Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1987.
- Gyraldi L.G., *De diis gentium varia et multiplex historia*, Per I. Oporinum, Basileae 1560.
- Hofmanni J.J., *Lexicon Universale* (...), Apud J. Hackium, C. Boutesteyn, P. Vander, J. Luchtman, Lugduni Batavorum 1698, t. 2.
- Huck C., *Das Heiligtum der Demeter und Kore in Eleusis*, bmw 2006.

- Iozzo M., Borghesi F., Magnelli A., *Sztuka i historia Grecji*, Florenze 1997.
- Juvenicii J., *Appendix de diis et heroibus poeticis ad poetarum intelligentiam necassaria*, Ex typ. fratrum Mame, Parisiis 1807.
- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, Kraków 2004.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Kupis B., *Historia religii starożytnej Grecji*, Warszawa 1989.
- Lemprière J., *Bibliotheca Classica or A Classical Dictionary*, New York 1831, t. 1.
- Lobeck Ch.A., *Aglaophamus sive De theologiae mysticae Graecorum causis (...)*, Regimonti Prussorum 1829, t. 1.
- Markowska W., *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Matakiewicz H., *Misterja eleusyńskie*, „Filomata” 5 (1929).
- Mikalson J.D., *Ancient Greek Religion*, Malden–Oxford 2010.
- Mitscherlich C.G., *Adnotatio 17*, w: *Homeri Hymnus in Cererem*, D. Ruhnkenius (ed.), Apud S. et J. Luchtmans, Lugduni Batavorum 1808.
- Mythology*, w: E.A. Andrews, F. Jacobs, *The First Part of Jacobs and Döring's Latin Reader (...)*, Boston 1843.
- Parandowski J., *Mitologia*, London 1992.
- Pauly A.F., Walz Ch., Teuffel W.S. (red.), *Real-Encyclopädie der classischen Alterthums-wissenschaft*, Stuttgart 1852, t. 6.
- Pauzaniusz, *Wędrówka po Helladzie. W świątyni i w micie*, tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 2005.
- Pictorii G., *Theologia Mythologica (...)*, Apud F. Brisgoi, Tyroni 1532.
- Pietrzykowski M., *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979.
- Pinsent J., *Mitologia grecka*, Kraków 1990.
- Piszczyk Z. (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990.
- Rachet G., *Słownik cywilizacji greckiej*, Katowice 1998.
- Rosinus I., Dempster Th., Scotus I.C., *Antiquitatum Romanarum Corpus Absolutissimum*, Ex typ. G. Cartier, Aureliae Allobrogum 1620.
- Sacks D., Murray O., Brody L.R., *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, bmw 2009.
- Stabryła S., *Mitologia dla dorosłych*, Warszawa–Kraków 1995.
- Vibraye H., *Mitologia*, Kraków brw.
- Vossii G.I., *De theologia gentili et physiologia Christiana (...)*, Apud I. Blaeu, Amsterdami 1668.
- Zichner M., *Auf der Heiligen Strasse von Athen nach Eleusis. Ein „antiker“ Reisebegleiter*, Birnbach 2006.
- Zieliński T., *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*, Toruń 2000.

W KRĘGU RELIGIJNOŚCI ANTYCZNEJ – MISTERIA ELEUZYJSKIE. OD MITU DO KULTU

Streszczenie

Misteria eleuzyjskie należą do grona zagadnień, które intrygują badaczy religii przedchrześcijańskich. Ciągłe żywe zainteresowanie to wynik znaczenia tych wierzeń w starożytności, ich zasięgu i przede wszystkim tajemniczego charakteru. Na ogół panuje dziś zgoda, że prapoczątków rytuałów trzeba szukać już w kulturze egejskiej. Ich kres przypada z kolei na schyłek politycznego istnienia Imperium Romanum. Niewątpliwie stanowią one potwierdzenie rozpowszechnionego przekonania, iż religie misteryjne należą do najbardziej trwałych postaci kultycznych. Obrzędy nie były bynajmniej zjawiskiem niszowym, lecz ogarniały różnorodne sfery życia ludzi poszczególnych stanów i narodów. Wśród wtajemniczonych znajdowali się zarówno niewolnicy, jak i rzymscy cesarze. Doktryna powiązana z ceremoniałem regulowała nie tylko sferę życia religijnego, lecz przekładała się na światopogląd, dotyczyła spraw społecznych i państwowych. Determinacja mistów w dążeniu do zdobycia inicjacji w Eleusis płynęła z najgłębszego bodajże pragnienia człowieka, z pragnienia pokonania potęgi śmierci. Ryty miały na celu wprowadzenie uczestników w zrozumienie świata nadprzyrodzonego i ofiarowanie im nadziei na życie w wieczności. Przekonanie, że istnieje rzeczywistość nadnaturalna, stanowi jeden z kluczowych postulatów omówionych wierzeń. Uwagę zwraca w nich również większe zbliżenie bogów i ludzi, niż ma to miejsce w innych kultach przedchrześcijańskich. Choć bóstwa są odległe i – w niektórych momentach – budzą wręcz trwogę swoim bezwzględny postępowaniem, to jednak dzieje Cerery przekonują, iż potrafią być wdzięczne ludziom, a oni sami są życzliwie nastawieni nie tylko do zwierzchności, lecz również wzajemnie do siebie. Historia opowiedziana w dawnym podaniu była interpretowana symbolicznie i tłumaczona z zastosowaniem alegorii, co stało się w późniejszym okresie cechą charakterystyczną religii antycznych. Za typowe przejawy ówczesnej pobożności można też uznać zabobonność, wiarę we wróżby i nieodwołalność boskich wyroków oraz przekonanie, że namiętności są siłą sprawczą wielu działań, a miłość potrafi pokonywać wszelkie przeszkody. Mit dotyczący bóstw chtonicznych stał się zatem podstawą ciekawego zjawiska religijnego, które pozwala zrozumieć inne kultury misteryjne i przybliżyć światopogląd ludzi w starożytności.

Słowa kluczowe: religia antyczna, kultury misteryjne, misteria eleuzyjskie, Eleusis, mit o Demeter

IN THE WORLD OF ANCIENT RELIGIOUSNESS – THE ELEUSINIAN MYSTERIES. FROM MYTH TO CULT

Summary

The Eleusinian Mysteries belong to the group of subjects that intrigue pre-Christian religion researchers. The continuous keen interest is the result of the significance of these ancient beliefs, their scope and, above all, a mysterious nature. There is a general agreement that the pre-beginnings of the rituals can be traced to as early as in the Aegean culture. Their end, in turn, coincides with the demise of the political existence of the Roman Empire. Undoubtedly, they confirm the widespread belief that the mystery religions are the most stable cultic forms. The rites were by no means a niche phenomenon, in fact, they affected diverse spheres of life of people of individual classes and nations. Among the initiates were both slaves and Roman emperors. The doctrine associated with the ceremonial regulated not only the sphere of religious life, but was a reflection of the outlook on life, concerned social and state affairs. The determination of mystae in an effort to gain initiation in Eleusis stemmed from probably the deepest human desire, the desire to defeat the power of death. The rites were aimed at making the participants to understand the supernatural world and to offer them the hope of eternity. The conviction that there is a supernatural reality is one of the key postulates of the beliefs under discussion. Interesting to note is that the closeness between gods and people is greater than in other pre-Christian cults. Although gods are distant and, at times, raising even fear by their ruthless actions, nevertheless the story of Ceres shows that she can be grateful to people, who have positive attitude not only to sovereignty but also to each other. The story told in an old tale was interpreted symbolically and translated with the use of allegory, which was later typical of ancient religions. Superstitiousness, believing in fortune-telling, inevitability of God's judgments, the belief that passions are the driving force behind many actions and that love can overcome all obstacles can also be regarded as typical manifestations of piety at that time. Thus, the myth concerning the chthonic deities became the basis for an interesting religious phenomenon that allows us to understand other mystery cults and makes us more familiar with the outlook on life of many people in ancient times.

Keywords: Ancient religions, mystery cults, Eleusinian Mysteries, Eleusis, the myth of Demeter

Translated by ks. Jarosław Nowaszczuk

WSPÓLPRACA ŚRODOWISK KATECHETYCZNYCH W WYCHOWANIU RELIGIJNYM OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ W NOWYCH DOKUMENTACH PROGRAMOWYCH KATECHEZY

Ks. Wojciech Lechów*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Paradyż/Zielona Góra

Wprowadzenie

Kościół uważa za wyjątkowo umiłowanych przez Jezusa Chrystusa tych, którzy są niepełnosprawni fizycznie czy intelektualnie lub mają inne ograniczenia. Troska o te osoby przejawia się w zapewnieniu im odpowiedniej katechezy, tak aby na miarę swoich możliwości rozwijali wiarę i dążyli do świętości. W ostatnich latach Kościół poczynił wielki wysiłek, aby osoby niepełnosprawne uczynić pełnoprawnymi członkami swojej wspólnoty. Prawa wynikające ze chrztu świętego, a więc dostęp do wszystkich skarbów duchowych Kościoła, w tym katechezy, należą się zarówno zdrowym jego członkom, jak i tym, którzy cierpią różnego typu braki. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* naucza, że trzeba ofiarować osobom niepełnosprawnym odpowiednią katechezę zarówno

* Ks. dr Wojciech Lechów, kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, doktor teologii w zakresie katechetyki, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, adiunkt w Katedrze Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, wykładowca w Zielonogórsko-Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym im. Edyty Stein w Zielonej Górze (PWT Wrocław), dyrektor Wydziału Nauki Katolickiej Kurii Biskupiej w Zielonej Górze. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: kswojlech@wp.pl.

w szkole, jak i w parafii bądź w innych miejscach formacyjnych, wspomagając zwłaszcza rodzinę¹. Powyższe stwierdzenie suponuje, aby w podejściu do wychowania religijnego osób niepełnosprawnych umyślowo odrzucić dwie skrajne pozycje: pierwsze założenie, że osoby ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi mają osiągnąć ten sam poziom świadomości i wiedzy co pełnosprawni ochrzczeni; drugie założenie, że nie jest możliwa żadna katecheza tych osób². Osoba niepełnosprawna szczególnie z głębokim upośledzeniem umysłowym jest dla nas tajemnicą. Ocena jej duchowych dyspozycji jest zawsze trudna. Jednak nigdy – jak uważa K. Lausch – nie może się ona stać przyczyną odmowy takiej osobie prawa do katechezy i przystąpienia do sakramentów³.

Współczesna koncepcja nauczania katechetycznego zakłada, że za katechezę odpowiada cała wspólnota chrześcijańska. Jest ona początkiem, miejscem i celem katechezy⁴. We wspólnocie rodzi się głoszenie wiary wzywające do nawrócenia i pójścia za Chrystusem, ona towarzyszy na drodze katechetycznej i w końcu wspólnota przyjmuje i włącza do siebie, czyniąc nowo ochrzczonych uczestnikami swojego doświadczenia wiary (DOK 254). W tym znaczeniu każdy chrześcijanin uczestniczy w procesie dojrzewania wiary katechizowanych dokonującym się przede wszystkim przez świadectwo wiary⁵. W ramach wspólnej odpowiedzialności za dzieło katechetyczne Kościoła niektórym swym członkom udziela specjalnej misji przekazywania wiary w ramach wspólnoty. Należą do nich osoby, które otrzymują szczególne zadanie bycia katechetami. Wśród nich wymienia się osoby pełniące różne funkcje w Kościele: biskupi, prezbiterzy, katecheci. Podkreśla się także znaczenie rodziców i rodziny w wychowywaniu religijnym swych dzieci (DOK 221). W dokumentach katechetycznych zwraca się uwagę na ich specyficzne cechy mające decydujący wpływ na jakość i kształt katechezy. Można powiedzieć, że poszczególne środowiska katechetyczne, do których zalicza się rodzinę, parafię i szkołę, w specyficzny sposób, właściwy pełnionym zadaniom

¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, nr 109. Dalej skrót: PDK.

² A. Kiciński, *Wprowadzenie*, w: *Nowa podstawa programowa katechezy specjalnej*, Kraków 2013, s. 6.

³ Zob. K. i K. Lausch, *Słów kilka o wychowaniu religijnym dzieci i młodzieży z głęboką niepełnosprawnością intelektualną*, w: J. Stala (red.), *Katechizacja specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2003, s. 197.

⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1997, nr 254. Dalej skrót: DOK.

⁵ PDK, s. 122.

i funkcjom w Kościele, ofiarują wszystkim bez wyjątku słowo Boże i świadectwo Kościoła⁶. Stwierdza się wielokrotnie, że „każdy wierzący ma prawo otrzymać od Kościoła naukę i wychowanie, które umożliwia mu dojście do życia prawdziwie chrześcijańskiego”⁷. Nikt nie może zostać zwolniony, pominięty lub wykluczony ze wspólnoty katechizowanej ze względu na braki lub niepełnosprawności, których doświadcza. Wręcz przeciwnie, osoby niepełnosprawne właśnie ze względu na swoje ograniczenia domagają się większej uwagi i poświęcenia ze strony podmiotów wychowawczych. Jak pisze D. Juchta, w katechezie specjalnej istotne jest wzajemne uzupełnianie się wychowania religijnego proponowanego przez dom rodzinny, ośrodek specjalny i wspólnotę parafialną. Każde z tych środowisk poprzez swoje konkretne działania wywiera wpływ na rozwój wiary osoby upośledzonej. Ten wpływ – uważa autorka – może być pozytywny, gdy wyzwała działania religijne, lub negatywny, gdy prowadzi do odizolowania osoby niepełnosprawnej od społeczności⁸.

W niniejszym opracowaniu na podstawie nowych dokumentów katechetycznych wskazano cele i zadania wychowania religijnego osób niepełnosprawnych umysłowo realizowanych w trzech środowiskach wychowawczych: w rodzinie, parafii i szkole.

1. Wychowanie religijne w rodzinie

Rodzina jest podstawowym środowiskiem wychowania. Także w wymiarze religijnym rodzice są pierwszymi wychowawcami swoich dzieci w wierze (DOK 255). Jak słusznie zauważa A. Kiciński, powołując się na badania Cz. Walesy, religijność dziecka kształtuje się w miarę wprowadzania go przez dorosłych w zasady i praktykę życia religijnego, w którym szczególnie doniosłe są komponenty intelektualne typu treściowo-emocjonalnego i motywującego⁹. Badania uczonego pokazują, że poprzez włączenie dziecka w życie religijne wierzący rodzice umożliwiają mu kształtowanie głębszego rozumienia religijnego osobistych doświadczeń. Struktura rodziny i wynikające z niej doświadczenie dziecka, jego

⁶ Tamże, s. 120.

⁷ Tamże, s. 119.

⁸ D. Juchta, *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, w: J. Stala (red.), *Katechizacja specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2003, s. 192.

⁹ A. Kiciński, *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Lublin 2007, s. 142.

kontakty z najbliższymi, mogą mieć decydujący wpływ na ukształtowanie w nim pojęcia Boga, Chrystusa, nieba, Kościoła i innych komponentów wyznaczających religijność człowieka¹⁰.

Wychowanie w rodzinie – jak słusznie zauważa S. Cudak – z jednej strony charakteryzuje oddziaływanie spontaniczne, niezamierzone wychowawczo, z drugiej jest celowym i świadomym działaniem wychowawczym, nacechowanym refleksyjnością¹¹. Oddziaływanie spontaniczne – kontynuuje tenże autor – może mieć pozytywne lub negatywne skutki. Takie wychowanie dokonuje się przez zwykły, codzienny tok zdarzeń i interakcji między członkami rodziny¹². Celowe i świadome oddziaływanie rodziców zmierza do ukształtowania pożądanej właściwości dziecka, a czynione jest przez różne czynniki, takie jak: organizowanie sytuacji prowokującej aktywność dziecka, stawianie wymagań, wysuwanie sugestii czy prezentowanie wzorców itp.¹³. Chociaż wychowanie dziecka w rodzinie jest wypadkową wielu czynników zamierzonych lub spontanicznych, to zdaniem E. Muszyńskiej, można wśród nich wymienić jeden „nadrzędny”, który określa się mianem: „atmosfery wychowawczej” (atmosfera życia rodzinnego)¹⁴. Wśród cech określających atmosferę wychowawczą rodziny wymienia się następujące: postawę rodziców, uznawany przez rodzinę system wartości, ład i spokój oraz optymizm¹⁵.

Postawa rodziców w stosunku do dziecka niepełnosprawnego, a tym samym atmosfera życia rodzinnego, uzależniona jest od „oswojenia się” rodziców i rodziny z niepełnosprawnością dziecka. Jak zauważa A. Kiciński, wierzący rodzice, jeżeli mają zdrowe dziecko, pełnosprawne, najczęściej dziękują za nie Bogu. Stają się pierwszymi naturalnymi katechetami; rodzicielskie wychowanie w wierze dokonuje się głównie przez chrześcijańską interpretację różnych wydarzeń rodzinnych i świąt religijnych. Trudniej jest w przypadku rodziców osób z niepełnosprawnością intelektualną, gdyż można u nich zauważyć załamanie, które domaga się wsparcia wspólnoty i braterskiej obecności¹⁶. Wiadomość, że dziecko, które przyszło na świat, jest albo będzie niepełnosprawne intelektualnie,

¹⁰ Tamże.

¹¹ S. Cudak, *Wychowawcze i emocjonalne funkcjonowanie rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym*, Łódź 2008, s. 25.

¹² Tamże.

¹³ E. Muszyńska, *Ogólne problemy wychowania w rodzinie dzieci niepełnosprawnych*, w: I. Obuchowska (red.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, Warszawa 1991, s. 154.

¹⁴ Tamże, s. 156.

¹⁵ Tamże, s. 156 nn.

¹⁶ A. Kiciński, *Katecheza osób...*, s. 136.

wzbudza bardzo silne, najczęściej negatywne emocje. Dotyczą one wszystkich rodzin, także wierzących, i przechodzą one wraz z upływem czasu. Najczęściej wymienia się cztery fazy reakcji emocjonalnych u rodziców na informację o niepełnosprawności intelektualnej dziecka:

1. Faza szoku, którą nazywa się także wstrząsem emocjonalnym. Występuje u rodziców bezpośrednio po usłyszeniu informacji, że ich dziecko urodzi się niepełnosprawne, i zwykle trwa kilka dni. Rodzice oczekujący, że ich dziecko urodzi się zdrowe, przeżywają bardzo duży wstrząs psychiczny, który może prowadzić do załamania. Rodzi się w nich złość, rozpacz i lęk. Pojawia się także bunt kierowany przeciw Bogu, własnemu dziecku, współmałżonkowi, rodzinie i sobie.
2. Faza kryzysu emocjonalnego (faza rozpacz, depresji). To czas, w którym rodzice nie mogą pogodzić się z faktem niepełnosprawności swojego dziecka. Są przygnębieni, zrozpaczeni, bezradni, nie widzą żadnych nadziei na przyszłość, często mają poczucie winy, że to z ich powodu dziecko jest niepełnosprawne.
3. Faza pozornego przystosowania się do sytuacji. Rodzice, nie mogąc pogodzić się z sytuacją, stosują różne mechanizmy obronne, deformują obraz realnej rzeczywistości zgodnie ze swoimi pragnieniami (rezygnacja, agresja kierowana do samego siebie, do współmałżonka, do dziecka oraz negacja – zaprzeczanie, wypieranie faktu upośledzenia dziecka). Rodzice szukają innych lekarzy, którzy mogliby podważyć tę decyzję i zaprzeczają postawionej diagnozie. Wierzą, że uda im się wyleczyć dziecko, dlatego korzystają ze wszystkich możliwości – od wybitnych lekarzy po tak zwanych znachorów. Ten czas może utrzymać się bardzo długo i prowadzić nawet do zwątpienia, że nic się już nie da dla dziecka zrobić. Wielokrotnie rodzice pozostają na tym etapie, tym samym nie dochodząc już do następnego okresu.
4. Faza konstruktywnego przystosowania się do sytuacji (okres orientacji). W tym okresie następuje całkowite zaakceptowanie dziecka takiego, jakim jest. Akceptuje się własną sytuację jako rodzica oraz nabiera się dystansu do rzeczywistości. Rodzice zastanawiają się, czy i jak pomóc dziecku. Jak i czego je uczyć? Jak zorganizować dalsze wspólne życie rodziny? Głównym celem jest niesienie pomocy dziecku. Jest to czas integracji rodziny, wzmacniają się więzy między małżonkami, następuje zmiana hierarchii wartości¹⁷.

¹⁷ J. Stala, *Rodzina wobec niepełnosprawności intelektualnej dziecka*, w: R. Buchta, K. Sosna (red.), *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, Katowice 2007, s. 34–35.

Poszczególne fazy, zdaniem A. Twardowskiego, mogą trwać dłużej lub krócej, niejednokrotnie rodzice nie dochodzą w swych przeżyciach do ostatniego okresu. Jednak na ogół trudny czas mija, a rodzice przystosowują się do zaistniałej sytuacji. Jedynie ci rodzice, którzy osiągną ostatni z opisanych okresów, potrafią wyjść z kręgu przeżyć paraliżujących ich funkcjonowanie i pomóc swemu dziecku¹⁸.

Ważnym czynnikiem wpływającym na proces ewolucji przeżyć emocjonalnych w kierunku konstruktywnego działania jest wsparcie rodziny ze strony społeczeństwa. W wymiarze eklezjalnym wsparcie powinno być zaoferowane ze strony najbliższej wspólnoty parafialnej. Współpraca z tymi rodzicami ma zapobiegać nie tylko marginalizacji, ale także automarginalizacji rodziny, która pod wpływem szoku zamyka się w kręgu własnych problemów¹⁹. Pomoc udzielana rodzinie musi iść także w kierunku wychowania i kształcenia dziecka niepełnosprawnego. Jak zauważa się w *Podstawie programowej katechezy Kościoła w Polsce* rodzice często, biorąc pod uwagę deficyty licznie występujące u dzieci niepełnosprawnych intelektualnie, z obawą i rezerwą podchodzą do ich wychowania. Dlatego – czyta się dalej w tym dokumencie – posługa katechetyczna wobec tych rodzin w parafii i w szkole powinna cechować się dużą troską, serdecznością oraz otwartością na problemy i wątpliwości rodziców. Ważna jest świadomość rodziców, że ktoś im towarzyszy na drodze religijnego wychowania ich dzieci²⁰. Ważny jest kontakt z grupami, które po chrześcijańsku przeżywają tajemnicę niepełnosprawności dziecka, takimi jak Wiara i Światło²¹.

Postawa rodzicielska – macierzyńska lub ojcowska – jest tendencją do zachowania się w pewien specyficzny sposób w stosunku do dziecka. W konsekwencji raz przyjęta postawa sprawia, że dziecko jest spostrzegane, oceniane i traktowane przez rodziców w taki sposób, jaki wyznacza postawa²². Postawy mają określony wpływ na sytuację życiową dziecka. Postawy pozytywne warunkują prawidłowy rozwój dziecka, negatywne – ujemnie wpływają na kształ-

¹⁸ A. Twardowski, *Sytuacja rodzin dzieci niepełnosprawnych*, w: I. Obuchowska (red.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, Warszawa 1991, s. 154.

¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, s. 121. Dalej skrót: PPK.

²⁰ Tamże.

²¹ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010, s. 231. Dalej skrót: PNR.

²² S. Cudak, dz. cyt., s. 32.

towanie się osobowości dziecka. Najczęściej w literaturze przedmiotu wymienia się następujące postawy rodzicielskie:

- a) właściwą – rodzice zdają sobie sprawę z niepełnosprawności dziecka i w związku z tym stawiają mu wymagania dostosowane do jego właściwości psychofizycznych, przyzwyczajają do pokonywania trudności, starają się je uaktywnić i w miarę możliwości usamodzielnąć;
- b) łagodną – rodzice uważają niepełnosprawność za wielką krzywdę, którą im wyrządził los, i chcąc tę krzywdę dziecku w jakiś sposób wynagrodzić, otaczają je zbyt troskliwą opieką i czułością, nie stawiają mu żadnych wymagań;
- c) surową – rodzice nie chcą uznać, że dziecko jest niepełnosprawne, traktują je na równi z dzieckiem normalnym, stawiają mu wymagania ponad jego możliwości, wymierzają kary za niewykonanie powierzonych zadań;
- d) obojętną – rodzice są przekonani o upośledzeniu dziecka i dlatego nie interesują się nim; ich zdaniem nie warto robić żadnych zabiegów wokół jego spraw, ponieważ wydaje im się, że tak czy inaczej nie osiągnie żadnych pozytywnych rezultatów²³.

W kontekście wychowania religijnego właściwe postawy rodzicielskie polegają przede wszystkim na świadectwie osobistej wiary rodziców. Rodzina określona jako „domowy Kościół” odzwierciedla różne aspekty i funkcje życia całego Kościoła: posłanie, katecheza, świadectwo, modlitwa itd. (DOK 255). W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* zauważa się, że rodzicielskie wychowanie w wierze dokonuje się głównie przez chrześcijańską interpretację różnych wydarzeń rodzinnych i świąt religijnych²⁴. Jest ono raczej okazjonalne niż systematyczne, ale czynione w sposób stały i codzienny²⁵. W tym samym duchu stwierdza się w *Podstawie programowej katechezy Kościoła w Polsce*, że rodzice przez swój przykład i słowo mają doprowadzić dziecko do Chrystusa i nauczyć je przyjacielskiego dialogu z Nim, ciągłego odpowiadania na wezwanie Boże²⁶. Rozwój wiary dziecka w rodzinie polega na przekazywaniu Ewangelii i zakorzenianiu jej w kontekście najgłębszych wartości ludzkich (DOK 255).

²³ H. Borzyszkowska, *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, „Oświata i Wychowanie” 2 (1988).

²⁴ PDK, s. 90.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 121.

Rodzina dziecka z niepełnosprawnością intelektualną jest pierwszym miejscem doświadczania wiary. W rodzinie wiara dziecka się budzi i jest troskliwie rozwijana. Powołując się na dokumenty katechetyczne, można wyróżnić kilka zadań, jakie stoją przed rodzicami dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w sferze wychowania religijnego. Wśród nich wymienia się: przebudzenie zmysłu Boga, pierwsze kroki w modlitwie, wychowanie moralnego sumienia i formacja chrześcijańskiego zmysłu miłości ludzkiej jako odbicia miłości Boga Stwórcy i Ojca (DOK 255).

Powyższe cele realizowane są przez katechezę rodziców, osobisty przykład, a także przez współpracę katechetów z rodzicami w celu kontynuowania i rozwijania treści religijnych poznawanych przez dziecko w szkole. Ze względu na bardzo mocno ograniczone możliwości percepcyjne dzieci niepełnosprawnych intelektualnie przyswajanie nowych informacji wymaga od nich nieustannego powtarzania, ćwiczenia i realizacji tematu na różne sposoby²⁷. Oprócz aspektu intelektualnego dominującym celem kształcenia religijnego jest kształtowanie osobistej relacji dziecka niepełnosprawnego do Boga. Te relacje opierają się na doświadczeniu i przeżyciach. Dlatego rodzina powinna stwarzać okazje do wspólnej modlitwy, przeżywania i celebrowania wydarzeń roku liturgicznego. Ważnym elementem wychowania religijnego będzie umożliwienie rodzicom integracji ich dziecka ze wspólnotą religijną. Dzięki niej daje się dziecku szansę na identyfikację z osobami wierzącymi, a przez to wyrażania własnych postaw i przeżyć religijnych. Zdaniem A. Kicińskiego ważnym zadaniem dla katechetów jest wspieranie rodziców, w ich wysiłkach wprowadzania i podtrzymywania życia sakramentalnego dzieci z niepełnosprawnością intelektualną. Powinno się ono wyrażać w organizowaniu przygotowania do przyjęcia sakramentów, pomocy w organizowaniu samej uroczystości związanej z przyjmowaniem sakramentów, a także w umożliwieniu dziecku dalszego uczestnictwa w życiu sakramentalnym²⁸. W tym celu – według założeń *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* – katecheci mają obowiązek dotarcia do wszystkich rodziców, także tych oddalonych od Kościoła²⁹. Cenne jest także podejmowanie działań, które umożliwiają kontakt dwóch rodzin: rodziny zaniedbanej religijnie z rodziną żywej wiary³⁰.

²⁷ A. Kiciński, *Założenia katechezy specjalnej*, w: A. Kiciński (red.), *Katecheza osób szczególnie troski. Stan aktualny, propozycja na przyszłość*, Kraków 2008, s. 35.

²⁸ Tamże.

²⁹ PPK, s. 121.

³⁰ Tamże.

2. Wychowanie religijne w parafii

Współczesne dokumenty katechetyczne, w myśl odnowionej eklezjologii soborowej, ujmują parafię jako wspólnotę wiary, w której głosi się słowo Boże. Celem głoszenia jest rozbudzenie i rozwój wiary. Wiara jest fundamentem każdej wspólnoty parafialnej. Wiara rodząca się ze słuchania słowa Bożego obejmuje każdego członka wspólnoty, który na mocy sakramentu chrztu w niej ontologicznie partycypuje i ją współtworzy. Parafia określana jest jako najbardziej dogodnie miejsce, w którym formuje się i żyje wspólnota chrześcijańska. W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* w sposób obrazowy ukazana jest ona jako dom rodzinny, braterski, w którym wszyscy wierzący, w tym osoby niepełnosprawne, stają się świadomi, że są Ludem Bożym (DOK 257). Wymiar wspólnotowy parafii sprawia, że jest ona zwyczajnym środowiskiem, w którym rodzi się i wzrasta wiara. Ta „wspólnotowa przestrzeń” (DOK 257) sprzyja realizacji rozwoju wiary w jej trzech wymiarach: nauczania, wychowywania i żywego doświadczenia (DOK 257). Współczesne rozumienie wiary nie ogranicza jej tylko do uznania przez człowieka określonej doktryny i treści wiary. W dokumentach katechetycznych jednoznacznie akcentuje się wiarę jako osobową odpowiedź człowieka na wezwanie Boże. Wiara jest osobistą i głęboką relacją z Jezusem Chrystusem i duchową z Nim komunią. Dlatego celem katechizacji jest nie tylko przedstawienie i wyjaśnienie poszczególnych artykułów wiary, ale prowadzenie katechizowanego do osobistego spotkania z Jezusem, głębokiej więzi z Nim, a nawet do pełnego zjednoczenia (por. CT 5, KKK 426, PDK 21).

Każda wspólnota parafialna powinna swoim członkom zaoferować odpowiednią katechezę dostosowaną do ich potrzeb duchowych i fizycznych możliwości. Osoby niepełnosprawne stanowią szczególną grupę adresatów katechezy. Widoczna ich obecność w różnych działaniach duszpasterskich w parafii dowodzi, że parafia jest prawdziwym domem dla wszystkich, w którym każdy odnajduje swoje miejsce i czuje się dobrze. Jak podkreśla się w dokumentach katechetycznych, katecheza tych osób nigdy nie może być spychana na margines duszpasterstwa wspólnotowego (DOK 189). Aby to nie nastąpiło, wspólnota chrześcijańska powinna być stale uwrażliwiana i angażowana (DOK 189). Dlatego skuteczność katechezy osób z niepełnosprawnością intelektualną uzależniona jest od wspólnoty wiary i miłości braterskiej³¹.

³¹ PPK, s. 122.

Jak zauważa A. Kiciński, katecheza wobec osób niepełnosprawnych domaga się od wspólnoty parafialnej podjęcia odpowiedzialności wyrażonej w następujących działaniach:

- a) należy w parafii wytworzyć odpowiednią atmosferę umożliwiającą tym osobom doświadczenie wiary, nadziei i miłości;
- b) trzeba przygotowania katechetów i prezbiterów, którzy byliby zdolni katechizować osoby niepełnosprawne;
- c) ważne jest samo nastawienie proboszcza parafii do tej grupy osób, ponieważ od niego w dużej mierze zależeć będzie jakość katechezy w parafii³²;
- d) bardzo cenne jest powołanie w parafii wspólnot skupiających osoby niepełnosprawne;
- e) kolejnym działaniem jest dostosowanie liturgii do potrzeb osób niepełnosprawnych intelektualnie;
- f) w parafii muszą być podjęte działania, aby osoby takie mogły w pełni uczestniczyć w Eucharystii i innych uroczystościach liturgicznych, takich jak sakramenty pokuty i pojednania, bierzmowania oraz namaszczenia chorych³³.

Najważniejszym zadaniem, jakie stoi przed wspólnotą parafialną, jest przygotowanie osób z niepełnosprawnością intelektualną do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej³⁴. Zdaniem A. Kicińskiego, powołującego się na francuskiego katechetyka, prekursora katechetyki specjalnej H. Bissonnieriego, podczas katechezy sakramentalnej tych osób należy wystrzegać się trzech postaw. Pierwsza to katechizowanie bez udzielania sakramentów pod pretekstem, że osoby te są nieprzygotowane. Druga błędna postawa to udzielanie sakramentów, szczególnie Eucharystii, bez żadnego przygotowania. Trzecia błędna postawa to traktowanie katechezy jako tylko i wyłącznie przygotowania do sakramentów³⁵.

Ważnym kryterium przyjęcia sakramentów przez osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie jest rozwój intelektualny, lecz ich wiara, bądź – w przypadku niemożliwości komunikacji werbalnej – wiara rodziców lub wspólnoty, która im towarzyszy³⁶. W *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* przypomina się, że parafie powinny zapewnić osobom z niepełnosprawnością intelektualną przyjęcie wszystkich sakramentów wtajemniczenia chrześci-

³² A. Kiciński, *Katecheza osób...*, dz. cyt., s. 169 nn.

³³ Tamże, s. 172 nn.

³⁴ Tamże, s. 181.

³⁵ Tamże, s. 182–183.

³⁶ PPK, s. 123.

jańskiego we właściwym wieku oraz wzięcie udziału w normalnym programie przygotowań³⁷. Dokument zwraca też uwagę na wiek otrzymania sakramentów, który dla większości dzieci i młodzieży z niepełnosprawnością intelektualną będzie taki sam, w jakim jest przyjmowany w danej parafii lub diecezji. Decyzja o przełożeniu na późniejszy czas przyjęcia jakiegoś sakramentu może być podjęta za zgodą rodziców (opiekunów prawnych)³⁸.

W ocenie gotowości osoby niepełnosprawnej do przyjęcia sakramentów należy wziąć pod uwagę dwa warunki: wiarę tej osoby oraz jej świadomość, czyli rozumienie istoty sakramentu³⁹. W ocenie poziomu wiary osoby niepełnosprawnej należy zachować wielką ostrożność. Często osoby niepełnosprawne nie potrafią odpowiednio zwerbalizować pojęć religijnych i nie rozumieją wszystkich treści wiary. Jednak są w stanie wewnątrznie je przyjąć i nawiązywać osobistą relację z Bogiem. W życiu duchowym religijność tych osób cechuje duża emocjonalność. Jednak niski iloraz inteligencji i ubogi sposób wyrażania się nie oznacza niezdolności do własnego życia duchowego⁴⁰. Drugim ważnym kryterium przy ocenie gotowości osoby niepełnosprawnej umysłowo do przyjęcia sakramentów jest jej świadomość. Jak zauważa K. Sosna, świadomość osoby niepełnosprawnej potrzebną do przyjęcia sakramentów można określić jako jej indywidualne rozumienie tajemnicy wiary, dokonujące się na miarę jej możliwości poznawczych, intelektualnych i emocjonalnych⁴¹. Należy dodać, że w przypadku osób niepełnosprawnych umysłowo ważną rolę odgrywa wiara rodziców i rodziców chrzestnych. Kościół naucza, że sakramenty udzielane są w wierze Kościoła, który pomaga każdej osobie żyć w kontakcie z Bogiem. Dlatego osoby najbliższe dziecku są niezastąpione w rozwoju jego wiary. Jeżeli będą oni żyli mocno wiarą w Boga, to dla dziecka z niepełnosprawnością wiara w Jego obecność będzie nie do podważenia⁴².

Po przyjęciu sakramentu chrztu, który jest bramą do pozostałych sakramentów, dziecko niepełnosprawne może przyjąć kolejne dwa sakramenty inicjacji chrześcijańskiej: Komunię św. i bierzmowanie, oraz może przystąpić do

³⁷ Tamże, s. 122.

³⁸ PPK, s. 122–123.

³⁹ D. Juchta, *Katecheza sakramentalna osób z upośledzeniem umysłowym*, w: *W drodze do zrozumienia wiary. Materiały z VI Spotkania Dyrektorów Wydziałów Katechetycznych*, Kraków 2007, s. 57.

⁴⁰ Tamże, s. 58.

⁴¹ K. Sosna, *Kryteria przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej osób niepełnosprawnych umysłowo*, „*Oligokatecheza*” 1 (2004) 3, s. 5.

⁴² A. Kiciński, *Katecheza osób...*, dz. cyt., s. 183.

sakramentu pokuty. Pokróćce zostanie teraz omówiona formacja dzieci z niepełnosprawnością intelektualną do sakramentów pokuty i Eucharystii.

Jak uważa K. Lausch, początku przygotowania dziecka do sakramentów świętych należy upatrywać w rodzinie i wychowaniu w wierze rodziców. Niezbędnym warunkiem przystąpienia dziecka do sakramentów jest świadoma, przemyślana i przemodlona prośba rodziców skierowana do proboszcza o rozpoczęcie przygotowań ich dziecka. Tym samym rodzice biorą odpowiedzialność za rozwój wiary dziecka i swojej⁴³. Przygotowanie powinno cechować się współpracą rodziców z duszpasterzem oraz z katechetą w szkole. Współpraca zazwyczaj przybiera podwójną formę kontaktu: przez udział rodziców w katechizacji swojego dziecka oraz przez prowadzenie „zeszytu” do religii, który nie jest zeszytem dla dziecka, lecz dla rodziców. W nim katecheta zapisuje materiał do powtórzenia lub zrealizowania w domu⁴⁴. Obecność rodzica w katechezie sakramentalnej jest niejednokrotnie wskazana. Dzieci niepełnosprawne na pierwszych spotkaniach są nieufne, nieśmiałe i zamknięte, dlatego obecność kogoś bliskiego ułatwia im udział w spotkaniu. Oprócz tego przez udział rodziców w katechezie zapoznają się oni z materiałem podawanym na zajęciach, który następnie mogą powtórzyć z dzieckiem w domu. J. Stala wskazuje jeszcze na inne ważne zadania rodziców dotyczące przygotowania do przyjęcia Komunii św. Rodzice i opiekunowie wraz z dzieckiem niepełnosprawnym intelektualnie powinni uczestniczyć w cotygodniowych Mszach św., a raz w miesiącu w tak zwanej Mszy św. specjalnej, podczas której dzieci kolejno otrzymują różaniec, książeczkę, medalik, świecę itd. Rodzice winni zwracać uwagę dziecka niepełnosprawnego intelektualnie na poważne i właściwe traktowanie uczestnictwa we Mszy św., na moment Komunii św., a co najważniejsze, powinni budzić w nim różnymi sposobami pragnienie przyjęcia Chrystusa do swego serca. Przy pomocy kapłana rodzice uczą dziecko pokonywać trudy, które wynikają z uszkodzeń jego organizmu, a które utrudniają mu przyjmowanie Komunii św. Jeżeli u dziecka niepełnosprawnego intelektualnie występują problemy z przelknięciem, kapłan powinien podać mniejszą Hostię, a rodzice powinni przypilnować, aby Hostia została spożyta w całości. Jeżeli jej części zostały wraz ze śliną wyplute, rodzice winni wiedzieć, co w takich przypadku zrobić, kogo zawiadomić. Najbliżsi powinni przełamywać

⁴³ K. i K. Lausch, dz. cyt., s. 183.

⁴⁴ K. Lausch, *Wychowanie religijne dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim oraz ich przygotowanie do przyjęcia sakramentów świętych*, „Oligokatecheza” 1 (2004), s. 17.

w swych dzieciach lęk przed kapłanem i obcymi osobami, powinni oswajać je z nową sytuacją, jaką jest przyjęcie Najświętszego Sakramentu⁴⁵. Duszpasterze w parafii muszą szczególną troską objąć rodziców dzieci niepełnosprawnych intelektualnie, organizując dla nich specjalne spotkania, konferencje czy rekolekcje. Udział rodziców w tych formach katechetycznych nie tylko rozwinie ich wiarę, lecz także pomoże przygotować ich dzieci do przyjęcia sakramentów.

Eucharystia określana jest sakramentem jedności budującym wspólnotę Kościoła. W tej wspólnocie eklezjalnej nie może zabraknąć osób niepełnosprawnych. Kościół, troszcząc się o godne i ważne przyjmowanie sakramentów przez wierzących, ustalił pewne normy i zasady dopuszczenia do sakramentów. Wymagania dotyczące uczestnictwa w Eucharystii w odniesieniu do dzieci upośledzonych umysłowo określił papież Pius X dekretem Kongregacji Sakramentów z 8 sierpnia 1910 roku. W dekreście *Quam singulari* jednoznacznie wyjaśniono: „Nie należy dawać tego sakramentu dzieciom, które z powodu niedorozwinięcia intelektualnego nie znają jego istoty. W niebezpieczeństwie śmierci można im udzielić Komunii Świętej, byleby tylko potrafiły ją odróżnić od codziennego chleba. Poza niebezpieczeństwem śmierci wymagać należy od nich dokładniejszego poznania nauki chrześcijańskiej i troskliwego przygotowania, aby mogły zapoznać się przynajmniej z koniecznymi do zbawienia prawdami w ramach ich możliwości poznawczych i z pobożnością właściwą wiekowi dziecięcemu przystąpić do Komunii Świętej”⁴⁶. Natomiast w Kodeksie prawa kanonicznego stwierdza się, że „każdy ochrzczony, jeśli tylko prawo tego nie zabrania, może i powinien być dopuszczony do Komunii Świętej” (KPK kan. 912). Kodeks określa, że dzieci można dopuścić do Komunii św., jeśli mają wystarczające rozeznanie i są dokładnie przygotowane, by stosownie do swoich możliwości rozumiały tajemnicę Chrystusa oraz mogły z wiarą i pobożnością przyjąć Jego Ciało (por. KPK kan. 913 § 1). Ostateczną decyzję podejmuje proboszcz. Zdarzające się niekiedy odmowy udzielenia sakramentów tym dzieciom przez proboszcza D. Jucha widzi w braku przygotowania do prowadzenia tak specyficznej katechezy oraz obawie przed profanacją sakramentu⁴⁷.

⁴⁵ J. Stala, *Wychowanie religijne dziecka niepełnosprawnego intelektualnie*, w: R. Buchta, K. Sosna (red.), *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, Katowice 2007, s. 28.

⁴⁶ Por. J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 392.

⁴⁷ D. Jucha, *Sakrament pokuty i I Komunia Święta osób upośledzonych umysłowo*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002, s. 353.

Wystrzegając się błędnej opinii wyrażonej we wstępie niniejszego opracowania, że dziecko niepełnosprawne nie jest zdolne dobrze przygotować się do przyjęcia sakramentu Eucharystii, należy jednoznacznie stwierdzić, że większość osób z niepełnosprawnością intelektualną można poprzez katechezę przygotować do odróżnienia Ciała Chrystusa od zwykłego chleba, co jest wystarczające do przyjęcia Komunii św. Ale również osobom z głębszą niepełnosprawnością intelektualną, które będą miały trudności w zakomunikowaniu, że dostrzegają konieczną różnicę, nie należy odmawiać udzielenia Komunii św.⁴⁸.

R. Harmaciński, powołując się na opinię A. Kotlarskiego, dodaje, że głębiej upośledzeni umysłowo rzadko dochodzą do lepszego rozeznania, a niebezpieczeństwo śmierci grozi im w sposób szczególny. Niemniej z doświadczenia wynika, że przy odróżnieniu Ciała Chrystusa od zwykłego chleba wielu upośledzonych można doprowadzić do pewnego zrozumienia tajemnicy Chrystusa⁴⁹. Ważnym zadaniem stojącym przed rodzicami i wspólnotą parafialną jest umożliwienie osobom z niepełnosprawnością intelektualną częstego dostępu do Eucharystii w parafii. Jak zauważa A. Kiciński, wzbogaci to ich życie duchowe i sprawi, że poczują się włączeni we wspólnotę Kościoła. Ubogaci to również wspólnotę eucharystyczną, która będzie mogła zobaczyć, co to znaczy żyć i doświadczać sakramentu jedności ze wszystkimi⁵⁰.

3. Wychowanie religijne w szkole

Wraz z powrotem w 1990 roku religii do szkół kształceniem religijnym zostali objęci także uczniowie z niepełnosprawnością intelektualną. Obecnie kształcenie specjalne realizowane jest w następujących formach: publiczne specjalne przedszkola, szkoły podstawowe, szkoły przysposabiające do pracy zawodowej, szkoły zasadnicze, szkoły średnie, szkoły policealne i ośrodki szkolno-wychowawcze; klasy w szkołach i placówkach ogólnodostępnych: integracyjne, specjalne, terapeutyczne oraz kształcenie indywidualne. W polskim systemie oświaty uczniem niepełnosprawnym jest uczeń, który posiada orzeczenie o potrzebie kształcenia specjalnego wydane przez publiczną poradnię psychologiczno-pedagogiczną.

⁴⁸ A. Kiciński, *Katecheza osób...*, dz. cyt., s. 193.

⁴⁹ R. Harmaciński, *Katecheza osób niepełnosprawnych intelektualnie*, „Katecheta” 4–5 (1998), s. 26.

⁵⁰ A. Kiciński, *Katecheza osób...*, dz. cyt., s. 197.

Orzeczenia te wydają tylko zespoły orzekające działające w publicznych poradniach psychologiczno-pedagogicznych. Zalecają one najbardziej wskazane dla dziecka formy kształcenia. Rodzice, którzy otrzymali orzeczenie o potrzebie kształcenia specjalnego, składają wniosek do odpowiedniej jednostki samorządu terytorialnego w celu skierowania ich dziecka do wybranej placówki.

Wśród podstawowych celów, do których dąży system kształcenia specjalnego, zalicza się następujące:

- a) powszechność nauczania w dostępnych dla wszystkich uczniów budynkach szkolnych i placówkach edukacyjnych, likwidacja barier społecznych, psychicznych oraz architektonicznych (zapewnienie poczucia bezpieczeństwa fizycznego i psychicznego);
- b) zapewnienie warunków realizacji obowiązku szkolnego w sposób dostosowany do tempa rozwoju dziecka w otwartym systemie, stwarzającym możliwość przejścia pomiędzy poszczególnymi typami szkół i na każdym etapie kształcenia (zależnie od potrzeb i możliwości niepełnosprawnego ucznia);
- c) jak najwcześniejsze rozpoznawanie zaburzeń i niepełnosprawności oraz wspomaganie rozwoju przez zorganizowaną działalność psychologiczną, pedagogiczną i rehabilitacyjną;
- d) orzekanie o rodzaju niepełnosprawności dziecka na podstawie rzetelnej, wielokrotnej, interdyscyplinarnej diagnozy wskazującej na potencjały rozwojowe i mocne strony dziecka;
- e) realizowanie programu dostosowanego do indywidualnych potrzeb dziecka oraz uczenie go zaradności w życiu codziennym;
- f) śledzenie przebiegu edukacji dziecka przez zespół składający się z wielu specjalistów spoza szkoły i współpracujących z rodzicami, ograniczenie nauczania indywidualnego w domu do wyjątkowych przypadków;
- g) ograniczenie do niezbędnego minimum konieczności korzystania przez dzieci z internatu i rozwinięcie systemu dowozu ich z domu rodzinnego do szkoły.

Ostatecznym celem socjalizacyjnych i rehabilitacyjnych działań podejmowanych przez szkołę specjalną jest taka ich organizacja i różnorodność, aby efektem było zaakceptowanie przez uczniów własnego stanu i sytuacji życiowej umożliwiające im optymalny rozwój osobowościowy i aktywność adekwatną do ich sytuacji zdrowotnej. Szkoła pełni zatem – obok funkcji dydaktycznych i wychowawczo-opiekuńczych – funkcje integracyjne, określane również jako

integracyjno-adaptacyjne. W ramach tych funkcji dokonuje się pedagogizacja społeczeństwa, nauka wzajemnej akceptacji i tolerancji⁵¹.

Potrzeba kształcenia religijnego osób z niepełnosprawnością intelektualną w systemie szkolnym znalazła swój wyraz w znowelizowanej *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* z 2010 roku. Tym samym Konferencja Episkopatu Polski dołączyła do nielicznych konferencji episkopatów na świecie (USA, Anglia i Walia, Niemcy i Włochy), w których wyznaczono kierunki działań katechetycznych dla osób o szczególnych potrzebach edukacyjnych. Wraz z wytyczeniem ogólnych celów katechetycznych dla osób z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym i lekkim Komisja Wychowania Katolickiego KEP opracowała wzorcowy *Program nauczania religii katolickiej dla osób z niepełnosprawnością intelektualną*, w którym daje się wskazania, jak opracowywać indywidualne plany katechetyczne na podstawie indywidualnych programów edukacyjno-terapeutycznych. Indywidualny Program Katechetyczny (IPK) dostosowany jest do indywidualnych możliwości ucznia. Zawiera indywidualne cele, umiejętności, nawyki i postawy, w które zamierza wyposażać ucznia katecheta. Program opisuje także procedury osiągania celów, rodzaje pomocy i wsparcia. Opracowany przez katechetę program może być realizowany przez inne środowiska, takie jak parafia, rodzina czy wspólnota. IPK powinien tworzyć całość z Indywidualnym Programem Edukacyjno-Terapeutycznym (IPET) opracowanym przez specjalistów w szkole. Integralność kształcenia i wychowania wsparta rozwojem duchowym jest decydującym warunkiem skuteczności całego procesu edukacyjno-terapeutycznego. Program nauczania religii zakłada, „że ze względu na specyficzny charakter edukacji religijnej uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym, znacznym lub głębokim, a także indywidualne tempo ich rozwoju program nauczania religii, zgodnie z *Podstawą programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, nie wyróżnia odrębnych celów, zadań ani treści dla kolejnych etapów edukacyjnych i poszczególnych klas”⁵². IPK opracowywany jest przez katechetę corocznie i powstaje na bazie obowiązującej podstawy programowej katechezy dla osób z niepełnosprawnością intelektualną oraz ogólnopolskich lub diecezjalnych programów nauczania dla tych szkół⁵³. Podstawowe cele katechetyczne powinny służyć przede wszystkim towa-

⁵¹ W. Dykcik, *Współpraca szkoły specjalnej ze środowiskiem w zakresie adaptacji społecznej dzieci upośledzonych umysłowo*, Poznań 1979, s. 162.

⁵² PNR, s. 225.

⁵³ Tamże, s. 226.

rzyszeniu uczniowi w nawiązaniu autentycznego dialogu z Jezusem Chrystusem przez rozwijanie poznania wiary, wychowanie liturgiczne, formację moralną, wychowanie do modlitwy, do życia wspólnotowego i wprowadzenie do misji⁵⁴.

W *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* wyznaczono cele obowiązujące dla nauki religii osób z niepełnoprawnością intelektualną. Należą do nich: rozwijanie zdolności we wzroście w świętości, wprowadzanie do funkcjonowania we wspólnocie wierzących, rozumienia i przyjmowania za własne przykazania miłości Boga i ludzi, a przede wszystkim wyposażenie – stosownie do możliwości – w takie umiejętności i wiadomości, które pozwolą na postrzeganie siebie jako dzieci Bożych, stworzonych na Jego obraz i podobieństwo, oraz na pełne uczestnictwo w życiu sakramentalnym⁵⁵.

Treści – wymagania szczegółowe winny uwzględniać indywidualne tempo rozwoju ucznia odpowiednio do jego możliwości psychofizycznych. Najważniejszym kryterium doboru treści powinna być korzyść rozwoju życia religijnego ucznia w myśl zasady, że każda osoba, niezależnie od jej ograniczeń, jest zdolna do wzrostu w świętości (DOK 189, PNR s. 226). Dla osób z niepełnosprawnością intelektualną w *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* określa się następujące treści – wymagania szczegółowe związane z realizacją zadań katechezy określonych w DOK: jeżeli chodzi o rozwijanie poznania wiary: Bóg kocha wszystkich ludzi, wszyscy ludzie są dziećmi Boga i są zdolni do wzrostu w świętości, odkrywanie piękna przyrody i otaczającego świata oraz Boga jako jego Dawcy, tworzenie sytuacji edukacyjnych sprzyjających odkrywaniu, kim jest Bóg, i budowaniu Jego prawdziwego obrazu, przybliżanie podstawowych prawd wiary, uczenie zasad życia chrześcijańskiego, tworzenie sytuacji edukacyjnych do poznania Pisma Świętego jako słowa Boga, wykorzystanie sytuacji życiowych do rozwijania umiejętności komunikacyjnych uczniów i wyjaśniania doświadczeń w świetle wiary; jeżeli chodzi o wychowanie liturgiczne: modlitwa jako spotkanie z Bogiem, w czasie którego można do Niego mówić i słuchać Go, Bóg Miłosiernym Ojcem, sakrament pokuty i nawrócenia, warunki sakramentu pokuty, pierwsze piątki miesiąca, Kościół jako szczególne miejsce spotkania z Bogiem, Eucharystia jako sakrament jedności i miłości zbawczej, krzepiącej uczyty, obecności Chrystusa, poszczególne części Mszy św. (znaczenie gestów, obrzędów, postaw, pozdrowień i wezwań), podstawowe zwyczaje związane z rokiem liturgicznym, bierzmowanie

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ PPK, s. 116.

w ekonomii zbawienia, znaki i obrzędy bierzmowania; jeżeli chodzi o formację moralną: przykazanie miłości Boga i bliźniego, związek z Bogiem zapoczątkowany w chrzcie św. i wynikające z tego konsekwencje, wiara jako źródło ludzkiej życzliwości, pogody ducha, radości, nauczanie Jezusa w przypowieściach, Dekalog wyrazem troskliwej miłości Boga wobec ludzi, wiara i zaufanie Bogu, szacunek wobec Boga, niedziela jako najważniejszy dzień dla chrześcijanina, postawa szacunku wobec rodziców i innych dorosłych oraz właściwe odniesienia do drugich: wdzięczność, gotowość do dzielenia się z innymi, wzajemne obdarowywanie się, ale też przeproszanie, zagrożenie zdrowia własnego i innych, właściwe postawy w stosunku do otaczającego środowiska, przyrody, właściwa postawa wobec własnego ciała, szacunek i troska o własność swoją, cudzą i wspólną, postawa prawdomówności i uczciwości, szacunek do wartości doczesnych, Ewangelia miłości zasadą życia dzieci Bożych; w wychowaniu do modlitwy dominują następujące treści: modlitwa jako forma kontaktu z Bogiem, słowo Amen, modlitwa jako czas, w którym Bogu można dziękować, chwalić Go, przeproszać i prosić, podstawowe modlitwy chrześcijańskie; w wychowaniu do życia wspólnotowego tematyka obejmuje następujące treści: wszyscy mają przed Bogiem równe prawa, wspólnota rodzinna, szkolna i Kościoła, czyny miłosierdzia, obowiązki wynikające z chrztu świętego, każdy człowiek żyje razem z innymi ludźmi, którzy są dziećmi Boga; we wprowadzeniu do misji porusza następujące kwestie: Jezus Chrystus posłał swoich uczniów na cały świat, Kościół wspólnotą misyjną⁵⁶.

W *Programie nauczania religii* zwraca się uwagę na sposób realizacji programu. Ważne jest zorganizowanie odpowiedniej sali katechetycznej bądź sali z kąciakiem religijnym, które wyposażone będą w potrzebne pomoce dydaktyczne i przedmioty do zajęć (sprzęt audiowizualny, komputery ze specjalnym oprogramowaniem – zwłaszcza dla osób nieposługujących się mową werbalną, biblioteczka itd.). Nieodzowne jest także poznawanie przez katechetę sposobu komunikowania się z osobami niepełnosprawnymi. Chodzi o używanie takiego języka, który byłby znany uczniom (na przykład tablica Blissa czy wspomagająca i alternatywna komunikacja w postaci piktogramów). Przy stosowaniu pomocy dydaktycznych zaleca się, by nie traktować ich tylko jako upogładowienia procesu kształcenia, ale jako środki prowadzące do autentycznego dialogu z osobami bez względu na stopień ich niepełnosprawności intelektualnej. Zwraca się uwagę na

⁵⁶ Tamże, s. 116–119.

respektowanie własnego tempa rozwoju każdego ucznia, kładąc nacisk na dialog i wystrzeganie się monologu⁵⁷.

Podsumowując, należy stwierdzić za J. Madej, że wychowanie religijne dzieci oligofrenicznych polega na osiągnięciu zdolności intelektualnego przeżywania wiary i działalności z nią związanej. Na pierwszy plan wychowania religijnego tych dzieci wysuwa się poczucie bycia kochanym i możliwości kochania innych. Pozwala to osobie upośledzonej nabrać ochoty do życia w pokoju i serdeczności. Wychowanie religijne ma ukazać, jak osoba upośledzona może okazywać i przyjmować dobro i miłość. Jasne pojęcie Boga i Jego istoty, a także wiedza na temat wiary katolickiej, są w procesie wychowania religijnego osób upośledzonych drugoplanowe. Niektóre osoby upośledzone umysłowo są w stanie mechanicznie wyuczyć się na pamięć pewnych prawd wiary, jednak bez zrozumienia ich treści. Religijność osób upośledzonych umysłowo powinna być przede wszystkim życiem i działaniem⁵⁸.

Zakończenie

We współczesnych dokumentach katechetycznych stwierdza się, że chrześcijańskie wychowanie w rodzinie, katecheza i nauka religii w szkole są wewnętrznie powiązane w służbie wychowania chrześcijańskiego dzieci i młodzieży (DOK 76). Wychowanie religijne realizowane przez różne środowiska wychowawcze, w tym rodzinę, parafię i szkołę, obejmuje także osoby niepełnosprawne umysłowo. Jako ochrzczeni i powołani do zbawienia mają prawo do odpowiedniej katechezy, do przyjmowania sakramentów i wzrastania w świętości (DOK 189). Wzajemna współpraca i uzupełnianie się wszystkich podmiotów wychowawczych ma decydujący wpływ na wychowanie i kształcenie religijne dzieci i młodzieży niepełnosprawnych umysłowo. Stwierdzenie, że osoby cierpiące z powodu upośledzania fizycznego, umysłowego i innych braków są wyjątkowo umiłowane przez Pana, domaga się od wspólnoty Kościoła konkretnych działań duszpasterskich i katechetycznych w celu pełnej integracji osób niepełnosprawnych. Podejście wspólnoty parafialnej do tych osób i ich rodzin pokazuje jej żywotność i autentyczność ewangeliczną. Prawo do rozwoju

⁵⁷ PNR, s. 229–230.

⁵⁸ J. Madej, *Specyfika wychowania religijnego w szkole życia*, w: *Katechizacja specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2003, s. 263.

życia duchowego osoby niepełnosprawnej umysłowo na miarę jej możliwości i zdolności jest prawem, które musi być w praktyce realizowane w parafii. Wzrastająca świadomość społeczna i eklezjalna oraz rozwój pedagogiki specjalnej przyczyniły się w ostatnich latach do dostrzeżenia potrzeb religijnych tych osób w praktyce pastoralnej i katechetycznej. Coraz rzadziej marginalizuje się problem i zasadność kształcenia i wychowania religijnego osób niepełnosprawnych umysłowo realizowanych w rodzinie, parafii i w szkole. Należy mieć nadzieję, że ukazane w niniejszym artykule komplementarne podejście do wychowania i kształcenia religijnego przez wszystkie podmioty wychowawcze przyczyni się do rozwoju duchowego osób niepełnosprawnych umysłowo.

Literatura

- Borzyszkowska H., *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, „Oświata i Wychowanie” 2 (1988).
- Cudak S., *Wychowawcze i emocjonalne funkcjonowanie rodziny z dzieckiem niepełnosprawnym*, Łódź 2008.
- Dajczak J., *Katechetyka*, Warszawa 1956.
- Dykcik W., *Współpraca szkoły specjalnej ze środowiskiem w zakresie adaptacji społecznej dzieci upośledzonych umysłowo*, Poznań 1979.
- Harmaciński R., *Katecheza osób niepełnosprawnych intelektualnie*, „Katecheta” 4–5 (1998).
- Juchta D., *Katecheza sakramentalna osób z upośledzeniem umysłowym*, w: *W drodze do zrozumienia wiary. Materiały z VI Spotkania Dyrektorów Wydziałów Katechetycznych*, Kraków 2007.
- Jucha D., *Sakrament pokuty i I Komunia Święta osób upośledzonych umysłowo*, w: J. Stala (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002.
- Juchta D., *Wspólnota wobec katechizacji osób upośledzonych umysłowo*, w: J. Stala (red.), *Katechizacja specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2003.
- Kiciński A., *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną*, Lublin 2007.
- Kiciński A., *Wprowadzenie*, w: *Nowa podstawa programowa katechezy specjalnej*, Kraków 2013.
- Kiciński A., *Założenia katechezy specjalnej*, w: A. Kiciński (red.), *Katecheza osób szczególnej troski. Stan aktualny, propozycja na przyszłość*, Kraków 2008.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1997.
- Lausch K. i K., *Słów kilka o wychowaniu religijnym dzieci i młodzieży z głęboką niepełnosprawnością intelektualną*, w: J. Stala (red.), *Katechizacja specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2003.
- Lausch K., *Wychowanie religijne dzieci z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu głębokim oraz ich przygotowanie do przyjęcia sakramentów świętych*, „Oligokatecheza” 1 (2004).
- Madej J., *Specyfika wychowania religijnego w szkole życia*, w: *Katechizacja specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, Kielce 2003.
- Muszyńska E., *Ogólne problemy wychowania w rodzinie dzieci niepełnosprawnych*, w: I. Obuchowska (red.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, Warszawa 1991.
- Sosna K., *Kryteria przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej osób niepełnosprawnych umysłowo*, „Oligokatecheza” 1 (2004) 3.
- Stala J., *Rodzina wobec niepełnosprawności intelektualnej dziecka*, w: R. Buchta, K. Sosna (red.), *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, Katowice 2007.
- Stala J., *Wychowanie religijne dziecka niepełnosprawnego intelektualnie*, w: R. Buchta, K. Sosna (red.), *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, Katowice 2007.
- Twardowski A., *Sytuacja rodzin dzieci niepełnosprawnych*, w: I. Obuchowska (red.), *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, Warszawa 1991.

**WSPÓLPRACA ŚRODOWISK KATECHETYCZNYCH
W WYCHOWANIU RELIGIJNYM OSÓB
Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ
W NOWYCH DOKUMENTACH PROGRAMOWYCH KATECHEZY**

Streszczenie

Ostatnie dokumenty dotyczące stanu katechezy wskazują, że wychowanie chrześcijańskie w rodzinach, katecheza i nauczanie religii w szkole są nierozzerwalnie związane z posługą chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży. Proces ten obejmuje również osoby upośledzone umysłowo. Chrzest, powołanie do zbawienia, przyjmowanie sakramentów, wzrastanie w świętości, prawo do odpowiedniej katechezy są niezbywalnym prawem dzieci upośledzonych umysłowo. To wymaga wzajemnej współpracy oraz komplementarności w działaniu rodziny, parafii i szkoły. Tylko dzielenie takiego podej-

ścia do edukacji religijnej i wychowania dzieci upośledzonych umysłowo przez wszystkie podmioty uczestniczące w tym procesie umożliwia im prawidłowy rozwój duchowy.

Słowa kluczowe: osoby niepełnosprawne intelektualnie, środowiska wychowawcze, wychowanie religijne osób niepełnosprawnych umysłowo

**COOPERATION OF CATECHETICAL ENVIRONMENTS
IN THE RELIGIOUS UPBRINGING
OF THE INTELLECTUALLY DISABLED ACCORDING
TO THE NEW CATECHETICAL DOCUMENTS**

Summary

Recent documents on catechesis state that Christian upbringing in families, catechesis, and teaching religion at school are intrinsically linked in the service of the Christian upbringing of children and youth. This process includes also people with intellectual disabilities. Baptized and called to salvation, they are entitled to adequate catechesis, receiving sacraments, and growing in holiness. It requires mutual cooperation as well as complementarity between the family, parish, and school. Only sharing such an approach to the religious education and upbringing of the intellectually disabled by all the subjects participating in the process enables their proper spiritual development.

Keywords: people with intellectual disabilities, environment, education, religious education of mentally disabled people

Translated by ks. Wojciech Lechów

PROBLEM AKTUALNOŚCI JĘZYKA MISTYCZNEGO

Izabela Rutkowska*

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Zielonogórskiego
Zielona Góra

Wstęp

W roku 1990 francuski dziennikarz A. Frossard zapytał na łamach jednego z poczytnych francuskich tygodników („Le Nouvel Observateur”) różnych przedstawicieli ówczesnej kultury: „Czy wiek XXI będzie religijny?”. Pisarz A. Malraux wypowiedział wtedy słynne proroctwo: „Wiek XXI będzie mistyczny albo nie będzie go wcale”¹.

Nie sposób nie przytoczyć tego zdania w kontekście pytania o aktualność języka mistycznego. Mamy rok 2014 – idąc za logiką tego proroctwa, skoro nie nastąpił jeszcze koniec świata, to może fakt ten oznacza, że żyjemy w mistycznych czasach? Stwierdzenie aktualności języka mistycznego nie jest jednak tak proste, jakby się z pozoru wydawało. Termin „mistyka” wciąż należy do jednej z najbardziej kłopotliwych kwestii teologicznych, *ex definitione* wymy-

* Dr Izabela Rutkowska, doktor nauk humanistycznych (specjalizacja – językoznawstwo); studia magisterskie w zakresie filologii polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego (1995–2000), praca doktorska obroniona w roku 2011 na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (temat: *Językowa kreacja doświadczeń mistycznych w „Dzienniczku” św. Faustyny Kowalskiej*); członek Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego, współpracownik Zakładu Komunikacji Językowej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego, pracuje jako redaktor wydawniczy czasopisma „Kotwica” wydawanego przez Cichych Pracowników Krzyża oraz tłumacz z języka włoskiego. Zainteresowania naukowe: język religijny, w szczególności język tekstów mistycznych, językoznawstwo kognitywne, teoria komunikacji językowej. Adres: Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Zielonogórskiego, 65-417 Zielona Góra, ul. Licealna 9; e-mail: Sekretariat@wh.uz.zgora.pl.

¹ Cyt. za: J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 5.

kającej się badaniom, odmienianej przez wszystkie religie świata i coraz chętniej przejmowanej przez popkulturę. Co zatem współczesny człowiek rozumie pod tym pojęciem, w jakich kontekstach go czyta²? Jaki ciąg skojarzeń budzi w nim wyrażenie „język mistyczny”? Czy widzi ciąg logicznie zapisanych zdań czy też system zaszyfrowanych znaków? Co jest dla niego bardziej mistyczne – *Dzienniczek św. Faustyny* czy *Kod Leonarda da Vinci* D. Browna?

Na wstępie należy zaznaczyć, że dla podejmowanej refleksji kluczem aksjologicznym, a w efekcie hermeneutycznym będzie religia chrześcijańska wyznania rzymskokatolickiego. Odwołując się do językoznawczej metody profilowania znaczeń³, trzeba by zatem powiedzieć, że analizowany będzie w tej pracy chrześcijański profil terminów: „mistyka” i „język mistyczny”.

1. Mistyka i pseudomistyka – z badań nad terminem

Nie można mówić o mistyce jako ogólnym pojęciu, nadrzędnym wobec wszelkich religii – choć istnieje teoria, że mistyka charakteryzuje się kontestacją Kościołów z ich hierarchicznym zinstytucjonalizowaniem i ustawia osobę ją reprezentującą ponad jakimkolwiek systemem wyznaniowym⁴. Słowo to wymaga członu określającego, który sprecyzuje jego znaczenie. Słowniki podają cały szereg mistycznych dróg, uzależniając treść terminu nie tylko od religii i wyznań (mistyka hinduska, islamska, protestancka), ale i od osób i zakonów czy nawet regionów i państw go reprezentujących (mistyka terezańska, franciszkańska, nadreńska, włoska)⁵.

Badanie pojęcia „mistyka” w słownikach języka polskiego i polskich słownikach teologicznych z lat 1854–2003 wykazało, że pojęcie to konotuje w każdym ze słowników odmienne, a nierzadko sprzeczne ze sobą treści: „Niewątpliwie oba rodzaje słowników łączą *mystykę / mistycyzm* ze światem nadprzyrodzonym oraz postaciami związanymi z tym światem (Bóg, dusza, aniołowie, duchy, szatan), wskazując przy tym jej inność, tajemniczość, nadzmysłowość. Jak pokazuje

² O kulturowym wymiarze mistyki – zob. I. Rutkowska, *Boskie objawienia ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury*, w: H. Bartwicka (red.), *Język, tekst, kultura*, Bydgoszcz 2010, s. 93–102.

³ Zob. V. Evans, *A Glossary of Cognitive Linguistics*, Edinburgh 2007, s. 171, s.v. *profile*.

⁴ Zob. A. Sakaguchi, *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłowienia*, Poznań 2011, s. 52–68.

⁵ P. Dinzlbacher (red.), *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 190–233.

jednak analiza porównawcza – są to jedyne elementy wspólne dla opisów definiujących *mistykę / mistycyzm*.

Wśród objaśnień ze słowników języka polskiego znajdują się zdania, które z punktu widzenia teologii są podstawowym błędem w rozumieniu tego zjawiska⁷⁶. Sugerują, że doznania mistyczne są zależne od odpowiednich praktyk religijnych, wysiłków, ćwiczeń. Teologia podaje zaś, „że jakkolwiek człowiek otrzymuje bezpośrednio poznanie Boga w kontemplacji czy objawieniu, nie jest w stanie sam do takiego stanu poznania dojść, nie istnieje żadna praktyka religijna, której efektem byłaby kontemplacja, objawienie czy ekstaza. Ponadto brakuje w tych słownikach podstawowego dla teologii odwołania do motywu zjednoczenia duszy z Bogiem.

Definicje ze słowników języka polskiego koncentrują swój opis na odwołaniach do tak zwanych fenomenów mistycznych, ukazując przez to mistykę w »atmosferze niesamowitości i tajemnicy«, co bardziej konotuje sferę magii, spirytyzmu czy okultyzmu niż chrześcijaństwa. To więc, co jest centrum definicji ze słowników języka polskiego, stanowi margines w słownikach teologicznych bądź przynależy do sfery tak zwanej fałszywej mistyki.

Kolejną istotną kwestią jest wartościowanie. Opisy ze słowników języka polskiego prawie w ogóle nie ukazują mistyki w kontekście wartości pozytywnych, 96% zdań kontekstowych to zdania o zabarwieniu pejoratywnym i neutralnym. Taki dobór zdań kontekstowych budzi duże wątpliwości i pytania, dlaczego taki dobór i dlaczego z takich dzieł. Okazuje się bowiem, że te konotacje, jakie znajdujemy w podanych zdaniach, teologia umieszcza po stronie fałszywej mistyki. (...) Jedyne pozytywne odwołania do sfery religii sytuują *mistykę / mistycyzm* jako *doświadczenie / naukę* przynależne religiom Wschodu, kulturze orientalnej⁷⁷.

Słowniki teologiczne natomiast uznają mistykę jednoznacznie za wartość pozytywną, świadczącą o wyjątkowej bliskości danego człowieka z Bogiem. Jej podstawową definicją jest bowiem pełne miłości zjednoczenie duszy z Bogiem. Za warunek prawdziwości doznań mistycznych teologia chrześcijańska podaje chrystocentryzm doświadczenia, wysoki poziom moralności doznającego, jego życie sakramentalne i wierność głoszonych przez niego treści z nauką Kościoła.

⁶ I. Rutkowska, *Termin 'mistyka' w słownikach języka polskiego i polskich słownikach teologicznych – analiza porównawcza*, w: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, t. 5, Poznań 2009, s. 272.

⁷ Tamże, s. 273.

Nie wystarczy zatem, że dany tekst jest zapisem na przykład dialogów z aniołem – jego przesłanie może wcale nie być chrześcijańskie, ale na przykład alchemiczne⁸.

2. Pseudomistyczne nurty popkultury

Skoro określenie „mistyczny” jest ogólnie (stereotypowo) rozumiane jako: „nadzwyczajny, nadprzyrodzony, ekstatyczny, magiczny, zaczarowany, spirytystyczny, okultystyczny, starodawny, archaiczny, niezrozumiały, ekskluzywny, orientalny”⁹, to w tych też popkulturowych rejonach odwołań jest realizowane. Lawinowo wręcz powstają dziś seriale czy powieści o wzajemnym przenikaniu się rzeczywistości doczesnej z nadprzyrodzoną, o spotkaniach ludzi z duszami zmarłych, demonami, aniołami, wampirami, wrózkami, o tajnych bractwach czy szkołach magii. Niektóre z nich stylizowane są na czasy średniowiecza i swobodnie wykorzystują dawne mitologie i legendy (celtyckie, staroangielskie, starosłowiańskie). Akcja niektórych toczy się zaś we współczesności – choć same artefakty mające symbolizować doświadczenia mistyczne są stylizowane na relikty dalekiej przeszłości – starożytne pisma i pieczęcie, miecze dawnych królów, medaliony czy pierścienie. Stylizacyjne dopełnienie stanowią języki starożytne: hebrajski, sanskryt, greka, łacina.

Z tego względu, iż z mistyką kojarzony jest Daleki Wschód, kolejnym elementem znamionym dla popkulturowej wersji mistyki jest obecność orientalnych akcentów: chińskie, japońskie czy indyjskie symbole, sztuki walki, mistrzowie duchowi, pojęcia wzięte z tamtejszych religii, na przykład: joga, mantra, karma, reinkarnacja, nirwana, moksza, zen, tantryzm, Brahman, czakra. Jak podaje K. Krzan, zwrot ku Wschodowi był efektem poczucia kryzysu kultury zachodniej¹⁰. Szybko jednak i wschodnia duchowość została przejęta przez popularne (konsumpcyjne) trendy, zyskując określenia: „Karma-Cola”, „Nirvana instant”¹¹.

⁸ U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. W. Soliński, Gdańsk–Warszawa 2002, s. 198.

⁹ Zob. I. Rutkowska, *Termin ‘mistyka’...*, s. 269.

¹⁰ K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008, s. 83.

¹¹ Tamże, s. 90.

Mistyka w powszechnym mniemaniu charakteryzuje paranormalne stany świadomości, a ponieważ stany takie wywołują między innymi narkotyki – stąd też tak popularna w nazewnictwie tych środków jest leksyka należąca właśnie do semantycznego pola mistyki. Narkotyki zostały nazwane nową religią XXI wieku, a LSD hostią nowej religii. „W filmie Milosa Formana *Hair* hippisowski kapłan rozdaje grudki LSD kłęczącym przed nim »wiernymi« zgromadzonymi na konstatatorskiej mszy w parku”¹². Podobnie leksyka stanów mistycznych (różnych religii) jest stosowana w nazewnictwie stanów narkotycznych: ekstaza, olśnienie, objawienie, zjednoczenie, jednia, nirwana, powrót do Źródła, znaleźć się w niebie, przekroczyć próg percepcji.

Mistyczną leksykę przejmuje także coraz chętniej język reklamy, wrażliwy na modę językową. Odnajdujemy ją zatem w nazewnictwie różnych towarów i sklepów: spożywczych, tekstylnych. A ponieważ bliskie mistycznemu jest także słownictwo z kręgu małżeństwa i erotyki¹³ – leksyka ta jest zatem chętnie wykorzystywana w przemyśle tego typu (od nazw domów mody ślubnej po nazwy domów publicznych).

3. Renesans mistyki chrześcijańskiej

Popularność mistyki, tak bardzo widoczna w popkulturze, nie jest jej domeną – raczej echem duchowego zapotrzebowania ludzi tych czasów. XXI wiek jest bowiem czasem wyjątkowego rozkwitu zainteresowania mistyką w teologii chrześcijańskiej. Po długim czasie powstają nowe słowniki¹⁴, opracowania i podręczniki¹⁵, co roku przybywa wznowień pism mistycznych,

¹² Tamże, s. 106.

¹³ Zob. I. Rutkowska, *Język mistyków językiem miłości*, w: M. Kaczor, D. Świdkiewicz (red.), *Wychowanie to dzieło miłości. Ogólnopolskie Nauczycielskie Warsztaty w Drodze Zielona Góra–Jasna Góra 31 lipca–13 sierpnia 2009*, Zielona Góra 2009, s. 190–199.

¹⁴ Na przykład: P. Dintelbacher (red.), dz. cyt.; M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002.

¹⁵ Na przykład: J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001; tenże, *Od objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005; J.A. Kłoczowski, dz. cyt.; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001; B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009; R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011; W. Gałązka, S. Urbański (red.), *Mistyka polska*, Warszawa 2010.

antologii¹⁶ albo podejmuje się edycji rękopisów¹⁷, które przez wieki znane były tylko klasztorным archiwom. Wznawia się także prace nad ponownymi tłumaczeniami znanych dzieł mistycznych lub tłumaczy się nowe¹⁸. Tworzy się różnorodne wybory tekstów mistycznych (myśli, cytatów), których celem jest jak najlepsze uprzyśtępnienie mistycznych treści¹⁹. Coraz częściej rekolekcjoniści sięgają do nauk mistrzów mistycznych. Na nowo też komentowana jest Pieśń nad pieśniami – uważana za najbardziej mistyczny tekst Starego Testamentu. Jesteśmy też świadkami beatyfikacji i kanonizacji nowych mistyków. Mistyka coraz wyraźniej staje się obecna na uczelniach katolickich, wzbudza też zainteresowanie innych gałęzi nauki: psychologii²⁰, filologii (zarówno literaturoznawstwa, jak i językoznawstwa)²¹, filozofii²², staje się przedmiotem wykładów i prac naukowych.

Obok zaś popkulturowych realizacji pojawiają się coraz częściej poważne obrazy filmowe, jak: *Pasja* (reż. M. Gibson), *Wielka cisza* (reż. P. Gröning), *Ludzie Boga* (reż. X. Beauvois), *Charbel* (reż. N. Lebbos). Tematy, znane dotąd jedynie z pism mistycznych, coraz częściej są inspiracją dla muzyków chrześci-

¹⁶ Na przykład: Teresa od Jezusa Marianna Marchocka, *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, Kraków 2010; M. Zawada (red.), *Antologia mistyczna*, Kraków 2004; M. Zawada (red.), *Antologia mistyki polskiej*, t. 1–2, Kraków 2008; P. Semenenko, *Mistyka*, Poznań 2009.

¹⁷ Na przykład: Św. Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza, *Pisma mniejsze*, Kraków 2004; R. Celakówna, *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, Kraków 2007; *Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę. Wspomnienia s. Wandy Boniszewskiej (1907–2003)*, Warszawa 2009.

¹⁸ Inicjatywa wydawnictwa Flos Carmeli z Poznania dotycząca ponownego tłumaczenia dzieł św. Teresy od Jezusa; nowe tłumaczenia: *Co Chrystus powiedział do świętej Brygidy? Objawienia*, tłum. K. Stopa, Kielce 2006; *Juliana z Norwich, Objawienia Bożej miłości*, tłum. A. Gomoła, Poznań 2007; *Obłok niewiedzy*, tłum. W. Unolt, Poznań 2001.

¹⁹ Na przykład: *Spotkanie ze świętym Janem od Krzyża*, oprac. E. Pacho, Kraków 2011; *Elementarz przyjaźni z Bogiem. Wybór najpiękniejszych tekstów św. Teresy od Jezusa*, oprac. J. Kucharczyk, Kraków 2013.

²⁰ Na przykład: A.M.N. Tokarska, *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 2007; J. Skawroń, *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007.

²¹ Na przykład: E. Zmuda, *Nominacje istot duchowych w pismach wybranych mistyków*, Kraków 2012; G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak (red.), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej*, Toruń 2009; E. Przybył (red.), *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, Kraków 2001; M. Krupa, *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Gdańsk 2011; A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002.

²² M. Tański, *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Kraków 2008; *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, red. J. Baniak, „Filozofia religii” 2009, t. 5, Poznań.

jańskich tworzących pieśni dla różnych wspólnot kościelnych, jak to ma miejsce np. we Wspólnocie Miłości Ukrzyżowanej czy wspólnocie Pustynia w Mieście.

Fakty te potwierdzają ponadczasowość i uniwersalność mistycznych przesłań – trzeba bowiem wiedzieć, że te cechy także stanowią jedną z wytycznych przy ocenie ich prawdziwości. Skoro bowiem Bóg jest wieczny – Jego słowo objawiane wybranym ludziom musi także mieć wieczną wartość, niezależnie od czasów, w których było przekazywane. Samo więc *imprimatur* Kościoła pozwalające na upowszechnianie mistycznych dzieł jest jednocześnie gwarantem ich ponadczasowej aktualności. Świadczy o tym najlepiej obecna popularność dzieł mistyków średniowiecza: Hildegardy z Bingen, Pseudo-Dionizego Aeropagity czy Bonawentury.

4. Język mistyczny – (nie)aktualny?

Jak w skrócie wykazały powyższe przykłady, mistyka (czy to w chrześcijańskiej, czy w sprzecnej z chrześcijańską odświeżeniu) przeżywa w obecnym wieku swoiste odrodzenie i bez wątplenia należy do jednej z najbardziej popularnych dziedzin nauki. Czy dotyczy to także jej języka?

Patrząc od strony zawartości leksykalnej, formy stylistycznej czy nawet norm gramatycznych, interpunkcyjnych i ortograficznych – trudno uznać pisma mistyczne za aktualne językowo. Z jednego prostego powodu – zwykle są przez Kościół zatwierdzane do druku po dziesiątkach lat od ich napisania. Językowy system znaków zależy od społecznej umowy, a zatem doświadcza na sobie wszystkich zmian kulturowych i cywilizacyjnych, jakich doświadcza społeczeństwo, które go używa. Jakakolwiek więc większa odległość czasowa będzie miała wpływ na językową odmienność stylu i formy dzieła od tendencji przyjmowanych współcześnie. Nawet jeśli samo słownictwo okaże się zrozumiałe, współczesny czytelnik szybko zorientuje się, że „tak się dzisiaj nie mówi”.

Ocena taka jednak pojawiłaby się prawdopodobnie także i po przeczytaniu dzieła napisanego w roku jego czytania. I wynikałoby to nie tyle ze specyfiki idiolektu autora, ile z materii samego doświadczenia, innego od wszelkich doznań zmysłowych, emocjonalnych czy duchowych. Jak bowiem potwierdzają wszyscy mistycy – doświadczenia te są niewyrażalne, nie ma takich słów, takich porównań, takiego stopnia najwyższego przymiotników, takich metafor i symboli, które zdołałyby oddać w pełni bliskość Boga, wygląd Jezusa, Maryi, piękno nieba

czy brzydotę piekła. Stąd też ich opisy tak często pełne są zdań o konstrukcji paradoksu, wyrażen „negatywnych”, czyli tych, które mówią o tym, jaki Bóg nie jest (nie w znaczeniu: pejoratywny), nacechowanych emocjonalnie, sięgających nawet do leksyki erotycznej²³. Używane przez nich określenia poetyka zaliczyłyby do hiperbol – dla mistyków nie są to jednak leksemy świadczące o przesadności opisu, ale wciąż do niego nieprzystające.

„Zupełnie innego rodzaju niż owe wzruszenia pobożne są te zapaly, o których tu mówię. Nie my tu drwa podkładamy; raczej, że tak się wyrażę, ogień już gotów i rozniecony, a nas znieca do niego wrzucają, aby nas płomień objął i pochłonął. Nie własną ręką dusza tu zadaje sobie tę ranę, która tak ją boli, iż rozłączona jest z Panem; ranę tę zadaje jej grot, inną ręką w nią skierowany i przeszywający raz w raz jej wnętrzości i serce, iż od bólu tego sama już nie wie, co jej jest i czego chce. Czuje to dobrze, że Boga jej trzeba, że ostrze grota snadź napuszczone było sokiem cudownego jakiego zioła, iżby dla miłości Pana swego obrzydła sama sobie, ochotnie gotowa życie swoje dla Niego poświęcić”²⁴.

„Boże mój, najwszechmocniejsza mądrości, najmędrza wszechobecności, najdziwniejsza dziwności, najprzepaścistsza dobroci i czemuż mię nie ponurzysz w bezdennych głębokościach Twoich, kropelkam ci ja jedna i odrobinka nierozdzielna, a prawie od niczego nic nie różna, niewieleć zastąpię miejsca w Tobie, chociaż mię całe i zupełnie pogrążysz w Sobie. O niezmierności, zakryj mię w Sobie, miej mię w Sobie i Siebie też miej we mnie, i zmieszany przepaść nikczemności mojej w przepaści wielkości Twojej, tak ja zginąwszy, nie zginę, ale bez porównania lepiej, całej, wieczniej mieć siebie i Ciebie będę”²⁵.

„Nagle wydaje mi się, że zwala się na mnie boleść moich win i w doznaniu tego cierpienia czuję, jak moje serce rozpala się Bożą Miłością. Gdy się spostrzegam, jak zbliża się nowe cierpienie, cała moja natura tak mocno drży, iż nawet moja cęła wydaje się trząść na samą myśl, że to ma nastąpić. Równocześnie czuję, jak ogromny żar ogarnia cała moją istotę; a ten ogień wydaje mi się, że jest zdolny spalić cały świat. Zdaje mi się, że każda rzecz płonie, wszystko wydaje się być ogniem, jednak w taki sposób, że nie widać płomieni, ale czuje się sam żar. Taki ogień nie tylko spala ciało i kości, ale jakby sam rdzeń istnienia z tak ogromnym

²³ I. Rutkowska, *Mistyki i słowo – formy wyrażania niewyraźnego*, w: M. Hawrysz (red.), *Zielonogórskie seminaria językoznawcze 2006–2007*, Zielona Góra 2009, s. 215–228.

²⁴ Teresa od Jezusa (1515–1582), M. Zawada (red.), *Antologia mistyczna*, s. 268.

²⁵ Kacper Drużbicki SI (1590–1662), tenże, *Antologia mistyki...*, t. 1, s. 119–120.

bólem, że chciałoby się krzyczeć wniebogłosey. Lecz krzyk nie pomaga ani też nie znajduje się innego środka. Nie czuje się, jak do ognia dołącza się ogień. Duch jest zaś tak zjednoczony z Bogiem i Jego wolą, że by się Nim rozkoszować, jeszcze bardziej pragnie ognia”²⁶.

„Czułam, że majestat Jego otacza mnie. Dziwnie zostałam złana z Bogiem. Widziałam wielkie upodobanie Boże w sobie i nawzajem utonął duch mój w Nim. Świadoma tego zjednoczenia się z Bogiem, czuję, że jestem szczególnie miłowana, i nawzajem kocham całą siłą swej duszy. Tajemnica wielka zaszła na tej adoracji, tajemnica między mną a Panem, i zdawało mi się, że skonom z miłości w Jego spojrzeniu. Choć mówiłam wiele z Panem, jednak bez słowa. – I powiedział Pan: *Jesteś rozkoszą dla serca Mojego, od dziś każdy uczynek, najdrobniejszy, ma w oczach Moich upodobanie, cokolwiek czynić będziesz*. W tym momencie czułam się przekonsekrowana. Powłoka ciała jest ta sama, ale dusza inna, w niej mieszka Bóg z całym swoim upodobaniem. Nie uczucie, ale świadoma rzeczywistość, której nic mi przyćmić nie może. Wielka tajemnica zadzierzgnęła się między mną a Bogiem”²⁷.

Pytając o aktualność, człowiek współczesny ma często na myśli popularność, atrakcyjność czy medialność danego przekazu. Kryteria te jednak nie są kryteriami pisarzy duchowych. Jak podaje J. Leclercq: „Znakiem dzieła uduchowionego, które by było nastawione w pełni na sprawy ducha, jest prostota: prostota duszy, odzwierciedlająca się w pewnym stopniu prostoty sztuki. Ta sztuka, mimo swej szczerości, nie musi być całkowicie pozbawiona ozdoby, jeżeli cała formacja kulturowa epoki czyni ozdobność potrzebną i łatwą; może być starannie dopracowana i być owocem dużego literackiego trudu. Ale dominować będzie zawsze troska o treść, nie zaś o artystyczne środki wyrazu”²⁸.

Materia opisu mistycznych doznań, które mówią o miłosnym spotkaniu duszy z Bogiem, sytuują te dzieła w grupie tekstów konfesyjnych. Ich autorzy zwierają się ze swoich najintymniejszych doświadczeń duchowych, które są o wiele głębsze niż jakiegokolwiek doświadczenia emocjonalne, uczuciowe wyrażające się między ludźmi. Stosowany w nich styl, często podniosły, ekspresyjny czy wręcz egzaltowany może na początku nawet zniechęcać do dalszej lektury.

²⁶ Weronika Giuliani (1660–1727), tenże, *Antologia mistyczna*, s. 285.

²⁷ Św. S.M.F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011, s. 127 [nr 137].

²⁸ J. Leclercq, *Literatura a życie mistyczne*, tłum. M. Borkowska, w: tenże, *Miłość nauki a pragnienie Boga* (Źródła monastyczne 14), Kraków 1997, s. 310.

Z tego choćby powodu trudno tę literaturę prezentować w całym jej bogactwie odbiorcy masowemu.

Ale pytając o aktualność języka mistyków, pytamy także o możliwość wykorzystania tych tekstów dla duchowego rozwoju współczesnego człowieka, o szansę ich zaistnienia na lekcji katechezy, w formacji poszczególnych grup duszpasterskich czy w osobistej modlitwie. Jeśli chodzi o formację – teksty mistyków są coraz częściej wykorzystywane na rekolekcjach prowadzonych przez różne zakony. Odpowiednio stworzona przestrzeń, atmosfera skupienia, ciszy i indywidualnej duchowej pracy sprzyja medytacji nad tymi dziełami i niewątpliwie są to najlepsze warunki do ich poznawania. Można też spotkać coraz więcej książek na temat idei tak zwanej „kontemplacji w świecie” – ukazują one, iż kojarzone głównie z monastycznym życie modlitwy kontemplacyjnej jest wspólnym dobrem Kościoła, możliwym do praktykowania przez wszystkich świeckich²⁹.

Jeśli zaś chodzi o lekcje religii – wciąż teksty te są tam nieobecne, wymagają one bowiem od nauczyciela niemałego przygotowania: dokonania odpowiedniego wyboru, naświetlenia specyfiki tych pism i samej materii doświadczenia mistycznego. Ich wprowadzenie wydaje się jednak bardzo ważne – język mistyków może bowiem pomóc współczesnemu człowiekowi odświeżyć jego język wiary, wprowadzić do słownika religijnego nowe sformułowania, podpowiedzieć nowy zupełnie styl rozmowy z Bogiem – nie tyle oparty na formułach i kanonicznych modlitwach, ile na głosie własnego serca.

Teksty mistyczne pomagają poznać nowe oblicze Boga – Boga-Oblubieńca, Boga-Przyjaciela, który chce wchodzić z człowiekiem w relację bliskości przekraczającej wszelkie znane mu ludzkie doświadczenia tego typu. Mogą też ośmielić człowieka do wejścia z Bogiem w tak poufały dialog. Znamienne są w tym względzie fragmenty z *Dzienniczka*, w których Faustyna notuje rady Jezusa: „Córko Moja, mów Mi o wszystkim tak prosto i po ludzku, sprawisz Mi tym wielką radość; Ja cię rozumiem, bo jestem Bogiem-Człowiekiem. Ta prosta mowa serca twojego miłsza Mi jest aniżeli hymny układane na cześć Moją. Wiedz, córko Moja, że im mowa twoja jest prostsza, tym więcej Mnie pociągasz ku sobie”³⁰; „Mów do Mnie po prostu, jak przyjaciel z przyjacielem”³¹.

²⁹ Zob. J. i R. Maritain, brat Moris, *Kontemplacja w świecie*, Poznań 2012; J. Badeni, *W świetle Ducha*, Poznań 2013.

³⁰ Św. S.M.F. Kowalska, dz. cyt., s. 432 [nr 797].

³¹ Tamże, s. 691 [nr 1487].

O możliwościach wykorzystania *Dzienniczka* na lekcjach religii pisał A. Kominek – widział w nim materiał ułatwiający uczniom zrozumienie wielu prawd wiary³². Propagowania tego tekstu wśród młodzieży podjął się także o. J. Góra OP podczas lednickich spotkań, wydając w formie zeszytu specjalny wybór fragmentów. O aktualności (i aktualizacji) dzieła św. Faustyny świadczy też wydana w 2014 roku powieść dla młodzieży: *Nadzwyczajnie zwyczajna* J. Sasiadek³³, opowiadająca historię dwóch przyjaciółek, Eweliny i Kasi, dla których Święta z Łagiewnik staje się przewodniczką po ścieżkach wiary i życia.

O aktualności mistycznych tekstów świadczą najdobitniej nawrócenia. Skoro bowiem Edyta Stein, żyjąca w XX wieku, nawróciła się po przeczytaniu dzieła św. Teresy z Avila, żyjącej w XVI wieku – oznacza to, że przekaz tych tekstów sięga poza kulturę czasów, w jakich były tworzone, poza ich leksykę i styl.

Jak w przypadku innych sytuacji użycia języka religijnego, typu: liturgia, przekłady Biblii, katecheza, kazanie, można wystosowywać postulaty uaktualniania form językowych, starać się nad nimi debatować i wprowadzać je w życie, tak w przypadku mistyki apele podobne nigdy nie znajdą zastosowania. Osobę mistyka, a zarazem mistycznego pisarza i mistyczny język wybiera sam Bóg. Teksty te pisane są zwykle w ukryciu i niewydawane za życia autora, z dala od oczu cenzorów i mediów. Na światło dzienne wychodzą po dziesiątkach, a nawet setkach lat. Pozostaje nam je tylko przyjąć, możliwie najprecyzyjniej zbadać i podjąć wysiłek ich uprzystępnienia i upowszechnienia. Jeśli ktoś miałby zatem pretensje o ich „nieaktualny – niemodny” język, dobór słownictwa i stylu, musiałby winić za tę sytuację Boga.

Zakończenie

Powyższe rozważania dowodzą, że mistyka i język mistyczny są w naszym wieku popularne jak chyba nigdy dotąd. Ale udowadniają też, że właśnie na tym polu religijnego dyskursu, nawet tego toczzonego w kręgach nauki, dochodzi do dużego pomieszania pojęć i błędów interpretacyjnych.

³² A. Kominek, *Jak skutecznie przekazywać prawdę o miłosierdziu Bożym? Orędzie św. Faustyny Kowalskiej w praktyce katechetycznej*, w: J. Porayski-Pomsta (red.), *Komunikacja i tekst w perspektywie rozwojowej i dydaktycznej*, „Studia Pragmalingwistyczne” 4 (2005), s. 261–273.

³³ J. Sasiadek, *Nadzwyczajnie zwyczajna św. Faustyna Kowalska. Powieść dla młodzieży*, Częstochowa 2013.

Stereotyp pojęcia „mistyka” koncentruje się na pojęciu niezwykłości, uzależniając wystąpienie stanu mistycznego od podejmowanego (nadludzkiego wręcz) trudu, a samego źródła ekstazy poszukując w wyspecjalizowanych cudownych zjawiskach, przedmiotach, sytuacjach zamiast w samej wierze. Kierując się zatem tymi cechami mistyki, jakie konotuje jej stereotyp, chrześcijaństwo zdaje się być wręcz amistyczne. Brak medialnie pojmowanej atrakcyjności sprawia, że mistyka chrześcijańska często „przegrywa” z kabałą, Częstochowa z Tybetem, filmy o świętych z filmami o wampirach.

Wciąż aktualna jest historia uzdrowienia Naamana, który na swą prośbę o uzdrowienie z trądu otrzymał od proroka Elizeusza jedynie polecenie siedmiokrotnego zanurzenia się w Jordanie (2 Krl 5,1–14). Jak napisano, na to banalne polecenie Naaman zareagował zdenerwowaniem i rozczarowaniem: „Przecież myślałem sobie: Na pewno wyjdzie, stanie, następnie wezwie imienia Pana, Boga swego, poruszy ręką nad miejscem chorym i odejmie trąd” (2 Krl 5,11). Zanurzenie w wodach Jordanu symbolizuje sakrament chrztu, a za nim wszystkie inne sakramenty dostępne w najbiedniejszej parafii. Człowiek jednak, przejęty swoim trudnym i skomplikowanym położeniem, oczekuje również trudnego rozwiązania, a stereotypowe pojmowanie mistyki jeszcze bardziej wzmacnia takie myślenie. To oczekiwanie nadzwyczajnych słów i gestów w procesie duchowego rozwoju obrazuje także scena nawrócenia bł. Karola de Foucauld. Gdy po wielu latach niemoralnego życia i niewiary trafił wreszcie do świątyni, podszedł do pewnego księdza, od którego spodziewał się usłyszeć jakąś nadzwyczajną receptę nawrócenia. Usłyszał natomiast tylko jedno proste zdanie: „Proszę uklęknąć, wyspowiadać się Bogu, to pan uwierzy”, na co zareagował: „Ale ja nie przyszedłem tu po to”³⁴. Jak się jednak okazało, to właśnie od tego sakramentu zaczęło się jego nowe powołanie.

Doświadczenia spisane przez mistyków chrześcijańskich podpowiadają więc, że Bóg jest bliżej człowieka niż mogłoby się wydawać i nie trzeba jechać do Ziemi Świętej czy Fatimy, by doświadczyć Jego łaski – wystarczy najbiedniejsza parafia i najprościej odprawiana Msza św. Bóg w całym swym majestacie jest w stanie objawić się nie tylko w kaplicy, ale i w pokoju, i w kuchni, i na polnej drodze. Nie potrzeba też znać w tym celu języków świętych ksiąg: hebrajskiego, greki czy łaciny, ani też wyspecjalizowanych terminologii teologicznych – również zdatna do bosko-ludzkiej komunikacji jest prosta mowa niewykształconych ludzi,

³⁴ Brat Moris, *Brat Karol de Foucauld i duchowość Nazaretu*, tłum. D. Sochacki, Kraków 2011, s. 11.

gwara, slang, a nawet gaworzenie niemowlaka, a gdy brak możliwości artykulatoryjnych do wypowiedzenia czegokolwiek – wystarczy i sama myśl, samo spojrzenie, uśmiech czy łza.

Literatura

- Badeni J., *W świetle Ducha*, Poznań 2013.
- Brat Moris, *Brat Karol de Foucauld i duchowość Nazaretu*, tłum. D. Sochacki, Kraków 2011.
- Celakówna R., *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, Kraków 2007.
- Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002.
- Co Chrystus powiedział do świętej Brygidy? Objawienia*, tłum. K. Stopa, Kielce 2006.
- Dinzelbacher P. (red.), *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, Warszawa 2002.
- Eco U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. W. Soliński, Gdańsk–Warszawa 2002.
- Elementarz przyjaźni z Bogiem. Wybór najpiękniejszych tekstów św. Teresy od Jezusa*, oprac. J. Kucharczyk, Kraków 2013.
- Evans V., *A Glossary of Cognitive Linguistics*, Edinburgh 2007.
- Gałązka W., Urbański S. (red.), *Mistyka polska*, Warszawa 2010.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001.
- Gogola J.W., *Od objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005.
- Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.
- Halkiewicz-Sojak G., Paprocka-Podlasiak B. (red.), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej*, Toruń 2009.
- Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2007.
- Kłoczowski J.A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Kominek A., *Jak skutecznie przekazywać prawdę o miłosierdziu Bożym? Orędzie św. Faustyny Kowalskiej w praktyce katechetycznej*, w: J. Porayski-Pomsta (red.), *Komunikacja i tekst w perspektywie rozwojowej i dydaktycznej*, „Studia Pragmalin-gwistyczne” 4 (2005).
- Kowalska S.M.F. św., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2011.
- Krupa M., *Duch i litera. Liryczna ekspresja mistycznej drogi świętego Jana od Krzyża w polskich przekładach*, Gdańsk 2011.
- Krzan K., *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008.

- Leclercq J., *Literatura a życie mistyczne*, tłum. M. Borkowska, w: tenże, *Miłość nauki a pragnienie Boga* (Źródła monastyczne 14), Kraków 1997.
- Maritain J. i R., brat Moris, *Kontemplacja w świecie*, Poznań 2012.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki*, tłum. T. Dekert, Kraków 2009.
- Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, red. J. Baniak, „Filozofia religii” 2009, t. 5, Poznań.
- Nieznana jestem... Taką umrzeć pragnę. Wspomnienia s. Wandy Boniszewskiej (1907–2003)*, Warszawa 2009.
- Obłok niewiedzy*, tłum. W. Unolt, Poznań 2001.
- Przybylska A., *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002.
- Przybył E. (red.), *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, Kraków 2001.
- Rutkowska I., *Boskie objawienia ręką ludzką spisane. Tekst mistyczny w kontekście kultury*, w: H. Bartwicka (red.), *Język, tekst, kultura*, Bydgoszcz 2010.
- Rutkowska I., *Język mistyków językiem miłości*, w: M. Kaczor, D. Świdkiewicz (red.), *Wychowanie to dzieło miłości. Ogólnopolskie Nauczycielskie Warsztaty w Drodze Zielona Góra–Jasna Góra 31 lipca–13 sierpnia 2009*, Zielona Góra 2009.
- Rutkowska I., *Mystyk i słowo – formy wyrażania niewyraźnego*, w: M. Hawrysz (red.), *Zielonogórskie seminaria językoznawcze 2006–2007*, Zielona Góra 2009.
- Rutkowska I., *Termin ‘mistyka’ w słownikach języka polskiego i polskich słownikach teologicznych – analiza porównawcza*, w: P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, t. 5, Poznań 2009.
- Sakaguchi A., *Język – mistyka – prorocтво. Od doświadczenia do wysłowienia*, Poznań 2011.
- Sąsiadek J., *Nadzwyczajnie zwyczajna św. Faustyna Kowalska. Powieść dla młodzieży*, Częstochowa 2013.
- Semenenko P., *Mistyka*, Poznań 2009.
- Skawroń J., *Noc ducha i dezintegracja pozytywna*, Kraków 2007.
- Spotkanie ze świętym Janem od Krzyża*, oprac. E. Pacho, Kraków 2011.
- Tański M., *Niezawłaszczone królestwo. Mistyka mistrzów nadreńskich Jana Eckharta i Jana Taulera z perspektywy egzystencjalnej*, Kraków 2008.
- Teresa od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza św., *Pisma mniejsze*, Kraków 2004.
- Teresa od Jezusa Marianna Marchocka, *Autobiografia mistyczna i inne pisma*, Kraków 2010.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011.
- Tokarska A.M.N., *Doświadczenie mistyczne a norma psychiczna na przykładzie świętej siostry Faustyny Kowalskiej*, Lublin 2007.

Zawada M. (red.), *Antologia mistyczna*, Kraków 2004.

Zawada M. (red.), *Antologia mistyki polskiej*, t. 1–2, Kraków 2008.

Zmuda E., *Nominacje istot duchowych w pismach wybranych mistyków*, Kraków 2012.

PROBLEM AKTUALNOŚCI JĘZYKA MISTYCZNEGO

Streszczenie

W artykule rozważono różne aspekty funkcjonowania pojęcia mistyki i tekstów mistycznych we współczesnej kulturze. Jego celem jest wskazanie tych przestrzeni współczesnego życia, w których najbardziej dostrzegalna jest obecność języka mistycznego. Jak się jednak okazuje, pojęcie mistyki nie jest rozumiane jednoznacznie – jego popkulturowy obraz jest dość daleki od znaczenia teologicznego (chrześcijańskiego), a często wręcz z nim sprzeczny i przynależny raczej fałszywej mistyce. Wskazany w tytule problem dotyczy dzisiejszego odbioru mistycznych treści zapisanych przez autorów z dawnych lat. Z jednej bowiem strony chętnie sięga się po teksty mistyczne z uwagi na ich inność i niezwykłość, z drugiej zaś mało kto umie je rozumieć i przejmować do swojej osobistej praktyki duchowej. Ukazuje to zatem ogromną potrzebę dobrze przygotowanych katechetów, rekolekcjonistów czy duszpasterzy, którzy umieliby odpowiednio przekazać zawarte w tych dziełach treści. Prowadzone rozważanie wykazało także, że mistyka przeżywa w obecnych czasach swego rodzaju odrodzenie – staje się coraz popularniejsza zarówno w kręgach popkulturowych, jak i naukowych (teologicznych, filologicznych) czy kościelnych. Obserwacje te wskazują na duże zapotrzebowanie współczesnego człowieka na pogłębianie swojej duchowości.

Słowa kluczowe: język, mistyka, współczesna kultura

THE PROBLEM WITH THE TIMELINES OF THE MYSTICAL LANGUAGE

Summary

The article considers different ways of the presence of mystic and the mystical texts in the modern culture. As we proofed, the term 'mystic' has many meanings. Its pop cultural picture is often opposite to its theological, Christian meaning. 'The problem' indicated in the title concerns the level of understanding of mystical works – their language and their

contents. We can see, that these texts can attract with their curiosity and supernatural origins, but there aren't many people who want to read them as a spiritual doctrine. The presence of this works depends on good preparation and atmosphere, created specially during the retreats, for example. But we have to admired – we can see the renascence of the mystic nowadays. It is very popular not only in the pop cultural stream but also in the university knowledge (in theology, philology, psychology) and in the pastoral work of the Church. All this facts say that in our century there is a high level of spiritual demands.

Keywords: language, mystic, modern culture

Translated by Izabela Rutkowska

**EDWARD SIENKIEWICZ, *WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA*,
SZCZECIN 2013, SS. 498****Ks. Czesław Rychlicki***

Publikacja ks. E. Sienkiewicza pod tytułem *Wspólnota Kościoła* ukazuje Kościół jako rzeczywistość powołaną przez Chrystusa w roli środka wspomagającego zbawczy kontakt człowieka z Bogiem. Spośród wielu kategorii, za pomocą których określa się naturę Kościoła, kategoria wspólnoty albo komunii, jest od pewnego czasu najczęściej może stosowana.

„Kościół jest komunią” – powiedział Paweł VI, przemawiając do wiernych po zakończeniu soboru. Zaś Synod Nadzwyczajny Biskupów z 1985 roku, mający miejsce 20 lat po soborze, przypomniał: „Eklezjologia ‘komunii’ (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru (...). Co oznacza ogromnie bogate w treść słowo *communio* w odniesieniu do Kościoła? Podstawowy sens dotyczy zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. To zjednoczenie dokonuje się w Słowie Bożym i sakramentach. Chrztost jest bramą i fundamentem ‘komunii’ Kościoła. Eucharystia jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego. ‘Komunia’ z Ciałem Chrystusa w Eucharystii oznacza i sprawia, czyli buduje wewnętrzne zjednoczenie (‘komunię’) wszystkich wiernych w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół” (R. K. II, C, 1).

To bogate w swej treści słowo „*communio*” – „wspólnota”, stosowane w odniesieniu do Kościoła, stara się teologicznie wyjaśnić w swej monografii ks. E. Sienkiewicz. Jego publikacja obejmuje siedem rozdziałów. W rozdziale

* Ks. prof. zw. dr hab. Czesław Rychlicki, kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej i Eku-
menizmu Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu
im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, 87-100 Toruń, ul. Mickiewicza 121; e-mail: teologia@umk.pl.

pierwszym i drugim autor rozprawy wychodzi z refleksji antropologicznej, by uzasadnić pojęcie Kościoła jako *Communio personarum*.

Sens takiego startu dla przesłania o Kościele – *Communio*, stanowi fakt, że natura i posłannictwo Kościoła odpowiadają powołaniu człowieka, powołaniu osoby we wspólnocie. To podstawowe i wewnętrzne odniesienie Kościoła do osoby ludzkiej znalazło pełny wyraz także w Magisterium soborowym: „Bóg – Stwórca uczynił człowieka rozumnym i wolnym, lecz przede wszystkim człowiek powołany jest jako syn do samej wspólnoty z Bogiem i do udziału w Jego szczęściu” (KDK, 21).

Ów udział w życiu Bożym rodzi się i urzeczywistnia dzięki przyjęciu przez człowieka daru zbawienia zaoferowanego nam przez Chrystusa w Duchu Świętym. Boży wybór i obdarowanie oraz ludzka odpowiedź w wierze i miłości stanowią o nowej społeczności, jaką jest Kościół.

Skoro kategoria komunii odnośzona do Kościoła nie oznacza jakiegokolwiek grupy czy struktury społecznej, ale specyficzną wspólnotę, która jest istotowo darem, to oznacza, że będący w Kościele stanowią wspólnotę nie na mocy własnego wyboru i własnej konstytucji, ale na mocy uczestnictwa w darze pochodzącym od Boga, który odrodził nas w sakramencie Chrztu i uczynił przybranymi dziećmi w Jezusie Chrystusie za pośrednictwem Ducha Świętego.

Powołana przez Chrystusa wspólnota Kościoła powinna realizować wzajemne związki między poszczególnymi jej członkami w oparciu o przykazanie miłości bliźniego. Tworzone w ten sposób dobro wspólne powinno mieć na uwadze prawdę, bo tylko w ten sposób wspólnota ludzka może przyczyniać się do właściwego funkcjonowania takich instytucji, jak małżeństwo i rodzina, podkreśla autor monografii (por. s. 78–103).

Ponieważ zjednoczenie we wspólnocie Kościoła dokonuje się z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, to Chrystus jest źródłem egzystencji wspólnoty Kościoła. Tej prawdzie jest poświęcony trzeci rozdział monografii, w którym autor bardzo jasno akcentuje chrystyczną genezę wspólnoty Kościoła, aby w rozdziale czwartym podkreślić jej wymiar trynitarny: *Trynitarny wymiar eklezjalnej communio* (s. 239–263), który zasadniczo odnosi się także do rozdziału piątego: *Kościół komunij z Ojcem* (s. 265–289) i szóstego: *Duch Święty a Kościół* (s. 291–327).

Skoro eklezjologia jest w tej publikacji ściśle zespolone z antropologią, to w tym układzie doceniam w trzech rozdziałach monografii (IV–VI) bardzo wyraźnie wyakcentowany przez jej autora problem relacji, których źródłem jest w tym przypadku trynitarna rzeczywistość w Bogu, a ta rzeczywistość stanowi

podstawowe odniesienie do innych rzeczywistości w wymiarze ziemskim, także do Kościoła-wspólnoty. Na czym polega wartość tego problemu?

Codziennie doświadczenie mówi nam wprost, że kategoria „relacji” jest jedną z podstawowych kategorii antropologicznych. Jest ona również podstawową kategorią w całej tradycji filozoficznej i teologicznej. W naszym przypadku, związanym z ukazaniem Kościoła jako wspólnoty osobowej, nie chodzi o pojmowanie relacji w jej znaczeniu metafizycznym, ale o jej rzeczywisty wymiar antropologiczny.

Chcąc przedstawić komunijny wymiar Kościoła, autor monografii prezentuje komunie osób w Bogu na zasadzie relacji. Dla zobrazowania znaczenia relacji w jedności natury i różnicy Osób w Bogu autor opisuje relację jako odniesienie jednej rzeczy do drugiej. Ta relacja sprawia, że liczba trzech Osób w Bogu nie jest rozumiana w sensie liczbowym, ale transcendentnym, co oznacza, że jedność wyraża wewnętrzną nierozłączność Osób Boskich w jednej naturze.

Wzajemne relacje między Osobami Boskimi stanowią rzeczywistą podstawę dla odniesień między ludźmi i to na różnych płaszczyznach: naukowej – między teologią i filozofią, w naukach ścisłych, między Bogiem i człowiekiem, w wymiarze pedagogicznym, w ekonomii, w relacjach między państwami i narodami itd.

W odniesieniach Kościół–Bóg relacje mają wymiar zbawczy. Chodzi w nich o odniesienie osobowe, wymagające ze strony człowieka postawy miłości czynnej jako odpowiedzi na Boże wezwanie do realizowania drogi zbawczej. Trynitarnie relacje w Bogu są rzeczywistym modelem dla Kościoła-wspólnoty osób, przy zróżnicowaniu ich charakterów, kultur, życiowych uwarunkowań; przy założeniu jednego celu, jakim jest zbawienie (por. s. 242–263).

W prezentowaniu wzajemnych relacji Kościół–Bóg w Trójcy Osób autor publikacji odwołuje się do dokumentów ostatniego soboru i encykliki Jana Pawła II *Deus caritas est*, która podkreśla zbawczy cel tych wzajemnych odniesień; autor monografii syntetyzuje: „A zatem lud – wspólnota, której Trójca Święta jest nie tylko przyczyną wzorcą, ale też sprawcą i końcową, gdzie wspólnota powołana przez Trójjedynego Boga jest wzorowana na troistości Osób Boskich i w nich znajduje ostateczną finalizację. Synowie Boży w Jezusie Chrystusie stanowią jedną rodzinę (Hbr 3,6) i łącząc się ze sobą w jednej miłości, uczestniczą w jednej chwale Trójcy Świętej, przez co odpowiadają najgłębszemu powołaniu Kościoła” (s. 259).

Kościół jako mistyczne Ciało Chrystusa jest Jego prawdziwym znakiem, na ile jest wspólnotą-*communio*. Oznacza to przede wszystkim wspólnotę wie-

rzających, zgromadzenie osób przyjmujących Objawienie Boże i przekonanych, że w Kościele stały się one społecznym podmiotem wiary. Owa rzeczywistość społeczna, składająca się z wielu osób, uzewnętrznia wiarę swych członków w Objawienie Boże. W Kościele wierni stanowią wspólnotowy podmiot wiary w Boga. Wspólnota Kościoła musi być przeto skierowana ku dobru poszczególnych osób tworzących Kościół. Poszczególne jednostki poprzez przynależność do wspólnoty kościelnej nadaje własnej wierze wymiar historiozbowczy. W takim też kontekście jawi się wyraźniej wartość Chrztu jako sakramentu wiary.

Człowiek przez Chrzest zostaje włączony do wspólnoty Kościoła, aby w niej rozwijać swoją wiarę w pełni dojrzałą. W wierze kościelnej dojrzewa osobista wiara jednostki. Wymaga to jednocześnie od każdego członka Kościoła oparcia się wszystkim czynnikom, które deformują czystą wiarę w Kościele. Kościół pozostaje nieodłącznie związany z Chrystusem, który go ustanowił jako nowy Lud. Słowa, czyny i osoba Chrystusa są znakami interwencji Boga na ziemi; interwencji w sytuacji ciągłego napięcia między grzechem i świętością – właściwymi dla Kościoła jako społeczności ludzkiej. Kościół jako wspólnota powołana przez Boga składa się z osób świętych i grzeszników potrzebujących ciągłej odnowy i reformy. Świętość i grzeszność Kościoła wypływa z jego struktury. Uznając ten paradoks, może on realizować własny byt, może się stawać prawdziwym miejscem spotkania Boga z ludźmi i narzędziem zbawienia dla grzesznego świata, który Bóg umiłował (por. s. 291–327). Mimo grzechu osób stanowiących Kościół ten z uwagi na swoje podstawy trynitarnie jest miejscem jednoczącej i uświęcającej obecności Boga (por. s. 260).

Ostatni, siódmy, rozdział, zatytułowany: *Communio Kościoła ujęte horyzontalnie* (s. 329–451), odtwarza najpierw historię Kościoła-*Communio* z jego troską o jedność w czasach kształtowania się wspólnoty chrześcijańskiej (por. 332–352), następnie czasy naznaczone wewnętrznymi problemami prowadzącymi do rozerwania jedności na Wschodzie i Zachodzie (por. s. 369–375), aż do nowej epoki, w której ważny wpływ na rozwój rozumienia natury Kościoła wywarły obydwie sobory watykańskie. Zwłaszcza ostatni sobór podjął śmiałą refleksję nad miejscem i rolą Kościoła w nowym świecie pluralistycznym kulturowo. Zarówno w wypowiedziach magisterialnych Kościoła, jak i w teologii podkreśla się coraz mocniej, że komunია z Kościołem rozpoczęta na planie ontologicznym w Chrztwie musi się rozwijać na planie świadomej odpowiedzialności jej wszystkich członków i naszej żywej więzi z Kościołem.

W ten sposób staje się coraz bardziej rozwinięta świadomość, że Kościół -Wspólnota stanowi rzeczywistość, ale jeszcze niedoskonałą. Dlatego jej pełna realizacja wymaga stałego wysiłku, to znaczy, że dążenie do jedności Kościoła jest też obowiązkiem jego członków. Nie wystarcza być razem, ale trzeba stanowić jedność we wspólnocie, przy różnorodności zadań, kultur, uwarunkowań życiowych, a ten obowiązek obejmuje zarówno struktury hierarchiczne, jak również wiernych świeckich (por. 387–451).

Jak ocenić monografię ks. E. Sienkiewicza?

Według mojego rozeznania wśród opracowań na temat natury Kościoła w aspekcie Kościoła-*Communio*, monografia ks. E. Sienkiewicza jest jedną z niewielu tak obszernie traktujących ten aspekt. Na ogół jest on prezentowany w zespole innych teologiczno-biblijnych ujęć Kościoła, co z konieczności zakresowo oddaje opis zawężony. Tutaj autor zastosował metodę, w której najpierw teologicznie uzasadnił słuszność samej terminologii *Ecclesia-Communio*, zanim przeszedł do chrystycznej genezy Kościoła i jego wymiaru trynitarnego, który stanowi uzasadnienie dla osobowych relacji Kościoła z Bogiem i wzajemnych relacji między członkami Kościoła.

Teologiczna refleksja autora monografii nad dokumentami Kościoła w omawianej materii i nad obszerną literaturą jej poświęconą pozwala zauważyć, że jej autor ma dobrą orientację i opanowaną wiedzę w zakresie omawianej problematyki. Już sam zakres wykorzystanej bibliografii sugeruje, że temat opracowanej monografii wymagał dużej koncentracji i wysiłku autora, co powinni docenić interesujący się tą tematyką.

Podjęta problematyka wymagała solidnego przestudiowania bardzo poważnej ilości materiałów źródłowych, które stanowią zarówno encykliki papieskie, adhortacje, jak również wiele okazjonalnych przemówień papieskich. Do tego należy dołączyć bogatą literaturę przedmiotową, z jej różnymi odcieniami myślenia teologicznego. Ponieważ aspekt natury Kościoła jako „wspólnoty” siłą rzeczy ma w swej warstwie antropologicznej konieczne odniesienia do filozoficzno-teologicznej kategorii „relacji” trynitarnych, należałoby tu również uwzględnić bardzo ważną i współczesną w tej materii encyklikę Benedykta XVI *Caritas in veritate*, która zwłaszcza w n. 53 zaprasza do pogłębienia kategorii relacji w jej

wymiarze „symbolicznym”, nie tylko na płaszczyźnie nauk społecznych, ale także w zakresie metafizyki i teologii.

Opublikowana monografia wskazuje na duże zaangażowanie jej autora w podejmowanie osobistej oceny i próbę samodzielnego konstruowania przekazu teologicznego. W ten sposób autor stara się wykazać, że dokumentów Kościoła nie można postrzegać jako jedynie teoretycznych wskazań odnośnie do istoty i stylu jego życia, ale jako autentyczną troskę Kościoła o wypracowanie takich form współpracy wszystkich członków, która ma służyć owocnemu rozwojowi i utrwalaniu w prawdziwej jedności Kościoła Chrystusowego

Od strony metodologicznej prezentowana monografia spełnia wymogi zastosowanej metody badawczej. Jest to metoda analityczno-syntetyczna, szeroko stosowana także w teologii, a ta korzysta zarówno z nauk normatywnych, jak również praktycznych zastosowań poznanych norm, modeli i dyrektyw działania. Kompozycja rozprawy jest zwarta, a jej treść została przekazana w sposób przejrzysty.

**SHERRY TURKLE, *ALONE TOGETHER.*
*WHY WE EXPECT MORE FROM TECHNOLOGY AND LESS
FROM EACH OTHER, NEW YORK 2011, SS. 360***

Ks. Krzysztof Łuszczek*

S. Turkle jest profesorem w Massachusetts Institute of Technology. Uzyskała doktorat z socjologii i psychologii osobowości na Uniwersytecie Harvarda. Jest licencjonowanym psychologiem klinicznym. W 2001 roku założyła MIT Initiative on Technology and Self. Celem inicjatywy jest refleksja nad subiektywną stroną technologii i podniesienie poziomu dyskursu publicznego na temat społecznych i psychologicznych aspektów zmian wywołanych przez technologię. W ramach tej inicjatywy organizowane są sympozja, działają grupy robocze i są wydawane książki.

S. Turkle jest autorką wielu prac dotyczących społecznych aspektów rozwoju nowych technologii, między innymi: *The Second Self: Computers and the Human Spirit* (1984), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* (1995), *Evocative Objects: Things We Think With* (2007). Autorka porusza problemy subiektywnych relacji łączących współczesnych ludzi z technologią. Jest także specjalistką od technologii mobilnych, robotyki i serwisów społecznościowych.

Zagadnień dotyczących subiektywnych więzi łączących użytkownika i technologię dotyczy także książka *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Autorka uważa, że rozwój nowoczesnych

* Ks. dr Krzysztof Łuszczek, adiunkt w Katedrze Pedagogiki i Psychologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2 oraz 71-460 Szczecin, ul. Wł. Broniewskiego 18; e-mail: krisssl@o2.pl.

technologii doprowadził do wytworzenia nowej intymności. Jej początków doszukuje się we wczesnych latach 70. Wtedy dzieci otrzymały możliwość interakcji z komputerem dzięki takim grom, jak „Merlin”, „Simon” i „Sapek & Spell”. Ale dotyczyło to także dorosłych. Mniej więcej w tym czasie wszedł do użytku program komputerowy ELIZA symulujący działania psychoterapeuty.

Nowe technologie stają się najbliższymi sąsiadami ludzi, zwłaszcza młodych. Rzeczywistość stworzona przez komputery angażuje młodych ludzi, a często jest ich całym światem. Nie ma to tylko wymiaru zewnętrznego, wyrażającego się chociażby w ilości czasu poświęcanego komputerowi i internetowi. Dotyka to głęboko emocji osób korzystających z komputera i wpływa na kształt relacji społecznych. S. Turkle wspomina, że dzieci na przykład potrafią brać odpowiedzialność za wirtualną śmierć czy uczynić z komputera podstawowe narzędzie wyrażania swoich emocji.

Najbliższe otoczenie młodych ludzi stanowią już nie tylko komputery wykorzystywane na przykład do gier, ale także inteligentne roboty. Urządzenia typu AIBO (przypominające swym wyglądem psa) wyprodukowane przez Sony mogą towarzyszyć dzieciom w domu i w szkole, podczas zabawy czy snu. Nie stwarzają problemów, są miłe, cierpliwe, nie mają wymagań. S. Turkle nazywa to „zimnym komfortem”. Dzieci są oczarowane nowymi technologiami. Autorka, podając przykłady młodych użytkowników technologii, wspomina o ich zauroczeniu urządzeniami typu AIBO wyrażanym stwierdzeniami: „zakochałam się” albo „kocham go”. Technologia nie tylko zabiera im czas, który można by poświęcić na kontakty w realnym świecie, ale także prowadzi do przedkładania kontaktów z komputerami czy robotami nad kontakty z ludźmi.

W drugiej części książki S. Turkle skupia się na problemach uczestnictwa w globalnej sieci komputerowej. Fenomenem jest sytuacja, kiedy większość internautów stara się być w sieci online. Wynika to w dużej mierze z korzyści emocjonalnych, jakie uzyskują. Jeden z indagowanych przez autorkę młodych ludzi, który chętnie korzystał z platformy Second Life, mówi wprost: „Second Life daje mi możliwość nawiązywania lepszych relacji niż mam w realnym świecie”. Rzeczywistość realna miesza się wirtualną. Życie takich ludzi określa się często mianem „*life mix*”. Tego typu doświadczenia prowadzą do wytworzenia „nowej jaźni”, w której technologia stanowi istotny element składowy.

Technologia wiąże człowieka ze sobą. Ludzie czują wewnętrzny przymus do bycia online, muszą mieć cały czas włączony telefon, być w zasięgu kolejnego hotspotu. Ludzie młodzi są w stanie permanentnego oczekiwania na połączenie.

S. Turkle nazywa to „dorastaniem na uwięzi”. Młodzi wybierają izolację w swoim środowisku rodzinnym i żyją przed ekranem komputera z telefonem w ręku. Jeżeli chcą powiedzieć coś, co jest dla nich ważne i co ich w życiu porusza, wyrażają to na Facebooku. Internet stał się miejscem zwierzeń i sposobem na radzenie sobie z niepokojem. Zresztą zazwyczaj nieskutecznym. Dla wielu jest to próba schwywania życia, z którym nie potrafią poradzić sobie w realu. Próba, która jest iluzją.

S. Turkle próbuje rozstrzygnąć w swojej książce dylemat, który został postawiony w podtytule: „Dlaczego coraz więcej oczekujemy od technologii, a coraz mniej od siebie nawzajem?”. Konkluzje nie są optymistyczne. Rosnące znaczenie technologii w życiu ludzi, zwłaszcza młodych, wypiera wiele charakterystycznych dla ludzkich interakcji aktywności. Młodym ludziom zaczyna brakować kompetencji komunikacyjnych, nie potrafią rozwiązywać konfliktów, boją się kontaktów z drugim człowiekiem. Można mieć wątpliwości co do przyszłości cywilizacji, kiedy ludzie częściej będą wybierać kontakt z robotem niż drugim człowiekiem. Amerykańska badaczka nie jest jednak skrajną pesymistką. Zachęca do zachowywania i kultywowania tradycyjnych form komunikacji. Może czasami warto zamiast wysłać e-maila napisać tradycyjny list i wysłać go tradycyjną pocztą.

