

Franciszek Blachnicki

Katechetyka fundamentalna

Collectanea Theologica 39/3, 65-81

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. FRANCISZEK BLACHNICKI, LUBLIN

KATECHETYKA FUNDAMENTALNA

Przeprowadzana dziś, w obliczu kryzysu tradycyjnych form duszpasterstwa, refleksja i dyskusja na temat katechezy jako jednego z najważniejszych przejawów działalności Kościoła, dotyczy głównie problemów zasadniczych i podstawowych, związanych z określeniem natury i celu katechezy, jej miejsca w całokształcie życia Kościoła, jej istotnych przymiotów oraz koncepcji jej podmiotu.

Zagadnienia powyższe w katechetyce tradycyjnej były bądź zupełnie pomijane bądź omawiane bardzo krótko we wstępach do podręczników katechetyki. Katechetyka nie zastanawiała się nad swoimi pryncypiami, zakładając je milcząco, zgodnie z ogólnymi pojęciami teologicznopastoralnymi swojego czasu. Poszukiwanie źródeł kryzysu i nieskuteczności tradycyjnej metody katechetycznej zmusiło ją jednak do wysiłków zmierzających do uświadomienia sobie swoich teologicznych podstaw i zasad.

Szeroki zakres problematyki, jaka ujawniła się w toku tych poszukiwań, zmusza do rewizji tradycyjnej struktury przedmiotu naukowej katechetyki. Obok dawniej jedynie uprawianej katechetyki formalnej (wzgl. metodyki i dydaktyki katechetycznej) oraz rozwijającej się w okresie odnowy materialno-kerygmatacyjnej katechetyki materialnej (wzgl. kerygmatyki) trzeba dziś wyodrębnić dział zajmujący się problemami podstawowymi, który możnaby nazwać katechetyką pryncypialną lub fundamentalną. Homiletyka zna już od dawna podział na homiletykę pryncypialną, materialną i formalną¹. W katechetyce zastosowali go też już dawno protestanci².

¹ Por. G. Fesenmayer, *Homiletik*, w: LThK² V, 460.

² Por. C.A.G. von Zeszschwitz, *System der christlichen Katechetik*, 2 tomy, Leipzig 1863—69. Autor zajmuje się żywo problemami katechetyki fundamentalnej. Za pierwsze monograficzne opracowanie zagadnień katechetyki fundamentalnej można uznać dzieło szwedzkiego protestanta: G. Billing, *Katechetikens Begrepp. Ett försök i praktisk teologi*, Lund¹ 1867 (1873). L. Fendt w dziele *Grundriss der praktischen Theologie*, 3 tomy,

Obecnie należałoby postulować przyjęcie tego podziału również w katechetyce katolickiej.

W Polsce już w roku 1965, na studium katechetyczno-pedagogicznym dla profesorów katechetyki i pedagogiki w seminariach duchownych odbytym w Warszawie (15 i 16 IX) został przedłożony przez autora tego artykułu projekt nowego programu wykładów katechetyki w seminariach, przewidujący podział na katechetykę fundamentalną, materialną, formalną i szczegółową³. W literaturze niemieckiej za pierwszą próbę systematycznego opracowania zagadnień należących do katechetyki pryncypialnej wzgl. fundamentalnej należy uznać obszerne studium Adolfa Exelera pt. *Wesen und Aufgabe der Katechese*⁴. Charakter katechetyki fundamentalnej posiada pierwszy tom dzieła Marcela van Caster'a SJ, *Dieu nous parle*, zatytułowany: *Structures de la Catéchèse* (Bruges 1964). W myśl słów przedmowy książka zawiera refleksje dotyczące fundamentów wszelkiej katechezy. Tytuł *Fundamentalkatechetik* pojawia się po raz pierwszy w dziele H. Halbfasa wydanym w r. 1968 (Düsseldorf).

Powyższe pozycje zostaną poniżej w pierwszej części artykułu krótko scharakteryzowane. Część druga będzie zawierała uwagi dotyczące metody naukowej, którą należałoby wprowadzić do tego działu katechetyki. Część trzecia będzie próbą ukazania przedmiotu materialnego katechetyki fundamentalnej.

1. Katechetyka fundamentalna w ujęciu A. Exelera, M. van Castera i H. Halbfasa

Studium A. Exelera nie ma charakteru podręcznikowego, podejmującego próbę systematycznego uporządkowania i przedstawienia zagadnień, którymi winna się zająć katechetyka fundamentalna. Jak wskazuje podtytuł dzieła, jest to studium pastoralno-historyczne. Autor wyznacza sobie jako zadanie prześledzić, jak poszczególni autorzy podręczników katechetyki, w krajach języka niemieckiego, w okresie od roku 1774⁵ aż do roku 1962, pojmowali

Tübingen 1939 (1949) proponuje podział na katechetykę pryncypialną, formalną i materialną (t. 2, s. 105).

³ Podział ten jest również przyjęty od kilku lat w programie studiów na Sekcji Katechetycznej Instytutu Teologii Pastoralnej KUL.

⁴ Podtytuł: *Eine pastoral-geschichtliche Untersuchung* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge XXI), Freiburg 1966, s. 298.

⁵ Jest to data opracowania przez S. Rautenstraucha programu studiów teologii pastoralnej jako nowej i odrębnej dyscypliny uniwersyteckiej. Jest to więc zarazem data powstania naukowej katechetyki jako działu nowowprowadzonej teologii pastoralnej.

istotę i zadanie katechezy. Celem studium jest więc uchwycenie, zarejestrowanie i uporządkowanie problematyki związanej z podstawami wszelkiej katechezy. Materiał, referowany w porządku chronologicznym, usystematyzowany jest w pięciu rozdziałach. Pierwszy rozdział przedstawia, jak w różnych okresach i u różnych autorów kształtowały się poglądy na to, kto ma być właściwym odbiorcą wzgl. adresatem katechezy. Drugi rozdział przedstawia ewolucję poglądów odnośnie celu katechezy, rozdział trzeci odnośnie istotnych zadań katechezy. Rozdział czwarty zajmuje się problemem podmiotu katechezy, wreszcie rozdział ostatni, w oparciu o analizę pojęcia „katecheza” i jego rozumienia przez różnych autorów, usiłuje określić istotę katechezy i jej miejsce w życiu Kościoła.

Autor zajmuje się więc pięciu pytaniami pryncypialnej katechetyki, dotyczącymi odbiorców (podmiotu receptywnego), celu, zadania, podmiotu aktywnego oraz istoty katechezy. Jak sam zaznacza, nie można oczekiwać od jego pracy rezultatów i wniosków o charakterze normatywnym dla katechezy, praca ma bowiem charakter opisowy, rejestrujący. Już samo jednak ukazanie bogatej problematyki, dotychczas nie dostrzeganej i nie uwzględnianej w katechetyce, ma ogromne znaczenie. Poza tym śledzenie ewolucji różnych koncepcji, ich wzajemnych relacji do siebie, jest bardzo pouczające i już właściwie zawiera w sobie pewne wskazania normatywne dla określenia istoty katechezy. I tak np. w wyniku analiz rozdziału pierwszego okazuje się, że ogólnie dziś przyjęta teza, iż podmiotem receptywnym katechezy są dzieci i młodzież, jako jeszcze „niedojrzała” w wierze, pojawia się dopiero z końcem 18 wieku, podczas gdy przedtem tym podmiotem był cały lud chrześcijański, w pierwszym rzędzie dorośli, potem młodzież i dzieci. „Rozdział drugi, wskazując na zasadnicze trudności związane z pojęciem „dojrzałości chrześcijańskiej”, której osiągnięcie często wysuwano jako cel katechezy, postuluje tym samym inne i właściwe ujęcie tego celu. Rozdział czwarty prowadzi do sformułowania tezy, że podmiotem katechezy, jeżeli ma ona być owocna, musi być cała społeczność wierzących, a nie tylko „urzędowi” katecheci Kościoła.

Studium Exelera jest więc bardzo cenne dla powstającej katechetyki fundamentalnej, która będzie musiała w wielu punktach bazować na jego wynikach. Przede wszystkim zaś wykazała ona wartość i konieczność zastosowania metody historycznej w katechetyce.

Książka M. van Castera, *Dieu nous parle*, ma charakter podręcznikowy i szkicowy, powstała bowiem, jak stwierdza autor w przedmowie, z ustnych wykładów prowadzonych metodą dialogu i mających pobudzić do osobistego studium. Niemniej zawiera ona w pierwszym tomie (*Structures de la catéchèse*) cały zarys koncepcji katechetyki fundamentalnej, określającej w sposób teologiczny naturę i cel katechezy, jej podmiot aktywny i receptywny oraz jej

metody⁶. Autor obrał metodę dedukcyjną, wyprowadzając istotne przymioty i elementy katechezy z określenia jej istoty, którą na wstępie zakłada i przyjmuje. Katecheza jest przepowiadaniem słowa Bożego wzgl. służbą wobec słowa Bożego. Dlatego katechetyka musi najpierw odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób Bóg mówi do człowieka, gdzie znajdujemy autentyczne formy Jego słowa i w jaki sposób w katechezie ma się znaleźć to słowo. Z kolei katechetyka musi zająć się człowiekiem, do którego skierowane jest to słowo, dyspozycjami do słuchania słowa Bożego, jakie należy w nim wytworzyć. W końcu musi ona zanalizować sam proces przekazywania tego słowa, według wymagań wierności słowu, zarówno w aspekcie podmiotu, jak i metod katechezy. Ta wierność wobec słowa wyraża się głównie w tym, że jest ono wezwaniem człowieka do dialogu i katecheza musi pośredniczyć w zrealizowaniu prawdziwego spotkania człowieka z Bogiem w Jego słowie. Jak widać z powyższego, autor uwydatnia silnie charakter personalistyczny katechezy i jej strukturę dialogiczną.

W przedmowie autor szkicuje krótko etapy rozwoju odnowy katechetycznej, wykazując, że w obecnym jej etapie chodzi głównie o uwzględnienie we wszystkim charakteru interpersonalnego (dialogicznego) poznania wiary, do którego katecheza ma prowadzić. Rozdział pierwszy mówi o celu katechezy, służbie słowa Bożego, ujmując go w trzech pojęciach: nauka, formacja i inicjacja. Chociaż katecheza stoi zasadniczo w służbie aspektu poznawczego wiary, to jednak musi ona widzieć to poznanie w organicznej łączności z przyjęciem pewnego systemu wartości (formacja życia chrześcijańskiego) oraz ze zjednoczeniem z Bogiem, udzielającym się w swoim słowie (inicjacja czyli komunია).

Część pierwsza zajmuje się w pięciu rozdziałach słowem Bożym. Rozdział pierwszy (II w całości dzieła) stawia pytanie, w jaki sposób Bóg mówi, uwydatniając w odpowiedzi, że Bóg mówi działając, proklamując i interpretując własne działanie. Katecheza musi więc mieć charakter kerygmacyjny, proklamując wydarzenia i dając pierwszeństwo przepowiadaniu przed wyjaśnieniem. Rozdział III zajmuje się zawartością, wzgl. treścią słowa Bożego, streszczając ją w pojęciu: misterium zbawienia. Rozdział IV mówi o formach słowa Bożego w Piśmie św. i w Tradycji, wykazując, że w obu źródłach (wzgl. etapach przekazywania objawienia) występuje ono jako historia (wydarzenie, świadectwo życia Kościoła), jako liturgia (celebrowanie kultu) i jako sformułowana doktryna. Konsekwentnie również w katechezie musi być zawarte słowo Boże jako Biblia (rozdział V) i jako Tradycja (rozdział VI) czyli jako liturgia, świadectwo życia

⁶ Tom drugi: *Thèmes fondamentaux de la Catéchèse*, zawiera zarys katechetyki materialnej.

Kościół i jako „oświadczenia” (énoncés) czyli sformułowania prawd wiary zawartych w dziełach Bożych.

Część druga katechetyki M. van Castera zajmuje się człowiekiem, do którego Bóg przemawia. Rozdział VII analizuje pojęcie wiary, do której ma prowadzić katecheza. Rozdział VIII daje zwięzły zarys ogólnej antropologii religijnej, a rozdział X psychologii religijnej, na znajomości której musi bazować katecheza. Dalsze rozdziały mówią o różnych zmiennych uwarunkowaniach antropologicznych, które musi uwzględniać katecheza (różne typy charakterologiczne — r. IX; okresy rozwoju i wieku — r. XI; uwarunkowania socjologiczne — r. XII). Rozdział ostatni tej części (XII) mówi o ogólnej sytuacji misyjnej Kościoła we współczesnym, zdechrystianizowanym świecie i o konsekwencjach katechetycznych tej sytuacji.

Część trzecia omawianej książki mówi o przekazywaniu (komunikacji) słowa Bożego człowiekowi. Po ukazaniu pierwszego prawa katechezy, jakim jest wierność w odniesieniu do słowa Bożego (mówić to, co Bóg powiedział i tak, jak On powiedział) oraz drugiego prawa, jakim jest wierność w odniesieniu do słowa Bożego, o ile jest skierowane do człowieka (pomóc człowiekowi do wiary w określonej i konkretnej sytuacji) należy ukazać trzecie prawo, w którym dokonuje się synteza dwóch poprzednich: prawo wierności w odniesieniu do „dialogu”, który się zawiązuje pomiędzy Bogiem mówiącym i człowiekiem odpowiadającym. Chodzi więc o sposób nawiązania kontaktu, o metodę, która pozwoli katechezie realnie wypełnić swoje potrójne zadanie: obiektywnego pouczenia, subiektywnej formacji oraz intersubiektywnej inicjacji.

W dwóch rozdziałach następnych (XIV i XV) autor daje bardzo ciekawą i oryginalną zarys metodyki katechetycznej, inspirowanej przez teologiczne zasady wypracowane w poprzednich częściach. Rozdział XVI mówi o proklamacji i interpretacji jako dwóch głównych elementach katechezy. Ostatnie rozdziały mówią o podmiocie katechezy w aspekcie jednostkowym (XVII) i społecznym (XVIII — rodzina, parafia, szkoła, stowarzyszenia) oraz o formacji „odpowiedzialnych” działalności katechetycznej,

W sumie książka *Dieu nous parle*, aczkolwiek miejscami bardzo szkiecowo potraktowana, daje całościowy zarys na teologicznych pryncypjach opartej koncepcji katechezy, spełniając tym samym zadanie przypadające katechetyce fundamentalnej w ramach naukowej katechetyki.

Książka H. Halbfasa, zatytułowana *Fundamentalkatechetik* (podtytuł: *Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*), podobna jest do omawianej powyżej w tym, że pragnie przedstawić całościową koncepcję katechezy wydedukowaną z pewnych ogólnych pryncypiów. Pryncypia te jednak są zupełnie innej natury niż te, które położył u podstaw swojej koncepcji M. van Caster. Ten ostatni sięga do faktu Objawienia, do natury słowa Bożego, wzywającego

człowieka do dialogu, do istoty nadprzyrodzonej rzeczywistości wiary. Jednym słowem jego punkt wyjścia jest teologiczny, nadprzyrodzony i teocentryczny. Halbfas natomiast wychodzi z założeń antropocentrycznych i naturalistycznych. Katecheza jest dla niego nauką religii, która w istocie swej nie różni się od innych przedmiotów nauczania szkolnego. Katechetyka w konsekwencji jest dydaktyką szczegółową nauki religii, która musi szukać swoich pryncypiów w ogólnej dydaktyce oraz w ogólnej hermeneutyce stanowiącej wspólny fundament wszystkich dyscyplin dydaktycznych. U podstaw metody katechetycznej należy więc położyć analizy najbardziej podstawowe dotyczące natury słowa, mówienia i procesu nauczania w ogóle. W tym sensie pojmuje więc autor swoją katechetykę „fundamentalną”. Ale także w tym sensie, że chce on ustalić zasady nauczania religii, które mogłyby znaleźć zastosowanie we wszystkich religiach świata, a nie tylko w religii chrześcijańskiej. Chodzi mu o jakąś fundamentalną pedagogikę religijną, która mogłaby służyć wszystkim wyznaniom.

Już z powyższego widać, że próba podjęta przez Halbfasa stanowi nawrót do antropocentrycznej i naturalistycznej koncepcji katechezy epoki oświecenia. Nie widać też u niego prób nawiązania do dorobku kerygmaticznej odnowy katechezy ostatnich dziesiątek lat. Przeciwnie, zajmuje on wobec tego dorobku postawę negatywną, odrzucając wprost postulat „odszkolnienia” katechezy i nadania jej charakteru przepowiadania słowa Bożego⁷.

Powyzsza postawa autora staje się zrozumiała w świetle przyjmowanych przez niego założeń światopoglądowych, przedstawionych we wstępie i w pierwszym rozdziale. Założenia te możnaby w wielkim skrócie i — co za tym idzie — uproszczeniu przedstawić następująco: żyjemy w świecie, który konsekwentnie i nieuchronnie rozwija się ku całkowitej sekularyzacji. Człowiek współczesny jest całkowicie areligijny (w tradycyjnym znaczeniu słowa religia) a Bóg stał się „hipotezą roboczą” już całkowicie niepotrzebna dla tłumaczenia świata i ludzkiego życia. Chrześcijaństwo stało się w obliczu nieodwracalnego kryzysu wszystkich swoich tradycyjnych form wyrazu, które stały się obce i niezrozumiałe dla współczesnego pokolenia. W tej sytuacji autor widzi tylko jedną drogę ratunku: trzeba zasadniczo akceptować tę ewolucję ku świeckości i trzeba szukać nowej formy chrześcijaństwa „świeckiego”, zrozumiałego i możliwego do przyjęcia dla współczesnego człowieka.

Jak należy rozumieć tę „świeckość” chrześcijaństwa? Należy z chrześcijaństwa wyeliminować wszelkie fakty i wydarzenia „nadprzyrodzone” tj. nie mieszczące się w ramach rzeczywistości doświadczalnego świata dostępnego naukowemu poznaniu. Wiara nie może przedkładać żadnych faktów, jej zadaniem jest tylko głębsze

⁷ Por. dz. omawiane, 102—103.

wyjaśnienie sensu istniejącej rzeczywistości. Konsekwentnie należy usunąć z chrześcijańskiego przepowiadania takie fakty jak dziewicze poczęcie i narodzenie Chrystusa, wszystkie cuda Chrystusa, fakt Jego zmartwychwstania itp. W świetle dzisiejszej egzegezy biblijnej są to mity i legendy, które mają wprawdzie swoją religijną wartość, ale u ich podstaw nie można dopatrzeć się żadnych rzeczywistości, w które trzeba wierzyć. W świetle wyników racjonalnej egzegezy, która jest jedynie kompetentna dla ustalenia faktów, należy poddać rewizji tradycyjne dogmaty. W dalszym dążeniu do „zeświecczenia” chrześcijaństwa należy dążyć do przewyciężenia wszelkiego dualizmu, wyrażającego się w chrześcijaństwie w przeciwstawieniu sfery sakralnej — świeckiej, rzeczywistości zaświatowej — doczesności, a służby Bożej — służbie światu. Wszystkie te dualizmy doprowadziły bowiem do postawy ucieczki od świata oraz do wyobcowania chrześcijaństwa z współczesnego życia. Chrześcijaństwo powinno widzieć swój cel w prowadzeniu ludzi do pełnego zaangażowania się w jedną, niepodzielną rzeczywistość świata⁸.

Trudno tutaj wdawać się w polemikę z powyższymi tezami autora i wielu jeszcze innymi utrzymanymi w podobnym duchu, bo w tym celu należałoby napisać obszerną rozprawę. Wystarczy stwierdzić, że są one inspirowane przez pesymistyczną ocenę sytuacji chrześcijaństwa i jego możliwości w świecie współczesnym⁹. Ten pesymizm w połączeniu z postawą kapitulancą wobec świata, prowadzi do subiektywnej i jednostronnej koncepcji chrześcijaństwa, nie dającej się pogodzić ani z Biblią, ani z Tradycją. W koncepcji tej zostały zagubione istotne elementy chrześcijańskiej wizji świata, takie jak dualizm pomiędzy Bogiem a światem wynikający z faktu grzechu i buntu wolnej woli ludzkiej przeciw Stwórcy, realizm inkarnacji odkupienia przez Krzyż i zmartwychwstanie, oraz rzeczywistość „nowego stworzenia” wyrażającego się w obecności Chrystusa Uwielbionego w Kościele oraz Ducha Świętego w odkupionych. Po odrzuceniu tego wszystkiego, w czym wyraża się zbawcza moc chrześcijaństwa, nie pozostaje oczywiście nic innego, jak rozpaczliwa próba pogodzenia chrześcijaństwa ze światem przez zeświecczenie tego pierwszego. Cały szereg twierdzeń Halbfasa pozostaje w jawnej sprzeczności z oficjalną nauką Kościoła, do której autor zresztą odnosi się w wielu miejscach z jawną niechęcią i złośliwą krytyką¹⁰.

Dzieło Halbfasa zawiera oczywiście także wiele cennego i pozytywnego materiału dla odnowy katechezy. Należy tu zwłaszcza

⁸ Por. *tamże*, 39—66; 247—259.

⁹ Autor, jak sam stwierdza, znajduje się pod silnym wpływem D. Bonhoeffera i przez niego inspirowanych myślicieli i teologów.

¹⁰ Por. np. *tamże* 48, 49, odn. 1; 51; 54; 61 odn. 1; 200—203; 247—249; 249 odn. 1; 251 odn. 1; 256.

jego szczegółowe, krytyczne analizy podręczników nauki religii, wysuwające szereg postulatów odnośnie przystosowania języka katechetycznego do wymogów współczesności. Słuszny jest też z pewnością postulat, stanowiący główną troskę autora, aby przezwyciężyć rozdzźwięk pomiędzy tradycyjną formą nauczania religii, a życiem współczesnym. Wielką wartość mają również jego analizy dotyczące funkcji słowa i języka w powiązaniu z doświadczeniem życiowym i wyprowadzane z nich wnioski katechetyczne. Uznając to wszystko należy jednak odrzucić całą koncepcję nowego uzasadnienia katechezy, ze względu na fałszywość przyjętych pryncypiów i założeń. Próba „katechetyki fundamentalnej” H. Halbfasa jest w ogólnej ocenie nie do przyjęcia w świetle całości dotychczasowego dorobku odnowy katechetycznej¹¹.

2. Problem metody w katechetyce fundamentalnej

W referowanych powyżej próbach opracowania katechetyki fundamentalnej zarysowują się wyraźnie dwie drogi metodologiczne. Exeler zastosował metodę pastoralno-historyczną, indukcyjną, pozostali dwaj autorzy — metodę dedukcyjną, próbując wyprowadzić koncepcję katechezy z pewnych ogólnych pryncypiów i założeń.

Exeler pozostaje pod wyraźnym wpływem prof. F. X. Arnolda, który przyjął jego pracę do wydawanej przez siebie serii *Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge*. Wszystkie prawie studia publikowane w tej serii są przykładem zastosowania wprowadzonej do teologii pastoralnej przez Arnolda metody pastoralno-historycznej.

Na czym polega ta metoda?

Do jej istotnych cech należy przede wszystkim swoisty sposób określenia właściwego przedmiotu zainteresowań i badań teologii pastoralnej. Tym przedmiotem są, ogólnie biorąc, działania Kościoła zmierzające do jego urzeczywistnienia się, albo inaczej mówiąc — pośrednictwo zbawcze Kościoła. Nie chodzi jednak o teologię pastoralną o to pośrednictwo zbawcze wzięte *in abstracto*, w swoich ponadczasowych i niezmiennych teologicznych zasadach (tym zajmuje się eklezjologia), ale o pośrednictwo konkretne, realizowane *hic et nunc*, w określonych historycznych warunkach. Ostatecznie chodzi w teologii pastoralnej o ocenę form działalności zbawczej (duszpasterskiej)

¹¹ H. Halbfas, należący do diecezji Paderborn w NRF, został przez swego ordynariusza kard. Jägera z polecenia Konferencji Episkopatu Niemiec wezwany do zrewidowania swoich tez niezgodnych z nauką Kościoła, a po odmownym ustosunkowaniu się do tego wezwania, pozbawiony prawa nauczania na uniwersytetach katolickich.

Kościół w dzisiejszej, konkretnej rzeczywistości, w celu ustalenia postulatów wzgl. imperatywów dla tej działalności na dziś i na jutro.

Taka ocena, zdaniem Arnolda, nie jest jednak możliwa bez przebadania genezy historycznej form i treści dzisiejszej działalności duszpasterskiej Kościoła. Wyznaje on zasadę, że bez znajomości historycznego przebiegu chrześcijaństwa nie można pojąć należyście, w swej wewnętrznej treści i sensowności, aktualnego stanu Kościoła, a bez tego pojęcia nie można nim pokierować zgodnie z istotnym celem Kościoła i wymaganiami chwili. Zasadę tę przejmuje Arnold od J. S. Drey'a, twórcy teologicznej szkoły tybingskiej¹². Dlatego wprowadza do teologii pastoralnej metodę historyczną, czyli indukcyjną. Większość jego prac ma charakter studiów genetyczno-historycznych, mających naświetlić działanie duszpasterskie Kościoła w przeszłości dla zrozumienia jego dzisiejszej sytuacji. Ocena konkretnego zjawiska historycznego zakłada jednak istnienie odpowiednich teologicznych kryteriów tej oceny. Z metodą historyczną czyli indukcyjną w teologii pastoralnej musi iść w parze metoda dedukcyjna, która polega na ocenie konkretnego historycznego w świetle teologicznych zasad wyprowadzonych z Objawienia oraz istoty Kościoła. Tego rodzaju pryncypia mogą dopiero stanowić kryteria, w świetle których należy przeszedź historię poszczególnych form działalności zbawczej Kościoła, aby móc należyście ocenić wartość form aktualnie stosowanych i podać wskazania na przyszłość. Metoda wprowadzona do teologii pastoralnej przez Arnolda jest więc metodą indukcyjno-dedukcyjną albo też historyczno-teologiczną.

Jeżeli katecheza jest jedną z form działalności zbawczej Kościoła, to podpada ona także pod kompetencję teologii pastoralnej i konsekwentnie powyższa metoda historyczno-teologiczna musi także znaleźć zastosowanie w katechetyce. Przykładem jej właściwego i owocnego zastosowania jest właśnie omawiane powyżej studium Exela¹³, zaniedbanie zaś tej metody prowadzi do takich subiektyw-

¹² „Ohne die Kenntniss des geschichtlichen Vertlaufs des Christentums kann der gegenwärtige Zustand der Kirche nicht von innen heraus begriffen, ohne ein solches Begreifen aber sie selbst weder im Grossen noch im Kleinen zeitgemäss zu ihrem Zwecke geleitet werden”. Te słowa J. S. Drey'a umieścił Arnold jako motto swojej książki *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949.

¹³ We wspomnianej powyżej serii publikacji wydawanej przez X. F. Arnolda można znaleźć więcej tego typu studiów pastoralno-historycznych np.: Th. Filthaut, *Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung. Eine historische und systematische Untersuchung*, 1958; B. Truffer, *Das material-kerygmatische Anliegen in der Katechetik der Gegenwart. Zur Geschichte der inneren Stoffgestaltung der Lehrstück-Katechismus*, 1962; J. Rabas, *Katechetisches Erbe der Aufklärungszeit kritisch dargestellt an dem „Lehrbuch der Christ-katholischen Religion” von Johann Friedrich Betz erschienen im Bamberg 1799, 1963.*

nych i dowolnych ujęć koncepcji katechezy, jak to widzieliśmy na przykładzie studium H. Halbfaśa.

Metoda historyczna, jak zostało wspomniane, ma prowadzić do zrozumienia aktualnych form działalności zbawczej Kościoła. Do tego zrozumienia prowadzi jednak także metoda socjologiczna, która musi uzupełnić metodę historyczną. Rozwijająca się w ostatnich czasach socjologia a zwłaszcza socjologia religii dostarcza naukowych metod analizy i opisu zjawisk wzgl. procesów życia społecznego, do których należy także życie i działanie Kościoła. Dzięki socjologii religii można dziś kusić się o dokonanie naukowej oceny sytuacji Kościoła w świecie współczesnym. Jeżeli zaś teologia pastoralna, a w jej ramach katechetyka, ma wypracować dyrektywy dla urzeczywistniania się Kościoła we współczesnym świecie, a więc w teraźniejszości i na najbliższą przyszłość, musi ona opierać się na analizie socjologicznej tej teraźniejszości względnie sytuacji Kościoła. Dokonanie tej analizy w odniesieniu do ogólnej sytuacji Kościoła należy więc do istotnych zadań teologii pastoralnej, katechetyka zaś musi dokonać tej analizy odnośnie jednej funkcji Kościoła, jaką jest katechetyczne przepowiadanie słowa Bożego.

Analiza powyższa nie może jednak być analizą czysto socjologiczną. Podobnie bowiem, jak właściwa ocena rozwoju historycznego działania Kościoła zakłada istnienie teologicznych kryteriów tej oceny, również opis socjologiczny sytuacji Kościoła musi być naświetlony i oceniony w sposób teologiczny. Chodzi więc nie tyle o socjologiczną co socjologiczno-teologiczną analizę aktualnej sytuacji Kościoła.

Na czym ma polegać ta teologiczno-socjologiczna analiza sytuacji Kościoła? Na to pytanie stara się odpowiedzieć wstęp metodologiczny w ramach dzisiejszej ogólnej teologii pastoralnej¹⁴. Tutaj można się ograniczyć do krótkiego stwierdzenia, że nie wystarczy zbadać i opisać stanu faktycznego religijności jednostek, grup kościelnych czy nawet całego Kościoła, ale chodzi o ocenę tego stanu faktycznego w świetle pryncypiów wydedukowanych z istoty Kościoła i jego celów, mówiących jak zgodnie z tą istotą powinno wyglądać urzeczywistnianie się Kościoła z aktualnej jego sytuacji, w konkretnym *hic et nunc* danego momentu historii. Jeżeli mówimy o istocie Kościoła, to mamy tu na myśli jego totalną istotę obejmującą także jego aspekt dynamiczny, historyczno-społeczny. Z takiego ujęcia istoty Kościoła wynika, że jego zmienna sytuacja historyczna nie jest czymś przypadkowym, ale zesłanym i przewidzianym przez Opatrzność. Należy ją więc ocenić w świetle zamierzonych przez

¹⁴ Por. H. Schuster, *Die Methode der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, I, Freiburg 1964, 100—107; Ks. W. Piwowarski, *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, Ateneum Kapł. 346 (1966) 305—307.

Boga planów wobec Kościoła, przejawiających się w tej właśnie konkretnej historyczno-społecznej sytuacji, bo w niej ma się dokonać urzeczywistnianie się dzieła zbawczego Chrystusa. Ta sytuacja stanowi *kairos* Kościoła, godzinę zbawienia stojącą pod Bożym wezwaniem. Odczytanie sensu tego wezwania czyli teologicznych znaków czasu stanowi cel teologiczno-socjologicznej analizy sytuacji Kościoła. I tak np. socjologiczne stwierdzenie, że Kościół współczesny wchodzi w wielu środowiskach w sytuację diaspory, należy odczytać jako wezwanie do tworzenia autentycznych wspólnot chrześcijańskich, na wzór pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Stwierdzenie że kryzys środowiskowej wiary znamionuje dzisiejszą sytuację katechetyczną, należy odczytać jako wezwanie do nadania katechezie charakteru przepowiadania wiary czyli charakteru kerygmatycznego (a nie, jak to odczytał H a l b f a s, jako wezwanie do zeświecczenia katechezy, aby znaleźć wspólny język z niewierzącym środowiskiem!).

Dochodzimy więc do stwierdzenia, że obok metody historyczno-teologicznej musi się katechetyka fundamentalna posługiwać metodą socjologiczno-teologiczną, aby móc wypracować koncepcję katechezy na dzisiejszą godzinę dziejów Kościoła.

Ponieważ katecheza zwraca się z natury rzeczy do pojedynczego człowieka znajdującego się w stadium stawania się i rozwoju, musi ona w ustaleniu swoich metod sięgać również do metod antropologicznych, a więc do danych dostarczanych przez psychologię rozwojową ogólną i religijną, przez charakterologię itp. Także tutaj jednak dane dostarczane przez nauki antropologiczne muszą być naświetlane z punktu widzenia antropologii teologicznej. Istotne będą tutaj dane teologiczne dotyczące skażenia ludzkiej natury przez grzech pierworodny oraz jej odkupienie i podniesienie do stanu życia nadprzyrodzonego. Cała zaś antropologia katechetyczna musi bazować na właściwym zrozumieniu osobowego charakteru natury ludzkiej oraz jej powołania do spotkania zbawczego z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym.

Także w tej dziedzinie należy więc mówić o metodzie antropologiczno-teologicznej.

W związku z problemem metody katechetyki fundamentalnej (i w ogóle teologii pastoralnej) nasuwa się jeszcze jedno ważne pytanie. Jak mianowicie należy rozumieć owe pryncypia teologiczne w świetle których należy oceniać dane historyczne, socjologiczne czy antropologiczne określające sytuację Kościoła w konkretnym momencie dziejów? Skąd należy czerpać te pryncypia, kto ma je ustalać? Jeżeli sprawa ta nie zostanie należycie wyjaśniona, ustalenie tych zasad trzeba będzie pozostawić intuicji poszczególnych autorów podręczników katechetycznych, co może prowadzić do różnych rezultatów, jak wynika z omawianych w pierwszej części przykładów.

Trzeba na wstępie stwierdzić, że chodzi tu o teologiczne pryncypia urzeczywistniania się Kościoła czyli zasady określające sposób względnie warunki realizowania wartości zbawienia czyli zjednoczenia człowieka z Bogiem w Chrystusie i w Duchu Świętym. Nie chodzi tu więc o prawdy wiary wzgl. dogmaty ustalane przez teologię dogmatyczną, ale zasady ustalające sposób realizacji prawdy objawionej jako wartości w życiu ludzkim. Kompetentną dla ustalania tych zasad jest teologia duszpasterstwa czyli teologia życia, działania wzgl. urzeczywistniania się Kościoła. Ta teologia nie pokrywa się z teologią dogmatyczną spekulatywną, nie jest też w stosunku do niej tylko jakąś „teologią stosowaną” ukazującą tzw. zastosowania życiowe wypływające z dogmatów. Zadaniem teologii dogmatycznej jest ustalenie prawdy Bożej objawionej samej w sobie, a nie jej teologicznych warunków realizacyjnych. Objawienie Boże nie przynosi bowiem tylko prawd *in se* dla wzbogacenia ludzkiego poznania, ale prawdy *pro nobis*, przeznaczone jako wartości do realizacji w życiu. Otóż z natury tak pojętego objawienia wynikają pewne prawa określające sposób i warunki realizacji prawdy jako wartości. Te prawa są z jednej strony także prawdami teologicznymi, ale z drugiej strony ich ustalaniem nie zajmuje się teologia dogmatyczna skierowana do prawdy *in se*, lecz teologia duszpasterstwa. Ta teologia jest oczywiście całkowicie zależna od teologii dogmatycznej, jako swej nauki podstawowej i nie może się rozwijać poza ramami prawdy objawionej przez nią zakreślonymi. Tylko to bowiem, co jest prawdą, może być realizowane jako wartość, gdyż nie ma wartości poza prawdą. Nie znaczy to jednak, aby każda prawda w sobie, w oderwaniu wzięta, była przeznaczona do głoszenia i realizowania jako wartość *hic et nunc* i żeby każda zawierała w sobie już określenie wszystkich warunków dotyczących jej realizacji. Tutaj zaczyna się kompetencja teologii duszpasterstwa. Ją interesuje stosunek poszczególnych prawd do siebie, ich powiązanie, hierarchiczne uporządkowanie itp. To wszystko nie może być rozwiązywane tylko z punktu widzenia logicznej systematyki, ale z punktu widzenia konkretnych wymogów i warunków realizacji spotkania zbawczego między Bogiem a człowiekiem w Kościele.

Można by różnicę pomiędzy teologią spekulatywną a duszpasterką uaoacznic następującym przykładem: dogmatyka zajmuje się określeniem sposobu obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Określenia te, chociażby wyrażone jako dogmat, nie mają większego znaczenia dla duszpasterstwa (chyba w obliczu pojawiających się błędów). Dla teologii duszpasterstwa (w tym wypadku teologii liturgii) istotne są natomiast pytania dotyczące sensu zbawczego obecności eucharystycznej i warunków zbawczego owocowania Eucharystii w życiu Kościoła. Takie istotne w tym wymiarze agadnienia jak zależność sakramentu od wiary, związek zjednocze-

nia eucharystycznego z miłością i jednością w stosunku do bliźnich — nie są poruszane w dogmatyce!

Dzisiejsza, eklezjologicznie zorientowana teologia pastoralna, wypracowuje już swoją teologię, zmierzającą przede wszystkim do wypracowania teologicznej zasady formalnej całej działalności duszpasterskiej. W oparciu o tę zasadę staje się teologia pastoralna zdolna do oceny konkretnych, historycznych form pośrednictwa zbawczego oraz wysunięcia postulatów ich odnowy i rozwoju na przyszłość.

Zadaniem katechetyki fundamentalnej będzie wypracowanie szczególnych wskazań dla odnowy katechezy Kościoła we współczesnym świecie w oparciu o ogólne pryncypia ustalone przez teologię duszpasterstwa.

3. Przedmiot materialny katechetyki fundamentalnej

Po przedstawieniu kilku współczesnych prób ujęcia katechetyki fundamentalnej oraz zagadnienia jej metody można się pokusić o naskicowanie struktury przedmiotu tej dyscypliny.

Cały materiał, który by podpadał pod kompetencję katechetyki fundamentalnej, możnaby podzielić na kilka części. Część pierwsza obejmowałaby zagadnienie należące do wstępu metodologicznego do katechetyki. Katechetyce dzisiejszej grozi pewne zagubienie się w bogactwie materiału i problemów natury dydaktyczno-metodycznej, psychologiczno-pedagogicznej, materialno-kerygmaticznej i teologiczno-pastoralnej. Dlatego rzeczą konieczną jest określenie natury tej nauki, jej zakresu i właściwego przedmiotu oraz odgraniczenie jej od nauk pokrewnych i pomocniczych. W tym celu należałoby przedstawić ewolucję pojęcia katechetyki, zgodnie z jej obecną samo-świadomością w ramach nowej teologii pastoralnej jako nauki o urzeczywistnianiu się Kościoła we współczesnym świecie poprzez podstawowe swoje funkcje, do których należy również katecheza i katechumenat. W dalszym ciągu należałoby omówić metody katechetyki, jej podział według struktury przedmiotu materialnego oraz jej nauki pomocnicze oraz stosunek do innych nauk.

Część druga katechetyki fundamentalnej musiałaby zająć się przedstawieniem podstaw dla dedukcji koncepcji katechezy i katechumenatu właściwej na dzisiejszą godzinę dziejów Kościoła, zgodnie z ukazaną powyżej metodą katechetyki fundamentalnej. Tutaj byłoby miejsce najpierw na szkic dziejów katechezy. Historia katechezy w ramach katechetyki fundamentalnej nie może oczywiście mieć charakteru jakiejś faktografii, ale musi być pragmatycznym wykładem rozwoju historycznego kościelnej funkcji katechetycznej, w celu ukazania jej istotnych praw, możliwych wypaczeń, odchyłeń i jedno-

stronności, w celu doprowadzenia do fenomenologicznego zrozumienia, jak powinna wyglądać idealna katecheza, zgodna z Objawieniem oraz z istotą zbawienia i Kościoła. Tak przeprowadzony wykład dziejów katechezy będzie zarazem doskonałym wprowadzeniem w rozumienie całej problematyki współczesnej odnowy katechetycznej.

Wydzwiękiem szkicu dziejów katechezy¹⁵ musi być ukazanie współczesnych kierunków katechetycznych oraz aktualnego etapu odnowy katechetycznej. To jednak musi być dokonane na tle ogólnej analizy teologiczno-socjologicznej sytuacji Kościoła w świecie współczesnym, ze szczególnym uwydatnieniem tych znaków czasu, na które musi odpowiedzieć katechetyka i katecheza adekwatna do wymagań aktualnego *kairos* urzeczywistniającego się Kościoła.

Wreszcie należy w tej części katechetyki omówić teologiczne pryncypia zaczerpnięte z teologii duszpasterstwa, i naszkicować drogi dedukcji koncepcji katechumenatu i katechezy z przyjętych pryncypiów. Uprzedzając można tu już powiedzieć, że pryncypia te dadzą się sprowadzić do dwóch naczelnych: do pryncypium personalistyczno-chryologicznego oraz do pryncypium eklezjologicznego (wspólnota w Chrystusie). W omawianiu poszczególnych zagadnień w katechetyce fundamentalnej trzeba więc będzie stale uwzględniać aspekt personalistyczny i eklezjologiczny. W całości wyniknie z tego zarys personalistyczno-eklezjologicznej koncepcji katechezy.

Trzecią częścią katechetyki fundamentalnej będzie teologia katechezy w znaczeniu ściślejszym. Tę część należy uważać za najważniejszą część katechetyki fundamentalnej. Będzie w niej chodziło o teologiczne, a więc z Objawienia i natury Kościoła wyprowadzone rozumienie istoty katechezy i katechumenatu jako czynności Kościoła oraz podstawowej funkcji, przez którą on się urzeczywistnia. Z tym łączy się określenie właściwego celu katechezy, jej miejsce w całokształcie działalności zbawczej Kościoła oraz teologicznych warunków, jakie muszą być spełnione, aby katecheza osiągnęła swój cel.

W zupełnym braku tej części w katechetyce tradycyjnej a także w pewnych próbach jej współczesnego ujęcia (Halbfas!) należy widzieć przyczynę wszystkich niedomagań i wypaczeń. Brak teologicznej refleksji nad naturą swojego przedmiotu sprawił, że katechetyka zatraciła charakter nauki teologicznej, stając się tylko speyficzną odmianą świeckiej dydaktyki. Teologia katechezy stanowi szczególnie ważną część teologii przepowiadania. W szczególności należy w niej omówić następujące zagadnienia:

¹⁵ Historia katechezy na instytucjach katechetycznych może być potraktowana szerzej w odrębnym wykładzie. Mimo to katechetyka fundamentalna nie może być pozbawiona genetycznego wprowadzenia w problematykę. Oprócz ogólnego wprowadzenia potrzebne jest wprowadzenie historyczne do poszczególnych zagadnień omawianych w katechetyce fundamentalnej.

Natura katechezy: katecheza jako nauczanie i przekazywanie wiedzy (ujęcie jednostronne, niewystarczające); katecheza jako nauczanie wychowujące; katecheza jako przepowiadanie słowa Bożego; specyfika katechezy w odróżnieniu od kerygmy; katecheza jako funkcja Kościoła.

Cel katechezy: wiara jako uznanie za prawdę objawionych treści i jako decyzja osoby właściwym i bliższym celem katechezy (cel kerygmacyjny katechezy); wszczęcie w Chrystusa w sakramencie i liturgii jako drugi równorzędny cel katechezy (cel mistagogiczny katechezy); życie z wiary i miłości jako wynikający z dwóch poprzednich celów katechezy (cel pedagogiczny katechezy); spotkanie z Bogiem w Chrystusie przez słowo i sakrament i wiarę jako cel katechezy (syntetyczne ujęcie celu katechezy w aspekcie personalistycznym); wprowadzanie w życie z Kościołem i w Kościele jako cel katechezy (cel eklezjologiczny katechezy).

Skuteczność katechezy: poglądy teologów o skuteczności zbawczej przepowiadania słowa Bożego w zastosowaniu do katechezy; teologiczne, psychologiczno-pedagogiczne i społeczno-eklezjologiczne uwarunkowania skuteczności katechezy.

Czwarta część katechetyki fundamentalnej obejmuje zagadnienia dotyczące przedmiotu wzgl. podmiotu receptywnego katechezy. Przede wszystkim należy tu odpowiedzieć na zasadnicze pytanie, kto ma być właściwym adresatem katechezy: dzieci i młodzież czy też cały Kościół, a więc także i przede wszystkim dorośli? W dalszym ciągu należy tu przedstawić jakiś zwięzły zarys antropologii katechetycznej, zarówno w aspekcie filozoficzno-teologicznym, jak i psychologiczno-socjologicznym. Katechetyka nie może oczywiście w swoich ramach dublować całej antropologii chrześcijańskiej lub psychologii rozwojowej, ogólnej i religijnej, względnie socjologii religii. Musi ona jednak dokonać pewnej syntezy wyników tych wszystkich nauk i wskazać na konsekwencje wynikające z nich dla metody katechetycznej.

Piąta część katechetyki fundamentalnej ma za swój przedmiot problematykę związaną z podmiotem aktywnym katechezy, zarówno w aspekcie jednostkowym (katecheza), jak i społecznym (katechumenat). W katechetyce tradycyjnej w rozdziale omawiającym podmiot katechizacji była mowa niemal wyłącznie o osobowości katechety i to nie tyle w aspekcie teologicznym i nadprzyrodzonym, co w aspekcie naturalnym, psychologiczno-pedagogicznym. Ujęcie zagadnienia podmiotu katechezy należy dziś pogłębić i poszerzyć. Należy najpierw podkreślić, zgodnie z dzisiejszą teologią pastoralną, że Chrystus jest pierwszorzędnym i aktualnym podmiotem pośrednictwa zbawczego, w stosunku do którego pośrednictwo Kościoła i kapłanów jest czymś narzędnym, służebnym i podporządkowanym. W odniesieniu do katechety należy więc także podkreślić jego związek z Chrystusem Uwielbionym, aktualnie żyjącym i działającym

w Kościele, nie zadawając się tylko ukazywaniem Chrystusa historycznego jako wzoru katechety.

Poza tym należy wyciągnąć konsekwencje katechetyczne z podstawowej tezy dzisiejszej teologii pastoralnej głoszącej, że cały Kościół jako społeczność zbawionych (*societas sanctorum*) jest także podmiotem pośrednictwa zbawczego (*Ecclesia sanctificans*, *Ecclesia Mater*). W zastosowaniu do katechezy wynika z tego nie tylko postulat należytego uwzględnienia roli świeckich katechetów, ale przede wszystkim podkreślenie istotnej roli instytucji katechumenatu w różnych formach jako społecznego podmiotu katechezy. Szczególnie należy zwrócić uwagę na rolę katechumenatu rodzinnego oraz na znaczenie wspólnoty liturgicznej i parafialnej jako nadprzyrodzonego środowiska wychowawczego. Część katechetyki fundamentalnej dotycząca podmiotu katechezy musi więc przedstawić również koncepcję katechumenatu odpowiadającą potrzebom współczesnego Kościoła.

W ukazanych pięciu częściach mieściłby się więc właściwy zakres przedmiotu katechetyki fundamentalnej. Musi ona jednak zająć się także pewnymi ogólnymi zagadnieniami dotyczącymi przedmiotu wzgl. treści katechezy, a więc tym, co należy zasadniczo do katechetyki materialnej oraz dotyczącym metody katechetycznej, a więc należącymi do katechetyki formalnej.

Chodzi o ogólne i teologiczne określenie zarówno treści, jak i metody katechezy zgodnie z ogólną, wypracowaną w katechetyce fundamentalnej jej koncepcją personalistyczno-eklezyjologiczną. Dopiero po uwzględnieniu aspektu treści i metody można bowiem mówić o pełnej koncepcji wzgl. o systemie katechezy.

Odnosnie treści katechezy należałoby do katechetyki fundamentalnej ogólne wykazanie jej charakteru kerygmatycznego oraz wskazanie na główne idee porządkowania wzgl. koncentrowania treści przepowiadania katechetycznego. Odnosnie metody należałoby wskazać na wszystkie konsekwencje wynikające dla metodyki i dydaktyki katechetycznej z ogólnej, teologicznej koncepcji katechezy wypracowanej w katechetyce fundamentalnej. Chodziłoby więc o pewien zarys „teologii metody”, mniej więcej w stylu podręcznika M. v a n C a s t e r a.

* * *

Problematyka, którą powinna zająć się katechetyka fundamentalna, jest bardzo bogata i zasadnicza. Nie trzeba chyba uzasadniać naglącej potrzeby i konieczności zajęcia się nią. Wśród rozpowszechniającej się dziś tendencji do relatywizacji prawdy, do rewizji wszystkich tradycyjnych schematów, nic tak bardzo nie jest potrzebne ka-

techetyce i katechezie, jak silne oparcie się na fundamentcie Objawienia i na niezmiennych pryncypiach solidnego, teologicznego myślenia oraz na naukowej analizie aktualnej rzeczywistości. Innymi słowami konieczne jest rozbudowanie fundamentalnej wzgl. pryncypialnej katechetyki.

FUNDAMENTALKATECHETIK

Der Artikel befasst sich mit dem Problem des sich heute ausbildenden neuen Teiles der wissenschaftlichen Katechetik, nämlich der sog. Prinzipiel — bzw. Fundamentalkatechetik.

Der erste Teil enthält eine kurze Charakteristik von drei Werken, welche man als erste Versuche der Zusammenstellung und Ordnung der Grundfragen der Katechetik ansehen kann. Es sind die Studien von A. Exeler (*Wesen und Aufgabe der Katechese*, Freiburg 1966), M. van Caster (*Dieu nous parle, I: Structures de la catéchèse*, Bruges 1964) und H. Halbfas (*Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968). Die ersten zwei Versuche wurden positiv beurteilt, der dritte aber negativ wegen falscher philosophischer und theologischer Grundsätze, welche vom Verfasser angenommen wurden.

Der zweite Teil befasst sich mit dem Problem der wissenschaftlichen Methode der Fundamentalkatechetik. Weil die Katechetik einen wesentlichen Teil der neuen Konzeption der Pastoraltheologie bildet, müssen die Methoden dieser Disziplin auch in der Katechetik seine Anwendung finden. Näherhin handelt es sich um die historisch-theologische (induktiv-deduktive) Methode, welche in die Pastoraltheologie durch F. X. Arnold eingeführt wurde, um die soziologisch-theologische und antropologisch-theologische Methode.

Der dritte Teil behandelt die Struktur des Materialobjekts der Fundamentalkatechetik. Der Verfasser schlägt die Einteilung des ganzen Stoffes in sieben Teile vor. Der erste Teil würde die methodologischen Fragen der Katechetik als Wissenschaft behandeln. Der zweite — die Grundlagen für eine Deduktion der Konzeption der Katechese, der dritte — die Theologie der Katechese (Wesen und Aufgabe), der vierte — das Problem der Empfänger und der fünfte — der Träger der Katechese. Der sechste und siebente Teil müsste endlich die theologischen Grundfragen im Bezug auf den Inhalt und die Methode der Katechese darstellen.