

Władysław Kubik

Biuletyn katechetyczny

Collectanea Theologica 55/4, 115-135

1985

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.

BIULETYN KATECHETYCZNY

Zawartość: I. WEZWANIE DO MIŁOŚCI — poszukiwanie krótkiej formuły wiary, 1. Czy potrzebna krótka formuła wiary? — 2. Konkretna propozycja krótkiej formuły wiary. — 3. Miłość jako samorealizacja. — 4. Miłość i śmierć. — 5. Zmartwychwstanie jako osiągnięcie pełni miłości. II. DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY W REPUBLICIE FEDERALNEJ NIEMIEC. 1. Młodzież i Kościół. — 2. Konkretno uwarunkowania duszpasterstwa młodzieży. — 3. Wytyczne Synodu Biskupów RFN dla duszpasterstwa młodzieży. — 4. Przyczynek do teorii duszpasterstwa młodzieży. III. Z PROBLEMATYKI DYDAKTYKI KORELACJI. 1. Świadectwo wiary a dzieje życia. — 2. Wiara uzdolnieniem do solidarności. — 3. Wiara a odpowiedzialność jednostki*.

I. WEZWANIE DO MIŁOŚCI — POSZUKIWANIE KRÓTKIEJ FORMUŁY WIARY**

1. Czy potrzebna krótka formuła wiary?

Każdy kto oddaje się dzisiaj studiom teologicznym, staje wobec takiej mnogości pytań i problemów, że łatwo może zagubić istotę rzeczy, utracić z oczu całość. Poza tym, pomijając ludzi, dla których wiara jest czymś zupełnie nieistotnym, wszyscy musimy kiedyś zadać sobie i odpowiedzieć na pytanie, czy wiara chrześcijańska naprawdę coś dla nas znaczy? Czy i w jakim punkcie ta wiara, która pretenduje do miana problemu najwyższej rangi, dotyka istoty naszego życia. Wobec powyższych teologia systematyczna musi koncentrować się na dwóch zagadnieniach: na przedstawieniu rdzenia wiary oraz związku („korelacji”)¹ między wiarą i podstawowymi doświadczeniami ludzkimi. Krótko mówiąc, jej zadaniem jest ukazać, że to, co należy do istoty wiary stanowi zarazem istotę życia człowieka.

Temu podwójnemu zadaniu miały sprostać powstające w ciągu ostatnich 15 lat rozmaite „krótkie formuły wiary”². Ich różnorodność wynika z faktu, że o istocie wiary nie da się mówić czysto „obiektywnie”, to zna-

* Redaktorem nieniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kubik SJ, Warszawa-Kraków.

** Referat, jaki Franz-Josef Nocke wygłosił wobec pracowników nauki i studentów katechetyki na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w październiku 1980 roku.

¹ Na temat hasła „korelacja” zobacz: *Die Beiträge auf der religionspädagogischen Jahrestagung des Deutschen Katecheten-Vereins 1979 in Brixen*, w części opublikowane w: *Katechetische Blätter* 105 (1980) z. 2, 83—131.

² Por. pierwsze usiłowania stworzenia krótkiej formuły wiary u K. Rahnera: *Kurzer Inbegriff des christlichen Glaubens für Ungläubige*, *Geist und Leben* 38 (1965) 374—379; tenże, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 430—440; R. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens*, 2 tomy, Würzburg 1971 (tom drugi zawiera propozycje znanych teologów); krytycznie traktuje tego rodzaju próby J. Ratzinger, *Noch einmal: „Kurzformeln des Glaubens”*, *Internationale Katholische Zeitschrift* 2 (1973) 258—264.

czy w oderwaniu od konkretnego czasu i miejsca. Do sedna wiary usiłuje się dojść, biorąc za punkt wyjścia różne sytuacje życia.

Taką krótką formułę wiary chce także zaprezentować autor niniejszego artykułu. Składa się na nią doświadczenie jego rozmówców i jego własne³.

2. Konkretna propozycja krótkiej formuły wiary

Niewątpliwie jedną z centralnych prawd chrześcijaństwa jest nadzieja zmartwychwstania. Powstaje pytanie, czy dotyczy ona także istoty naszego życia? Nadzieję zmartwychwstania traktuje się najczęściej jako odpowiedź na pytanie: „co nastąpi po życiu doczesnym?” Czy może ona zatem skupiać na sobie uwagę ludzi młodych, zajętych bardziej układaniem sobie życia, niż myślą o jego końcu; ludzi, którzy współtworzą ten świat, studiują, bądź rozpoczynają dopiero życie zawodowe, nawiązują nowe kontakty, zakładają rodziny, próbują poprawiać zastane struktury społeczne, czyli ci wszyscy, którzy dopiero budują własne życie? Czy wiara w zmartwychwstanie może być dla nich czymś więcej niż nadzieją rezerwową „na potem”, która być może działa nawet uspokajająco (jak polisa ubezpieczeniowa), ale która znacznie być ważną tak naprawdę dopiero u kresu ich życia? Czy nie wynika stąd, że centrum życia ludzkiego i centrum wiary nie pokrywają się? I czy wobec tego teolog (katecheta) powinien w ogóle kierować uwagę ludzi młodych na kres ich życia? Czy wolno mu tak czynić? Czy nie spotka się z zarzutem, że wiara odwraca uwagę człowieka od stojących przed nim aktualnie zadań? Jakie znaczenie dla życia przed śmiercią może mieć wiara w życie po śmierci?

Być może znacznie ułatwi nam odpowiedź na powyższe pytania skupienie się na temacie pozornie odmiennym: na temacie miłości.

Miłość, zarówno w znaczeniu intymnego stosunku dwojga ludzi, jak i w sensie służby bliźnim, wydaje się być dzisiaj zagadnieniem szczególnie mocno eksponowanym. U wielu ludzi młodych właśnie udana przyjaźń lub miłość rozstrzyga o sensie ich życia. Służba bliźnim, nawet jeśli nie jest zbyt powszechnie praktykowana, znajduje na ogół duże uznanie. Miłość — centralne pojęcie chrześcijaństwa — zdaje się nabierać w świadomości współczesnych wprost epokowego znaczenia. Rzecz znamienita, jeśli ktoś zabiera głos na temat miłości, zwykle nie musi uzasadniać, że mówi o istocie życia. Zastanawianie się nad miłością prowadzi jednakże w końcu do dylematu. W jego rozwiązaniu istotną rolę odgrywa wiara w zmartwychwstanie — pozornie odległa od życia, a w istocie stanowiąca jego centrum. Jakiego typu „korelacja” zachodzi pomiędzy wiarą a ludzkim doświadczeniem miłości?

Proponowana krótka formuła wiary, a jednocześnie podstawowa teza tego wykładu brzmi: miłość jest jedyną drogą do samorealizacji, a jednocześnie zawiera w sobie coś śmiertelnie niebezpiecznego. Dlatego człowiek odkrywa, że jest istotą, która pragnie kochać i jednocześnie odczuwa lęk przed miłością. Życie i przepowiadanie Jezusa zachęca, a nawet prowokuje do podjęcia ryzyka miłości. Wiara w Boga Zmartwychwstałego pozwala żyć nadzieję, że nawet przy radykalnym wydaniu siebie, miłość osiągnie swój cel, a ten, który kocha, ocali życie. Krótko: wiara chrześcijańska czyni nas zdolnymi do podjęcia ryzyka miłości.

Zaproponowana krótka formuła wiary zawiera w sobie trzy kroki myślowe, trzy stwierdzenia:

³ Obszerniejszy wywód zobacz: F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, München 1978.

- a) człowiek samorealizuje się w miłości (inaczej nie można by mówić o „wyzwoleniu” do miłości);
- b) ta właśnie miłość jest śmiertelnym ryzykiem (odkrywamy tu przeciwieństwo do pierwszego stwierdzenia; oba te stwierdzenia tworzą dyalemat miłości);
- c) wiara w zmartwychwstanie jest jedynym rozwiązaniem powyższego dyalematu.

Te trzy człony przytoczonej formuły trzeba kolejno naświetlić. W ich lepszym zrozumieniu od strony doświadczenia ludzkiego pomagają niektóre teksty literackie. Będziemy je oczywiście traktować tylko jako pewne sugestie sposobów, jakie można wybrać, jeśli się chce formułować i przekazywać ludzkie doświadczenia innym.

Przed podjęciem dalszych rozważań należy się jeszcze krótko zatrzymać na samym pojęciu „miłości”, które rozumie się w sposób bardzo różny, a czasem się go nadużywa. Nie będziemy formułować jakiegś precyzyjnej definicji miłości. Istotnym dla dalszych naszych rozważań jest dostrzeżenie ścisłego związku między pojęciami *eros* i *agape*, to znaczy między miłością pożądania, która rodzi się z potrzeby własnego szczęścia i zmierza do uszczęśliwiającego zjednoczenia z kimś drugim, oraz miłością obdarowania, której celem jest głównie dawanie szczęścia drugiej osobie. Oba te aspekty miłości będziemy brać pod uwagę, zarówno chęć bycia z kimś, jak i bycia dla kogoś.

3. Miłość jako samorealizacja

a) Pierwszym elementem przytoczonej wyżej tezy jest stwierdzenie, że człowiek jest istotą, która pragnie miłości i samorealizuje się w miłości. Nie jestem zmuszony do wyboru pomiędzy szczęściem a miłością; samorealizuję się, odnajduję siebie i swoje szczęście właśnie i wyłącznie w miłości.

b) Potwierdzeniem powyższej tezy jest samo codzienne życie, zwłaszcza, gdy na nie spojrzeć od strony negatywnej. Nie spotykając mianowicie nikogo, z kim można by dzielić życie, dla kogo można by żyć, albo dochodząc do wniosku, że życie nasze nikomu nie jest już potrzebne, ze szczególną natarczywością zaczynamy pytać o jego sens. Tak więc doświadczenie szczęścia wiąże się ściśle z doświadczeniem sensu, zaś problem sensu jest nierozzerwalnie związany ze zdolnością i możliwością kochania. Doświadczenie to w rozmaity sposób znajduje odbicie w mitach i opowiadaniach literackich. Przykładem może tu być mit o Narcyzie⁴. Narcyz był młodzieńcem niezwykle przystojnym. O jego przyjaźń zabiegało wiele dziewcząt i chłopców. On jednak gardził wszystkimi. Unikał kontaktów. Kiedy jednak w ucieczce przed ludźmi zatrzymał się i pochylił nad źródłem, ujrzał w spokojnej jego tafli sympatyczną twarz, swoją własną twarz. Chciał po nią sięgnąć. Zanurzył ręce w wodę. Twarz natychmiast zniknęła. Ukazała się ponownie, gdy się odsunął i woda się uspokoiła. Nie mógł się od tej twarzy oderwać i pozostał pochylony nad źródłem tak długo, aż umarł z wyczerpania i niezaspokojonej tęsknoty. Ludzie, którzy później przechodzili tamtędy, nie napotykali martwego ciała lecz kwiat, „który białymi płatkami otaczał środek kwiecica”⁵. Dziś jeszcze kwiat ten nosi imię młodzieńca: narcyz.

Opowieść o pozornie romantycznym zakończeniu przedstawia gorzkie doświadczenie: kto nie zaryzykuje oderwania się od siebie i zwrócenia ku innym, musi umrzeć. Kto nie kocha, staje się martwy. Co więcej: kto nie kocha, spada w hierarchii bytu poniżej szczebla ludzkiego — rośliny nie ko-

⁴ Por. O w i d i u s z, *Metamorfozy*, III, 339—510.

⁵ *Tamże*, 510.

chają. Nawiazując do mitu o Narcyzie mamy głównie na myśli chorobliwie zapatrzenie się w siebie, które uniemożliwia komunikację z innymi. Nazywając tę postawę chorobliwą, chcemy dać wyraz przekonaniu, że cechą zdrowego człowieka jest zwrócenie się ku innym, że człowiek jest istotą, która musi kochać.

c) Zgodnie z tym, co dotąd powiedzieliśmy, w kategoriach antropologii teologicznej można by określić człowieka jako istotę stworzoną do miłości. Rzeczywistość nazywana w teologii „grzechem” jest w swej istocie odmową miłości, odmową, która deprawuje człowieka: człowiek zamyka się w sobie i cierpi wskutek tego zamknięcia (tradycyjnie nazywa się to karą za grzech — *Sündenstrafe*); Karl Rahner mówi tu o konnaturalnych (*konnaturalen*), skutkach grzechu, które rodzą cierpienie⁶. Zbawienie jest wyjściem z tego zamknięcia, wyzwoleniem ku miłości. Centralny punkt chrześcijańskiego etosu, przykazanie miłości, trzeba więc rozumieć jako część Ewangelii, która wyzwala, przynosi radość. Gdyby to było konieczne, można by całą Ewangelię zamknąć w dwóch zdaniach. Pierwsze stanowiłoby dodanie otuchy: jesteś zaakceptowany i kochany, drugie zawierałoby wezwanie: zatem i ty kochaj! Dzięki dodaniu otuchy staje się możliwą realizacją wezwania. Owo wezwanie nie może być jednak odczuwane jako ciężar (wówczas szczęśliwymi byłiby tylko ci, którzy o Ewangelii nie słyszeli).

Myślenie w kategoriach „warto”, „opłaca się”, bywa często zbyt generalnie odrzucane jako niechrześcijańskie. Biblia jest jednak pełna obietnic nagrody⁷. Taki charakter ma przewijający się przez Stary Testament wątek przymierza. Wejść w przymierze i pozostać mu wiernym jest dla Izraela zyskiem. Tylko dzięki przymierzu z Bogiem może Izrael żyć (por. np. Ptp 30, 15—20). Ale i Nowy Testament, idącym za Jezusem, obiecuje w zamian nagrodę stokroć większą, i to jeszcze „w tym czasie” (por. Mk 10, 28). Czyli mówiąc inaczej: opłaca się żyć po chrześcijańsku, żyć w miłości. Tak żyjąc, znajduje człowiek „swoje życie”, odnajduje siebie samego (por. Mk 8, 35; Mt 16, 25; Łk 9, 24; J 12, 25).

Podsumowując nasze rozważania na temat pierwszego kroku myślowego zaproponowanej krótkiej formuły, trzeba powiedzieć, że wiara chrześcijańska potwierdza ogólnoludzkie odczucie: żyć znaczy kochać; poza miłością nie ma życia. Wiara umożliwia miłość poprzez dodanie otuchy, stwarza poczucie bycia kochanym (wiadomo zaś z psychologii, że poczucie to jest warunkiem zdolności kochania). Wiara zachęca do miłości w wezwaniu zawartym w największym przykazaniu, dodaje odwagi do życia prawdziwą miłością.

4. Miłość i śmierć

a) Istnieją także inne doświadczenia. Gdy ma się okazję przeprowadzać rozmowy przedślubne z narzeczonymi, łatwo spostrzec, że ich radość jest pomieszana z lękiem, z lękiem przed czymś nowym i wielkim, czego przecież jednocześnie pragną i na co się cieszą. Podobnych stanów doświadczamy podczas rozważań o potrzebie poświęcenia się służbie bliźnim: z jednej strony dostrzegamy potrzebę zaangażowania się („aby wiedzieć nareszcie, po co się żyje”), z drugiej zaś pojawia się lęk, że tego rodzaju życie zużyje

⁶ K. Rahner, *Sündenstrafen*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 9, Freiburg i. Br.² 1964, 1185.

⁷ Por. W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, verglichen mit der religiösen Lehre des Spätjudentums*, München 1955; tenże, *Vergeltung*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, wyd. J. B. Bauer, t. 2, Graz² 1962, 1124—1132.

wszystkie nasze energie, a kiedy nadejdzie czas bilansu, być może wydamy się być głupimi.

Odczuwany lęk nie jest bezpodstawny. Kto kocha, ten wiele poświęca: swój czas, swoje plany, swoją wolność. Kto z miłością angażuje się w sprawy innych, ryzykuje zmianę w samym sobie, obcość wobec osób trzecich, nierzadko popada w konflikty. Kto kocha, odczuwa także cierpienie innych, przeżywa cudze załamania. Doświadczają tego nie tylko przyjaciele i zakochani, ale również rodzice dorastających dzieci, pedagodzy, duszpasterze i społecznicy, o ile także wewnętrznie angażują się w sprawy innych. Wreszcie każdy kto kocha, łatwo daje się zranić. Szczególnie dotkliwie rani go rozczarowanie i rozstanie. Także rozstanie spowodowane koniecznymi okolicznościami zewnętrzными wywołuje u kochającego poczucie straty. Oczywiście, znacznie bardziej boli rozstanie wynikające ze zobojętnienia względem siebie nawzajem i braku jakiegokolwiek psychicznego kontaktu. Istnieje również forma rozstania, będąca konsekwencją samej miłości. Rodzice, na przykład, którzy wiele lat żyli z dziećmi i dla dzieci, muszą zdobyć się na ostatni wielki akt miłości: pomóc dzieciom usamodzielnic się, pomóc im odejść. Nie ma rodziców, którym przychodziłoby to łatwo. Również pedagodzy stają wobec takiej sytuacji.

Generalnie rzecz biorąc, z miłością wiąże się ściśle gotowość do „wypuszczenia z rąk”. Im bardziej jest się zaangażowanym uczuciowo, tym boleśniesz je staje się wszelkie rozstanie. *Partir, c'est mourir un peu*, mówią Francuzi: „Rozstać się, to po trochu umrzeć”. Jeśli zatem gotowość do „wypuszczenia z rąk” jest atrybutem miłości, to znaczy, że istnieje wewnętrzny związek pomiędzy miłością i śmiercią.

Powyższe stwierdzenie dotyczy także bardzo dawnego doświadczenia ludzkiego zakorzenionego w mitach i w literaturze. Powracając do mitu o Narcyzie, trzeba stwierdzić, że punktem wyjścia tej opowieści jest przecież lęk Narcyza, jego ucieczka przed miłością. W micie o Orfeuszu i Eurydyce⁸ natomiast centralnym motywem jest wprost związek miłości i śmierci: Eurydyka umiera, ponieważ chce pozostać Orfeuszowi wierna; Orfeusz udaje się do krainy śmierci, aby odzyskać Eurydykę; Eurydyka wraca jednak ostatecznie do Hadesu, ponieważ Orfeusz nie miał dość siły, aby dotrzymać przyrzeczenia i nie obejrzał się za nią. Zostaje rozszarpany, ponieważ nie chciał się rozstać z Eurydyką. Mamy tu do czynienia z bardzo starym, znanym od Tracji aż po Amerykę Północną motywem miłości prowadzącej do śmierci⁹.

Powołajmy się jeszcze na jedno dzieło literackie, bardzo znane zresztą, na *Małego Księcia* Antoine de Saint-Exupéry'ego¹⁰. Wśród wielu tematów rozwijających się na niewielu stronach tej książki, powtarza się ciągle motyw „stosunku do...”: małego księcia do róży (którą opuścił, i do której na końcu wraca); małego księcia do lisa (który go uczy, jak zbliżyć się do siebie); wreszcie Małego Księcia do narratora (pilota). Aczkolwiek nie pada ani razu słowo „miłość”, jest o niej mowa we wszystkich trzech wypadkach, także o jej bliskim sąsiedztwie z bólem i śmiercią.

Pamięć o róży zawiedzie w końcu Małego Księcia do węża, który go śmiertelnie ukąsi, bo tylko poprzez śmierć może powrócić do swojej róży.

W przyjaźni z lisem od początku jest obecny element rozstania. Saint-Exupéry stawia spotkanie i rozstanie tuż obok siebie. Bez jakiegokolwiek przejścia czy nowego akapitu opowiada: „W ten sposób Mały Książę oswoił lisa. A gdy godzina rozstania była bliska, lis powiedział: — Ach,

⁸ Por. Owidiusz, *Metamorfozy*, X, 1—XI, 66; Wergiliusz, *Georgica* IV, 453—527.

⁹ Por. H. J. Rose, *Griechische Mythologie*, München 1969, 246 i 391.

¹⁰ A. de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Paris 1946.

będę płakać. — To twoja wina — odpowiedział Mały Książę — nie życzyłem ci nic złego. Sam chciałeś, abym cię oswoił. — Oczywiście — odrzekł lis. — Ale będziesz płakać? — powiedział Mały Książę. — Oczywiście — odrzekł lis¹¹. Miłość i ból chodzą w parze; nie ma wątpliwości, że tego się nie zmieni.

Narrator dodaje jeszcze od siebie: „Decyzja oswojenia niesie z sobą ryzyko łez”¹². Na koniec, dwoma kreskami przedstawia krajobraz, w którym spotkał Małego Księcia i stwierdza: „Dla mnie to najpiękniejszy i jednocześnie najsmutniejszy obraz świata”¹³. A jest to obraz miłości.

Motywu „miłości i śmierci” nie można zacieśnić do sfery „romantycznego” zakochania oraz intymnych spotkań; jest on również obecny w miłości, która się objawia społecznym zaangażowaniem w służbie bliźnim. Żydowski lekarz i pedagog, Janusz Korczak i katolicki zakonnik, Maksymilian Kolbe, są tego najlepszym przykładem. Martin Luther King, pastor baptysta i przywódca ruchu praw człowieka w Stanach Zjednoczonych, powiedział w jednym z kazań, na krótko przed swoją tragiczną śmiercią: „Raz po raz myślę o swojej śmierci i swoim pogrzebie... Raz po raz pytam siebie, co chciałbym wtedy usłyszeć?... Jeżeli ktoś z was będzie przy tym, gdy nadejdzie mój dzień,... powiedzcie im, niech nie mówią, że otrzymałem pokojową nagrodę Nobla, to jest nieważne... Zyczyłbym sobie, aby tego dnia ktoś powiedział: Martin Luther King jr. próbował oddać swoje życie za innych. Chciałbym, aby tego dnia ktoś powiedział: Martin Luther King próbował kochać swoich bliźnich. Zyczyłbym sobie, abyście wy tego dnia powiedzieli: on próbował w sprawie wojny zająć właściwe stanowisko. Chciałbym, abyście tego dnia mogli powiedzieć: on starał się nagich przyrodzić. Pragnąłbym abyście tego dnia powiedzieli: on usiłował odwiedzać więzionych. Chciałbym, abyście powiedzieli: on usiłował kochać ludzkość i jej służyć”¹⁴. Coretta King, jego żona, dodaje: „On często mówił, że niewinne cierpienie zbawia. Jeżeli zaś życie poświęca się sprawie, o której słuszności i sprawiedliwości jest się przekonany, a ona przynosi śmierć, to stwierdzić trzeba, że nie można było żyć bardziej zbawiennie”¹⁵.

b) Drugim elementem mojej tezy, zilustrowanej co dopiero przykładami, jest więc stwierdzenie, że miłość i śmierć są sobie pokrewne. To znaczy: miłość i śmierć wykazują tę samą strukturę. W obu przypadkach chodzi o oddanie, o „wydanie się” bez reszty¹⁶. Można pójść jeszcze dalej i powiedzieć: miłość jest umieraniem. Brzmi to jednak zbyt negatywnie. Dlatego tezę tę można odwrócić, mówiąc: umieranie może (!) się dokonać w pełnym miłości wydaniu siebie. Szczególnie silnie trzeba tutaj podkreślić, że umieranie nie jest czymś, z czym spotykamy się dopiero u kresu życia, lecz dokonuje się pośrodku życia, właśnie tam, gdzie żyje się najintensywniej: w miłości.

c) O poruszonych problemach mówi chrześcijańska Dobra Nowina ze szczególną wyrazistością, gdy uwypukla znaczenie życia i śmierci Jezusa.

Życie Jezusa bywa w nowszej teologii¹⁷ określane jako „pro-egzysten-

¹¹ *Tamże*, rdz. XXI.

¹² *Tamże*, rdz. XXV.

¹³ *Tamże*, rdz. XXVII.

¹⁴ C. S. King, *My life with Martin Luther King jr*, 1969, 295. (przekład tłumacza).

¹⁵ *Tamże*, 294.

¹⁶ Por. w języku niemieckim: *Hin-gabe; Sich-fallenlassen; Sich-ausliefern*.

¹⁷ Por. przede wszystkim: H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?*, w: tenże, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1974, 121—155.

cja" (*Pro-Existenz*), to znaczy życie dla drugich. Jezus realizował w sposób bardzo radykalny wszystko, co głosił: nie znającą wyjątku i nieograniczoną miłość Boga do wszystkich i do każdego z osobna. Na tę miłość — że się tak wyrazimy — Jezus umarł. Dobro ludzi cierpiących przynosi Jezus ponad uświęcone zwyczajem przepisy. Staje także po stronie grzeszników i ludzi wzgardzonych, których uważa się za wrogów Boga. I ta właśnie postawa przysparza Mu wrogów oraz prowadzi w końcu do procesu i egzekucji.

Ale miłość jest również źródłem wewnętrznego cierpienia Jezusa. Choć ewangelisci mówią bardzo niewiele o stanach uczuciowych Jezusa, jednakże w kilku miejscach dają świadectwo Jego wrażliwości. W synoptycznych relacjach o uzdrowieniach czytamy, że cierpienie ludzi bardzo głęboko Jezusa dotykało, powodując nawet wzburzenie: „a spojrzawszy w niebo westchnął” (Mk 7, 34) czytamy u Marka o Jezusie, do którego przyprowadzono głuchoniemego; „pełen gniewu”¹⁸ wyciągnął rękę i dotknął trędowatego (Mk 1, 41). Jan opisuje głębokie wzruszenie Jezusa wobec śmierci Łazarza: „...przejęty wewnętrznym gniewem wzruszył się”. A dalej czytamy: „Jezus zapłakał. A Żydzi rzekli: Oto jak go miłował”. Jeszcze dalej Jan pisze: „A Jezus znowu głęboko wzruszony (zdjęty gniewem) przychodzi do grobu...” (J 11, 33—38). Jest tutaj mowa o gniewie, który rodzi się z sympatii i współczucia dla cierpiącego człowieka, gniewie skierowanym przeciw mocom rodzącym cierpienie. Ale gniew może być także spowodowany czymś niesłusznym zachowaniem i wtedy także może być dowodem miłości. Tak chyba należy rozumieć ubolewanie Jezusa nad zatwardziałą i oporną Jerozolimą oraz pełne gniewu utarczki z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami. W taki sposób może mówić tylko człowiek głęboko zaangażowany i zainteresowany poprawą losu innych. Najbardziej dramatycznym znakiem wewnętrznego i zewnętrznego związku śmierci i miłości w życiu Jezusa jest zdrada Judasza. Jezus zostaje wydany przez jednego z tych, dla których On sam siebie wydał, których przyjął do wspólnoty stołu (i życia). Wiele mówiące jest pole znaczeniowe słowa *paradidonai*¹⁹, które zastosowano w Nowym Testamencie na określenie czynu Judasza. Słowo to występuje również w aktach procesowych tego okresu i tłumaczy się je jako „wydać”, „zabić”, „zdradzić”. Paweł stosuje to samo słowo, kiedy mówi o Synu Bożym, „który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20). Jego opis wieczery Pańskiej, w którym w sposób szczególny podkreśla ową „za was” i łączność w „nowym przymierzu”, rozpoczyna się słowami *en te nukti he paraiaeto* (1 Kor 11, 23) — „tej nocy, w której on...” — i tutaj mamy kłopot z adekwatnym tłumaczeniem — „był wydany”. Jeżeli przyjmiemy takie tłumaczenie, myślimy wtedy o wydaniu Syna przez Ojca i o miłości Jezusa, gotowej do ostatecznego „wydania siebie”. Jeżeli jednak przetłumaczymy: „tej nocy, której był zdradzony”, to myśl nasza kieruje się ku zdradzie Judasza i wydaniu Go władzom.

Coś, co na pierwszy rzut oka wydaje się być zwykłą wieloznacznością słowa, brakiem precyzji języka, wskazuje w istocie na wewnętrzny związek zachodzący w rzeczy samej, mianowicie na to, że miłość jest ze swej istoty

¹⁸ Autor wychodzi tutaj od bodaj najbardziej pierwotnego odczytania tego tekstu, por. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1973, 31; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, część I, Freiburg i. Br. 1976, 144. Żadne z dostępnych obecnie polskich tłumaczeń Pisma Świętego nie zawiera wariantu „pełen gniewu” — *voller Zorn*, jakim posługuje się F.-J. Nocke.

¹⁹ Por. F. Büchsel, *paradidonai*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, wyd. G. Kittel, t. 2., Stuttgart 1935, 131—175; W. Pokkes, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.

wydaniem się, przekazaniem, oddaniem. Słowo „wydanie” jest logicznym pomostem między miłością a śmiercią: miłość jest rodzajem umierania, ponieważ tak bardzo jest „wydaniem się”.

W Janowej przypowieści o ziarnie pszenicznym została nadana powyższej sprawie ranga przykazania dla wszystkich, którzy chcą naśladować Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli ziarno pszeniczne, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, pozostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi obfity plon” (J 12, 24). Słowa te mówią o śmierci i zmartwychwstaniu. Znamienne jest jednak rozłożenie akcentów, bo nie brzmi to tak: to nic strasznego dla ziarna pszenicznego, jeżeli wpadnie w ziemię i umrze, bo to wcale nie będzie koniec. Jest powiedziane wyraźnie: ziarno pszeniczne musi w ziemi obumrzeć, ponieważ inaczej pozostanie samo, bezużyteczne. Słowo „musi” stawia nas przed wyborem: albo kochamy, ryzykując przy tym śmierć, albo usiłujemy zachować życie, decydując się na bezsensowną i sterylną egzystencję.

W Ewangelii oba powyższe aspekty miłości dochodzą bardzo wyraźnie do głosu:

— życie ludzkie dopiero w miłości odnajduje siebie i może się samorealizować;

— jednak miłość jest ryzykiem, ponieważ oznacza oddanie się, rozstanie, pozostawienie za sobą, umieranie.

I to właśnie stanowi dylemat miłości. Słuchacz Dobrej Nowiny nie dowiaduje się jednak o nim z zewnątrz (przez pouczenie), zna ten dylemat z doświadczenia — jeśli tylko próbował kochać. Dylemat ten może jedynie w sposób zachęcający do miłości rozwiązać nauka o zmartwychwstaniu. Dopiero gdy się dostrzeże związek między miłością a śmiercią, można także odkryć związek między przykazaniem miłości a nadzieją na zmartwychwstanie.

5. Zmartwychwstanie jako osiągnięcie pełni miłości

a) Wiarę w zmartwychwstanie można mianowicie ująć jako nadzieję na osiągnięcie i pełni miłości jako nadzieję, że miłość osiągnie swój cel, i to pomimo strat, poświęcenia się i bólu, które towarzyszą miłości. Ta nadzieja jest czymś zupełnie innym niż zwykłym pocieszaniem się życiem przyszłym. Pocieszanie się życiem przyszłym byłoby instrumentalizowaniem miłości, używaniem jej dla innego celu, dla osiągnięcia szczęścia „wiecznego” — bez poważnego brania pod uwagę wymagań miłości samej w sobie. Nadzieja, o której mówimy, przyrzeka rozpoczętej w tym życiu miłości przyszłość i spełnienie — a tym samym zmienia doświadczenie miłości tu i teraz.

Zagadnienie wiary w zmartwychwstanie bardziej opiera się na Ewangelii (czyli na objawieniu w ścisłym tego słowa znaczeniu), niż problem związku między miłością a samorealizacją, czy miłością a śmiercią. Dlatego nie można już na tym etapie naszych rozważań w równym stopniu jak poprzednio zestawiać obok siebie rzeczywistości wiary i ludzkich doświadczeń. Przejdziemy więc od razu do teologicznego uzasadnienia i rozwinięcia przedstawionej tezy.

b) Przede wszystkim chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie zawiera nie tylko mgliste stwierdzenie, że po śmierci jest jakieś, naturalnie lepsze życie, i tym razem wieczne. Wskazuje ona dość dokładnie, że zmartwychwstanie będzie „spełnieniem się” konkretnej historii naszego życia, na które składają się cierpienia i to wszystko, co niesie z sobą codzienność. Zmartwychwstanie Jezusa, jak głosi je Nowy Testament, zawiera tę własnie sugestię. Autorzy Ewangelii nie zamierzają opowiadać o jakimś szczególnym ciągu dalszym, następującym po tragicznym życiu, ale głoszą zmar-

twychwstanie Jezusa, jako „wywyższenie” i pełną realizację (*Inkraftsetzung*) jego ziemskiego życia.

Przedstawione ujęcie jeszcze bardziej dochodzi do głosu, gdy bierze się pod uwagę sam sposób pisania powielkanocnych opowiadań. Ewangelisci głoszą zmartwychwstanie Jezusa przez to, że opowiadają, oczywiście podkreślając teraz nowe wartości i akcenty, Jego życie wynikające z wiary wielkanocnej. Co prawda, taki sposób relacji przy historyczno-krytycznym podejściu badawczym rodzi mnóstwo trudności. Z drugiej jednak strony, gdy się raz odkryje powielkanocny sposób pisania opowiadań, zyskuje się w zamian bardzo wyraźną odpowiedź na pytanie, co głosi chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania. Ma ona na uwadze przyszłość i ciągłą aktualność obecnej, teraźniejszej historii życia (oczywiście nie tylko wyłącznie to, ale w znacznym stopniu to właśnie!).

Także w samej treści opowiadań wielkanocnych ta sama sprawa dochodzi do głosu. U św. Jana czytamy: „...pokazał im ręce i bok. Tedy uradowali się uczniowie ujrawszy Pana”. Uczniowie „widzą” rany Jezusa; „widzą” ślady Jego historii życia. Oni „widzą”, że Zmartwychwstały nie jest kimś, kto pozostawił za sobą swoją przeszłość, zrzucił ją z siebie, jak aktor zdejmując maskę po przedstawieniu. Wręcz przeciwnie, Jego ziemska działalność i cierpienia są nadal częścią jego samego, są — aby posłużyć się Janowym opowiadaniem — zapisane na jego zmartwychwstałym ciele. I to właśnie może tworzyć rdzeń chrześcijańskiej wiary w ciała zmartwychwstanie wszystkich ludzi. Ważne jest oczywiście, co rozumie się pod pojęciem „ciała”. Z pomocą przychodzi silnie się zaznaczająca w nowszej teologii interpretacja ciała nie jako sumy molekuł (czyli wielkości fizycznej), lecz jako realnego symbolu dla zdolności człowieka do komunikowania się i nawarstwiania w sobie historii (interpretacja antropologiczna).

Do zdolności komunikowania się należy widzenie, słyszenie, mówienie, dotyk — wszelka komunikacja ma charakter cielesny. Chcąc wyjaśnić, na czym polega zdolność nawarstwiania w sobie historii życia, zacytujmy kilka zdań z Theodora Boveta, których tematem jest medytacja nad zmarszczkami starzejącego się człowieka: „Kiedyś obserwowałem śpiącą żonę. Choć miała już kilka zmarszczek na twarzy, nie była jeszcze starą kobietą. Te nieduże zmarszczki nad brwiami powstawały, gdy stawiała dowcipne pytania, tamte — pionowe — wtedy, gdy się bardzo zamyślała. Zaś te większe — poziome — powstawały, gdy byłem chory i drżeliśmy o moją przyszłość. W kąciakach oczu odnajdywałem promienną miłość, z którą patrzyła na nasze dziecko... Im dłużej obserwowałem jej twarz, tym więcej wspomnień wynurzało się z pamięci, a ja coraz lepiej rozumiałem ich istotę... Kilka zmarszczek było milczącym oskarżeniem pod moim adresem... Zarzut, którego nigdy nie wypowiedziała, bo chciała mi go oszczędzić, znalazł wyraz w małej zmarszczce, której przedtem nie było...” Bovec zamyka rozmyślenia refleksją: „Twarz człowieka zawiera stenogram całej jego biografii”²⁰.

Jeśli ciało zapisuje na sobie — w zmarszczkach, zrogowaceniach i bliznach — naszą historię, jeżeli ciało oznacza komunikację i historię, to zmartwychwstanie ciała oznacza przeniesie w życie przyszłe całej historii naszego życia, wszystkich spotkań, powiązań — oczywiście w formie oczyszczonej i całkowicie dojrzałej (należy to do pojęcia „spełnienia się”). Zatem przeszłość należy przede wszystkim do miłości, zarówno tej, która zaledwie zdążyła się narodzić, jak i tej, którą żyliśmy długi czas. Zmartwychwstanie ciała oznacza zaś przede wszystkim spełnienie się miłości.

Sięgnijmy raz jeszcze do ewangelicznego głoszenia zmartwychwstania Jezusa. Zmartwychwstały nigdy nie jest głoszony niejako dla samego sie-

²⁰ Th. Bovec, *Die Ehe*, Tübingen 1972, 139.

bie, lecz zawsze jako wychodzący na spotkanie, jako ktoś, kto dla swoich jest teraz bliższy niż kiedykolwiek przedtem. Spotkać się z Nim mogą teraz wszędzie: w chwili refleksji nad własną sytuacją życiową, podczas rozmowy o Piśmie Świętym, podczas zaangażowania się w sprawy drugih; przy „łamaniu chleba”, podczas wspólnej pracy, oraz wszędzie tam, gdzie dwóch lub trzech jest zgromadzonych w imię Jego (por. Łk 24, 13—35; J 20, 19—21; Mt 18, 20). Teraz dopiero dochodzi do skutku pełna komunikacja, teraz uczniowie Go rozumieją — przedtem często Go nie rozumieli. Jan określa ten nowy stan bliskiego kontaktu z Zmartwychwstałym jako „być z kimś” — „Wy we mnie, a ja w was” (J 14, 20; por. też J 17, 21, 23. 26).

Miłość osiągnęła swój cel, ponieważ kształtowała życie aż po śmierci. Dla miłości śmierć nie jest tragicznym końcem, lecz całkowitym jej spełnieniem się, i to jest właśnie treścią wielkanocnej wiary. Ona wyraża się w słowach: kto wyda siebie z miłości, kto dla miłości poniesie śmierć, ten w niej nie ginie, ale łączy się z tymi, których kocha. Jego udziałem staje się wypełnienie miłości i pełna samorealizacja. Wiara w sposób zasadniczy zmienia doznanie miłości. Dla każdego, kto potrafi uwierzyć w prawdę, zawartą w zmartwychwstaniu doświadczenie miłości zmienia się całkowicie już w tym życiu. Jest to bowiem w rzeczy samej doświadczenie ambiwalentne. Poczucie sensu, radości i szczęścia sąsiadują w nim z bólem, lękiem, doznaniem strachu, porażki i klęski. Wiara w zmartwychwstanie po „ostatecznej” śmierci (to znaczy wiara w to, że miłość będzie silniejsza niż śmierć, że śmierć nie jest jej granicą) pozwala na inne rozłożenie akcentów przed śmiercią. Inaczej jawi się każda radość z odrobiny udanej miłości. Każde doświadczenie sensu, zwłaszcza tam, gdzie miłosne zaangażowanie sporo nas kosztuje, gdzie udało się pojednanie, aczkolwiek wymagało wielu wyrzeczeń i nie było się pewnym, czy się samego siebie nie zatraciło, gdzie działanie na rzecz ludzi pozbawionych praw wydawało się nie mieć szans na powodzenie lub co najmniej wydawało się być niebezpieczne, a mimo to zostało podjęte, gdzie miłość oznaczała rezygnację, czyli zadawała ból, gdzie miłość żyła mimo wszystko, przetrzymała wszystko, albo się zaczęła na nowo — każde takie doświadczenie można interpretować jako doświadczenie zapoczątkowanego zmartwychwstania, jako poznanie smaku zmartwychwstania już w życiu doczesnym, jako przeżycie tego faktu, że miłość jest silniejsza niż śmierć. Radość z miłości, jeśli na nią tak właśnie spojrzymy, jest nieporównanie większa niż lęk, który jej towarzyszy.

Trzeba jednak raz jeszcze z całym naciskiem powtórzyć, że taka interpretacja zakłada wiarę w zmartwychwstanie po śmierci. W przeciwnym wypadku doświadczenia, o których mówiliśmy, byłyby niczym innym jak tylko przelotnym przeblyskiem szczęścia, a świadomość tej przelotności skutecznie zatruwałaby chwile radości. Jeżeli jednak istnieje ostateczne zmartwychwstanie, to o doświadczeniu zmartwychwstania w życiu doczesnym także mówimy z sensem. Znajduje to swój wyraz w liście św. Jana: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci” (1 J 3, 14).

Podsumowując możemy powiedzieć, że wiara chrześcijańska czyni miłość atrakcyjną i umacnia w nas zdolność do miłości. Nie przemilcza, a nawet podkreśla jej ryzyko (jest w końcu wiarą w Ukrzyżowanego). Zachęca (bo jest w istocie wiarą powielkanocną) do podjęcia ryzyka miłości i sprawa, że radujemy się miłością już w tym życiu doczesnym.

przygotował ks. Władysław Kubik SJ, Warszawa-Kraków

II. DUSZPASTERSTWO MŁODZIEŻY W REPUBLICIE FEDERALNEJ NIEMIEC *

Zanim przedstawimy pokrótce sytuację duszpasterstwa młodzieży w RFN, musimy najpierw spojrzeć na sytuację życiową młodych ludzi oraz

ich stosunek do Kościoła, na warunki i okoliczności, w których przebiega duszpasterstwo młodzieży. Dopiero na tym tle można będzie rozważyć bardziej teoretyczne problemy duszpasterstwa młodzieży, które ma zawsze określony kształt, lecz nie jest ponadczasowe.

1. Młodzież i Kościół

Mówiąc o stosunku młodzieży do Kościoła w RFN, trzeba od razu na wstępie powiedzieć, że — niestety — coraz bardziej przybiera na sile od dalanie się młodzieży od Kościoła. Mniej więcej od połowy lat sześćdziesiątych zmniejsza się raptownie liczba młodzieży uczęszczającej do kościoła, tak że wśród 16—29-latków zaledwie 10% uczestniczy regularnie w niedzielnej Mszy Świętej. Większość młodzieży chodzi do kościoła rzadko lub zgoła sporadycznie. Jedna czwarta populacji w ogóle do kościoła nie chodzi. Liczby te dotyczą młodych katolików¹. Wśród młodych protestantów sytuacja jest nieco inna, ponieważ nie ma u nich obowiązku cotygodniowej mszy niedzielnej. Z powyższym zjawiskiem łączy się zamieranie tradycji codziennej modlitwy w rodzinie² oraz kwestionowanie powszechnej dotychczas praktyki przyjmowania sakramentów. Co prawda, podczas każdej Mszy świętej wszyscy przyjmują komunię, natomiast z sakramentu pokuty prawie się nie korzysta, bądź zastępuje się go udziałem w nabożeństwie pokutnym. Sakrament małżeństwa dla pewnej części młodzieży przestał być sam przez się zrozumiałym³. Ten zanik praktyk religijnych odzwierciedla wewnętrzne oddalenie się od takiego modelu Kościoła, jaki od połowy lat sześćdziesiątych poddaje się krytycznej i sceptycznej ocenie. Niewątpliwie sytuacja ta jest zarówno wynikiem studenckich niepokojów lat 1968—1973, jak i propagowania tak zwanego „antyautorytarnego” wychowania. Dąży się do przeżywania swojego życia w absolutnej wolności. Kościół zaś, tam gdzie w ogóle jest on jeszcze brany poważnie pod uwagę, chciałby młodzież kształtować według własnych oczekiwań. Wszystkie te zjawiska odzwierciedlają tak zwany kryzys wartości, który rozpoczął się pod koniec lat sześćdziesiątych, doprowadzając do obalenia mieszczańskiego systemu wartości i stworzenia nowej, skrajnej materialistycznej orientacji życiowej, posądzanej nawet o hedonizm⁴.

Wraz ze zjawiskiem oddalania się od Kościoła, z nową siłą pojawia się pytanie o sens życia, poszukiwanie naczelnych wartości życiowych, „nowy brak”, który w odróżnieniu od dawnego braku — materialnego niedostatku — wyraża się przede wszystkim duchowym kryzysem i duchową pustką. Ten „nowy brak” o charakterze wybitnie religijnym, sprowadza dziesiątki tysięcy młodych ludzi na protestanckie „Dni Kościoła” (*Kirchentagen*) i katolickie „Dni Katolików” (*Katholikentagen*), wzmagając sprzedaż literatury pseudoreligijnej⁵, skierowuje młodzież do tak zwanych sekt młodzieżowych, które jako grupy o charakterze autorytatywnym, raczej pozbawiają młodzież wolności

* Referat, jaki Roman Bleistein SJ wygłosił wobec pracowników nauki i studentów katechetyki na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w maju 1983 roku.

¹ *Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953—1979*, Al-lensbach 1981.

² N. Martin, *Familie und Religion*, Paderborn 1981, 24 i in.

³ D. Katte, *Ohne Trauschein*, München 1982, 10—20.

⁴ R. Bleistein, *Wertwandal oder Wertzerfall?* *Stimmen der Zeit* 200 (1982) 363—372.

⁵ R. Bleistein, *Die einfache Botschaft*, *Stimmen der Zeit* 201 (1983) 136—137.

i przyszłości, niż ją przynoszą⁶. Ten ogólny nastrój religijny jest jakby drugą stroną medalu, jako że ukształtowana tradycją chrześcijańską, ujęta w obrzędy i zwyczaje codzienna pobożność, prawie w ogóle nie istnieje.

Reasumując prezentację powyższej sytuacji, można ją ująć w hasła: oddalenie się od Kościoła, pytanie o sens życia jako pytanie zasadnicze.

2. Konkretnie uwarunkowania duszpasterstwa młodzieży

Kontakt Kościoła i młodzieży w RFN ma swe konkretne uwarunkowania, które nadają swoisty charakter pracy duszpasterskiej. Na pierwszym miejscu należy wymienić samą naukę religii, która zgodnie z konstytucją (ustawą zasadniczą, art. 7, 3) musi być udzielana każdemu młodemu obywatelowi w szkole podstawowej, średniej czy zawodowej. Organizują lekcje religii Kościoły danego wyznania, a udzielają jej duchowni lub osoby świeckie dysponujące odpowiednią *missio canonica*.

Sama w sobie znakomita regulacja prawna wymaga dwóch uzupełnień. Po pierwsze, młodzież może od 14 roku życia zrezygnować z nauki religii, jest jednak zobowiązana uczęszczać w to miejsce na naukę etyki, podczas której przekazuje się nie umotywowane światopoglądowo zasady współżycia międzyludzkiego. Po drugie, coraz bardziej odczuwa się brak nauczycieli religii, co powoduje, że w wielu klasach, na przykład szkół zawodowych, nauka religii z konieczności się nie odbywa.

Mimo wspomnianych problemów należy stwierdzić, że ogół młodych w RFN jeszcze dzisiaj jest objęty nowoczesnie organizowaną nauką religii, prowadzoną w oparciu o najnowsze podręczniki i materiały, tworzone zgodnie z założeniami „teorii curriculum”. Nauczyciel religii może na swój sposób jako nauczyciel i chrześcijanin prowadzić nadal młodzież ku żywej praktyce chrześcijańskiej. Należy tutaj dodać, że w szkole podstawowej jest on opłacany przez państwo. Nauka religii stanowi bowiem niejako oś nadająca sens całej nauce szkolnej, a państwo demokratyczno-pluralistyczne taki tylko światopogląd może popierać, który ten sens rzeczywiście ukazuje.

Jako następne uwarunkowanie kontaktu młodzieży z Kościołem należy wymienić dobrze rozbudowaną pracę Kościoła z młodzieżą. Owocem ruchu młodzieżowego z lat 1900—1930 jest istnienie wielu kościelnych organizacji młodzieżowych, jak np.: Skauci św. Jerzego (St. Georgspfadfinder), Katolickie Gminy Młodzieżowe (dawniej Młodzież Parafialna), Katolicka Młodzież Wiejska i inne. Organizacje katolickie zrzeszają około 650 tys. młodych katolików czyli 8—10% młodzieży interesującego nas przedziału wiekowego. Mimo tej niewielkiej liczby członków trzeba zauważyć, że Związek Katolickiej Młodzieży Niemieckiej jest największą liczebnie organizacją młodzieży w RFN. Jest on zarządzany centralnie poprzez Dom Młodzieży w Düsseldorfie, który w roku 1983 obchodził 75-lecie swego istnienia (należy wspomnieć, że w czasie III Rzeszy został przemocą zlikwidowany). Według najnowszych rozporządzeń Dom Młodzieży w Düsseldorfie jest równocześnie centrum duszpasterstwa młodzieży na szczeblu Episkopatu RFN.

Wspomniane organizacje młodzieżowe prowadzą pracę, gdy chodzi o jej zakres, niejako od Mszy świętej poprzez kontynuację edukacji religijnej, wędrowniki, imprezy, aż po zaangażowanie społeczno-polityczne. Ta ostatnia dotyczy głównie wielkich problemów nurtujących młodych ludzi: pokoju i sprawiedliwości. Związki są w większości tak zorganizowane, że posiadają swoje grupy w poszczególnych parafiach. Z drugiej strony cała praca Kościoła z młodzieżą prowadzona jest przez duszpasterzy parafialnych i pracowników społecznych, których kształcenie rozbudowano w ostatnich czasach w osobny

⁶ R. Hauth, *Die nach der Seele greifen: Psychokulte und Jugendsekten*, Gütersloh 1979.

kierunek. Spowodowało to tak zwaną profesjonalizację pracy Kościoła z młodzieżą⁷. Pracownicy socjalni są fachowo przygotowani do pracy z młodymi ludźmi, czego nie można powiedzieć o dotychczasowych wikariuszach i proboszczach. Obecnie w duszpasterstwie młodzieży stosunek księży do pracowników świeckich wynosi ok. 1 do 6.

Poza pracą z młodzieżą organizowaną przez Kościół, istnieje wiele ruchów młodzieżowych angażujących młode pokolenie, jak na przykład ruch charyzmatyczny, ruch Taizé czy grupy zachowawcze, tak zwany ruch tradycyjistów, pozostający pod wpływem arcybiskupa Lefevbre'a⁸.

Wszystkie te kościelne organizacje młodzieżowe odgrywają ważną rolę, ponieważ reprezentują one interesy młodzieży katolickiej na płaszczyźnie polityki państwa wobec młodzieży. Z jednej strony związki te otrzymują wsparcie finansowe od rządu federalnego, z drugiej — są konsultowane przez parlament przy opracowaniu wszystkich inicjatyw ustawodawczych dotyczących młodzieży.

Trzecim rozległym obszarem kontaktu Kościoła z młodzieżą — raczej w sensie katechety — są propozycje kształcenia, wysuwane ze strony domów młodzieży i organizacji kościelnych, z których korzysta nie tylko młodzież zorganizowana. Kształcenie wychodzi naprzeciw wszystkim problemom młodych ludzi, od pytań z zakresu nauk ścisłych, poprzez problematykę sensu istnienia aż do tematów politycznych. Należy tu również wymienić dni skupienia, seminaria wiary czy rekolekcje. Podobny zakres propozycji oferują grupy zwane „wczesna zmiana” (*Frühschicht*) oraz Koła Kontaktów, oferują one wspólne spędzenie świąt kościelnych w klasztorach i wspólnotach zakonnych. Młodzież znajduje tutaj drogę do radykalnie pojętej praktyki życia chrześcijańskiego.

Powyższe uwagi ilustrują uwarunkowania organizacyjne, określające duszpasterstwo młodzieży w RFN.

3. Wytyczne Synodu Biskupów RFN dla duszpasterstwa młodzieży

Na pytanie o wewnętrzny kierunek duszpasterstwa młodzieży nie da się odpowiedzieć bez dogłębnej analizy wskazań Synodu Biskupów RFN, który odbywał się w latach 1971—1975⁹. Jakkolwiek nie stworzono specjalnego projektu dla duszpasterstwa młodzieży, można pewien koncept tego duszpasterstwa ustalić w oparciu o najważniejsze teksty dotyczące tematu *Młodzież i Kościół*. Trzeba tu wymienić przede wszystkim trzy teksty: *Cele i zadania pracy Kościoła z młodzieżą*¹⁰, *Nauka religii w szkole*¹¹ oraz *Oddziaływanie katechetyczne Kościoła*¹². Rozpatrzymy najważniejsze tezy powyższych dokumentów.

a) Wszystkie teksty charakteryzuje podejście antropologiczne. W każdej uchwale chodzi o uchwycenie konkretnej sytuacji życiowej młodego pokolenia, o nadanie jej sensu i jasności przy pomocy słowa i praktyki wiary. Za najważniejsze pytanie zadawane przez młodzież uważa się pytanie o sens, w którym zawarte jest także pytanie o ostateczny sens jednostkowej egzystencji. W związku z tym należy dołożyć starań, aby „umożliwić młodemu

⁷ R. Bleistein, *Professionalisierung kirchlicher Jugendarbeit*, Stimmen der Zeit 199 (1980).

⁸ R. Bleistein, *Jugend der Kirche — wohin?* Würzburg 1982.

⁹ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* tom I—II, Freiburg 1976, 1977.

¹⁰ *Tamże*, I, 277 i nn.

¹¹ *Tamże*, I, 113 i nn.

¹² *Tamże*, II, 31 nn.

pokoleniu przeżycie prawdy, że właśnie wiara chrześcijańska, bardziej niż wszystkie inne propozycje światopoglądowe, otwiera drogę do samourzeczywistnienia i tym samym odpowiada na pytanie o sens, szczęście i tożsamość jednostki, będąc również pytaniem o szczęście, pomyślność i tożsamość wszystkich ludzi¹³.

Problem wskazany powyżej sprowadza się zasadniczo do religijno-pedagogicznego pojęcia „korelacji”. Tekst synodalny *Nauka religii w szkole* mówi o tym następująco: „Przepowiadanie wiary należy sprawdzać nie tyle z perspektywy doświadczenia i sytuacji człowieka, ale poprzez tę sytuację i doświadczenie”¹⁴. Taka metoda kontaktu Kościoła z młodzieżą zakłada rzecz jasną, że Kościół — poprzez swoich przedstawicieli — zna życie młodzieży oraz wraz z nią idzie przez życie.

b) Na płaszczyźnie wiary słusznym jest założenie, że życie młodego człowieka ma się udać, życie ze wszystkimi jego wznosami i upadkami, w jego wymiarze indywidualnym i społecznym. Dlatego w tekście synodalnym *Odziaływanie katechetyczne Kościoła* czytamy: „Najważniejsze zadanie katechetycznej działalności polega na udzielaniu pomocy młodemu człowiekowi, aby jego życie było udane, by znalazł się w nim czas na poszukiwanie Boga i miejsce na Jego łaskę. Określenie «udane życie» nie powinno prowadzić do nieporozumień. Jak bardzo należą do niego także cierpienie i klęska, wynika z faktu, że drogę Ukrzyżowanego uznajemy za swoją. Z tej perspektywy patrząc staje się jasne, że «udane życie» i «chwala Boga» są dwoma aspektami tego samego zjawiska”¹⁵.

Życia chrześcijańskiego nie można jednak zacieśniać do sakramentów, lecz trzeba je w ten sposób realizować, aby sakramenty były pomocą także w całkiem po ludzku pojętym zbawieniu. Na tym tle wyrasta następujący problem: jakie wobec powyższych pojęć duszpasterstwa jest najważniejsze? Czy należy je sprowadzać do posług sakramentalnych tylko, czy ma ono obejmować też takie dziedziny jak *diakonia* i *martyria*? Synod zdecydował się w tym przypadku — zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II — na szerokie ujęcie duszpasterstwa. Przed pracą z młodzieżą stawia więc zadanie podwójne. Sprowadza je najpierw do altruistycznej pomocy młodemu człowiekowi w jego zagrożonym procesie stawania się człowiekiem; po drugie domaga się wspólnego wraz z młodym pokoleniem przeżywania chrześcijańskiego życia, również w sensie wprowadzenia go w praktykę tego życia.

Na marginesie naszych rozważań, trzeba zauważyć, że nawet skrajnie altruistyczna posługa podejmowana na rzecz młodzieży, stojącej z dala od Kościoła, jest w ścisłym sensie tego słowa „diakonia”, o dużym znaczeniu duszpasterskim. Czy służba ta przekona młodego człowieka i doprowadzi go do Kościoła jako zaangażowanego współuczestnika — to już inna sprawa¹⁶.

c) Służbę Kościoła w stosunku do młodego pokolenia określają także charakterystyczne dla danej epoki sprawy. Dzisiejsza młodzież, widać to wyraźnie żyje w sytuacji Kościoła „połudowego”, to znaczy nie spotyka już środowiska chrześcijańskiego. Jego miejsce zajmuje wrogi chrześcijaństwu otoczenie w postaci płytkiego materializmu społeczeństwa dobrobytu, które wszystkie pytania ostateczne uważa za nierzeczowe; w formie różnych teorii neomarksizmu, które proponują inne niż chrześcijańskie rozwiązania¹⁷. Ta sytuacja musi być uwzględniana we wszystkich kontaktach z młodym człowiekiem, który jest zagrożony w swej wierze i sam osobiście musi podjąć swoją

¹³ *Tamże*, I, 294.

¹⁴ *Tamże*, I, 137; II, 83

¹⁵ *Tamże*, II, 41

¹⁶ *Tamże*, I, 289—290

¹⁷ *Tamże*, I, 127 i nn; II, 38—39; I, 290—294.

decyzję wiary. Kościół nie może tu liczyć na funkcję rodziny, szkoły miejskiej czy wiejskiej społeczności¹⁸.

Dochodzimy powoli do problemu, który można zamknąć w pytaniu: jak można do tego stopnia przewyciężyć współczesny subiektywizm, aby młody człowiek otwarł się na praktykę Kościoła typu ludowego, to znaczy na instytucję, obrzędy i zwyczaje religijne? Człowieka bowiem nie potrafi wypełnić na trwałe jednorazowy i egzotyczny akt religijny, lecz właśnie owa praktyka, pojęta w sposób chrześcijanina na co dzień. Prawdziwie ludzkie życie staje się możliwe tylko w procesie zobiektywizowania — poza wszelkim „hipersubiektywizmem” — wyraża się w słowie TAK, w ślubowaniu, które człowieka wiąże.

d) Dojrzała postać wiary znalazła we wszystkich tekstach synodu jasne opracowanie. Młody człowiek znajduje stopniowo drogę do Boga swojego życia. Prawdę chrześcijańską przyjmuje stosownie do swojego wieku, to znaczy zgodnie z jego życiowymi zainteresowaniami, pewne prawdy stają się mu szczególnie bliskie. W zależności od wieku skłania się ku określonym sposobom pielęgnowania wiary, np. bardziej wspólnotowym bądź ryzykownym czy nawet eksperymentalnym.

Kolejny problem da się zamknąć w pytaniu: jak można w zależności od wieku człowieka tak przekazywać wiarę, aby otwierała go na rozwój, dojrzałość i na coraz głębszą prawdę? Nie ma bowiem żadnego pożytku zaszeregowanie młodego człowieka do określonej grupy wiekowej i zamknięcie mu tym samym na pewien okres czasu lub na zawsze drogi do pełni dojrzałej wiary chrześcijańskiej.¹⁹

e) Na koniec trzeba stwierdzić, że wiara posiada wymiar socjalny, społeczny i polityczny. Każdy chrześcijanin nie tylko żyje w świecie. Jego zadaniem jest przemiana świata. Ma się starać, aby najważniejsze zasady Królestwa Bożego — a więc wolność, pokój, sprawiedliwość i braterstwo — urzeczywistniały się w społeczeństwie²⁰.

Nasuwa się tu jednak pytanie: w jaki sposób można zapobiec, aby różnica pomiędzy Królestwem Bożym i społeczeństwem po prostu nie uległa zatarciu, które odebrało by sens wszelkim zmaganiom i dążeniom. Istnieją dwa sposoby usunięcia polaryzacji między Królestwem Bożym i światem — społeczeństwem. Pierwszy to rozwiązanie integracyjne prowadzące do rezygnacji ze świata na rzecz Królestwa Bożego, drugi — rozwiązanie ideologiczne, w którym Królestwo Boże wchłonięte zostaje przez różne teorie społeczne. To ostatnie ujęcie problemu zbliża się ku źle pojętej teologii politycznej ze wszystkimi jej szansami i ryzykiem.

Powyzsze naczelné orientacje w odniesieniu do młodzieży zostały rozwinięte także w innych dokumentach synodalnych, ze szczególnym uwzględnieniem młodego człowieka w jego coraz dojrzałszej wolności w odniesieniu do Mszy świętej²¹, sensu i kształtowania seksualizmu człowieka²² czy zagadnienia rozwoju i pokoju²³. Całościowo rzecz biorąc, zostały w nich przedstawione elementy teoretycznej podbudowy duszpasterstwa młodzieży, którą to koncepcją zajmujemy się poniżej.

4. Przyczynek do teorii duszpasterstwa młodzieży

Kościół nie zajmował się dotychczas problemem właściwego duszpasterstwa młodzieży, aczkolwiek prowadził zawsze działalność duszpasterską wśród

¹⁸ *Tamże*, I, 139 i nn.

¹⁹ *Tamże*, II, 93—89

²⁰ *Tamże*, I, 295—298.

²¹ *Tamże*, II, 187 i nn.

²² *Tamże*, II, 159 i nn.

²³ *Tamże*, I, 495 i nn.

dzieci i młodzieży, aczkolwiek prowadził zawsze działalność duszpasterską wśród dzieci i młodzieży. Powstaje więc pytanie, dlaczego dzisiaj problem ten stał się tak palący. Wydaje się, że można wymienił trzy powody. 1. Istnieje w naszych czasach ogólna tendencja do ujmowania każdej praktyki w teorię. Jest on następstwem rosnącego wpływu nauk socjologiczno-pedagogicznych na całą sferę wychowania. Skoro duszpasterstwo ma także częściowo do czynienia z wychowaniem, zostało objęte tą falą rozważań, i to głównie z tej przyczyny, że nowi współpracownicy Kościoła w duszpasterstwie młodzieży otrzymali wykształcenie o charakterze socjologiczno-pedagogicznym, a w związku z tym dla swojej codziennej praktyki domagają się teorii. 2. Tam, gdzie procesy wychowania do wiary czy wprowadzania do wspólnoty Kościoła nie następują już samorzutnie, gdzie wychowania chrześcijańskiego nie zapewnia szkoła, rodzina czy parafia, zaczyna się analizować procesy, które dotychczas uchodziły za oczywiste. Refleksja winna zatem przynieść większą celowość działania i tym samym umożliwić lepszą kontrolę rezultatów. Młodzież — czy to dzięki protestom, czy to przez procentowy udział w liczbie ludności — nabrała obiektywnie większego znaczenia. Również jej subiektywna samoocena liczy się coraz bardziej. 3. Młodzież została tematycznie opracowana przez socjologię i psychologię młodzieży, tak więc i duszpasterstwo stara się zgodnie ze współczesnym trendem uwzględnić oba aspekty: żądania młodych ludzi i poszukiwanie teoretycznego ujęcia procesów konstytuujących kontakty młodzieży z Kościołem.

Po tych uwagach wstępnych można sformułować definicję duszpasterstwa młodzieży, którą następnie rozwinie w kolejnych punktach. Duszpasterstwo młodzieży jest dokonującym się na różnych płaszczyznach życia młodego człowieka działaniem zbawczym Kościoła, przy czym człowiek ów jest jednocześnie podmiotem zmian w Kościele²⁴.

a) Posługa zbawienia Kościoła, inaczej mówiąc — duszpasterstwo jest sformułowaniem o podwójnym znaczeniu. Z jednej strony oznacza omówione już wyżej szeroko rozumiane duszpasterstwo, z drugiej cechę charakterystyczną owej posługi, mianowicie, jest to posługa w perspektywie zbawienia i ostatecznej doskonałości a będącą także środkiem do zbawienia. Tak pojęta posługa jest typowa dla Kościoła — dla nowej wspólnoty zbawienia i jako taka nie da się przez nic innego zastąpić²⁵.

b) Tę posługę zbawienia realizuje — aby użyć zaskakującego sformułowania — właśnie młody człowiek, będący przedmiotem owej posługi i równocześnie podmiotem zmian zachodzących w Kościele. Ujmując to samo w tradycyjne biblijne słowa: młody chrześcijanin jest „słuchaczem Słowa”, ale ma równocześnie działać na podłożu wiary, żyć aktywnie we wspólnocie i w świecie. Ostatnia uwaga dotyczy żądań młodzieży, których nie sposób nie zauważyć: młodzież chce być współodpowiedzialną za kształt Kościoła, a nie tylko pouczaną i nawracaną. Kościół, w którym żyje, ma być jej Kościołem, jej nową wspólnotą za którą z zaangażowaniem i krytycyzmem chce być współodpowiedzialną. Żądanie młodzieży jest w pełni uzasadnione, zwłaszcza, że stanowi przewyżczenie konsumpcyjnej mentalności chrześcijańskiej, według której Kościół ma jedynie dostarczać i dawać to wszystko, czego wierni potrzebują. To „konsumpcyjne chrześcijaństwo” jest bardzo odległe od modelu zaangażowanej wspólnoty. To zaangażowanie w Kościele i dla Kościoła nie neguje prawdy, że każda inicjatywa, każde doświadczenie, każdy sukces są działaniem łaski, darem Ducha Świętego. Ta postawa młodych ludzi zasługuje na szczególną uwagę ze względu na fakt, że — jak twierdzi E. H. Erikson — identyfikacja najtrwalej przejawia się poprzez aktyw-

²⁴ R. Bleistein, *Jugendpastoral — Entwurf für eine Neukonzeption*, *Katechetische Blätter* 100 (1975) 65—76.

²⁵ W. Kasper, *Die Heilssendung der Kirche*, Mainz 2 1970, 28 i nn.

ność; mówiąc w imieniu młodych chrześcijan można stwierdzić: ten najpewniej jest i pozostanie chrześcijaninem, kto angażuje się w Kościele i w jego działalność.²⁶

c) Do różnych sfer życia — w rozumieniu duszpasterstwa młodzieży — należą szkoły, czas wolny i parafia. Każdemu z tych obszarów życiowych odpowiada historycznie ukształtowana postać posługi Kościoła w RFN: w szkole jest to nauka religii, w ramach czasu wolnego — praca Kościoła z młodzieżą, w parafii — katecheza parafialna dla młodzieży.

Takie właśnie rozróżnienie nie ma nic wspólnego ze scholastycznym zamiatowaniem do klasyfikowania. Wręcz przeciwnie, rozróżnienie to uświadamia istnienie dotychczas przeoczonych detali. Najpierw staje się jasne, że młody człowiek posiada w każdej z tych sfer inną rolę społeczną do odegrania (w sensie socjologiczno-psychologicznym): w szkole spełnia rolę ucznia, w ramach czasu wolnego — rolę młodego człowieka, wierzącego bądź niewierzącego (jest to więc rola najbardziej niespecyficzna), w ramach katechezy parafialnej jest — w rozumieniu synodu — dobrowolnie wierzącym. Zależnie od rozumienia roli młodego człowieka zmienia się rozumienie roli kapłana (jest on bądź nauczycielem, bądź człowiekiem korzystającym z czasu wolnego, bądź proboszczem); zmieniają się metody dotyczące odpowiednich sfer życia (program nauki religii ułożony zgodnie z teorią *curriculum*; działalność socjalna, zorientowana na realizację czasu wolnego lub projektów społecznych; metody katechezy). Nawet jeśli młodzi ludzie, zależnie od danej grupy celów, posiadają zupełnie różny stosunek do Kościoła, stosunek współpracowników duszpasterstwa do Kościoła kształtuje się zgodnie z zadaniami ustalonymi przez Kościół. Muszą oni reprezentować taki stosunek do Kościoła, który odpowiada służbie w ramach posłannictwa Kościoła; poza kompetencją fachową powinni więc posiadać swoistą „kompetencję duchową”, to znaczy w swym codziennym życiu urzeczywistniać praktykę wiary, a poprzez refleksję odnaleźć jej dojrzałą postać.

Definicja powyższa usiłuje z jednej strony uwzględnić konkretną sytuację, w tym przypadku Republiki Federalnej Niemiec, z drugiej zaś strony pragnie uchwycić impulsy, których dostarcza młodzież dzisiejsza poprzez swe odczucia życia i rozumienie świata. Byłoby wielką szkodą, gdyby te impulsy odnowy, płynące ze strony młodego pokolenia, nie rozwinęły się w Kościele.

Wszystko co definicja powyższa usiłuje opisać socjologicznie (i teologicznie), profesor G. Biemer z Fryburga usiłuje opisać raczej antropologicznie w swoim artykule *Teologiczne podstawy duszpasterstwa młodzieży*²⁷. W tym ważnym przyczynku wychodzi on od antropologicznych założeń K. Rahnera, po czym stara się swe podstawowe ujęcia przekazać za pomocą psychologii identyczności (*Identitätspsychologie*) E. H. Eriksona. Bazuje na takich pojęciach jak: wyzucie się z poczucia potrzeby tajemnicy i kryzys identyfikacji, wolność i samookreślenie się, komunikacja i rozpoczynające się partnerstwo. Specyfikę duszpasterstwa młodzieży widzi on zatem w zasadach będących strukturalnymi formułami tego, co chrześcijańskie: np. zasada drogi do zbawienia. Z tych zasad wynikają kierunki działania współpracowników duszpasterstwa młodzieży: być towarzyszem w drodze, współuczestnikiem w procesie dochodzenia do wolności, reprezentantem, przekazicielem pełni życia (w łasce). Jak stąd widać, pragnie Biemer za pomocą modelu o charakterze raczej psychologiczno-dynamicznym osiągnąć to samo, co zamierzała przedstawiona powyżej definicja: wielopostaciową posługę Kościoła nad i wraz z młodym człowiekiem ukształtować tak,

²⁶ H. Tenhumberg, *Miteinander unterwegs*, Bonn 1979, 18.

²⁷ G. Biemer, *Theologische Grundlagen der Jugendpastoral*, Diakonia 13 (1982) 293—310.

aby zapewnić udane życie młodego pokolenia i aby Kościół w coraz większym stopniu stał się miejscem doznania Chrystusowego zbawienia.

Mówi się wciąż o tym, że Kościół jest wieczny młody i nie starzeje się, gdyż przepowiadanie i Ten, o którym to przepowiadanie mówi, nie starzeją się. Twierdzenie niewątpliwie słuszne. I właśnie dlatego Kościół musi ustawicznie uświadamiać sobie własną młodość, gdyż ona właśnie jest źródłem fantazji, twórczości i radości odnowy, które z kolei wywołują niepokój. Może on rodzić lęk. Spodziewany lęk nie powinien jednak Kościoła powstrzymywać od współpracy z młodzieżą, ponieważ młodzież potrzebuje posługi Kościoła w procesie dochodzenia do pełni człowieczeństwa. I na koniec nie należy zapominać, że również Kościół potrzebuje młodych ludzi dla zachowania trwałej żywotności.

przygotował ks. Władysław Kubik SJ, Warszawa-Kraków

III. Z PROBLEMATYKI DYDAKTYKI KORELACJI*

W odróżnieniu od ujęć, w których wiarę pojmuje się głównie jako przyjęcie doktryny, nowsza teologia i pedagogika religijna rozumie wiarę przede wszystkim jako personalny stosunek do Boga i praktykę płynącą z wiary w kontekście całego życia. Stąd związek między praktyką i perspektywą wiary z jednej, a doświadczeniem i interpretacją życia z drugiej strony, staje się głównym tematem pedagogiki religijnej. Fakt ten znajduje między innymi swój wyraz we wprowadzaniu do nowych koncepcji katechetycznych, do planów nauczania religii¹ oraz do podręczników nauczania religii takich pojęć jak „konwergencja” i „korelacja”. Wydaje się, że koncepcja dydaktyki korelacji wytycza wspólny kierunek, który jest zasadniczo zgodny z uchwałą synodu *Nauka religii w szkole (Der Religionsunterricht in der Schule)* i znalazł akceptację biskupów, którzy zatwierdzili nowe programy nauczania². Stąd wielu katechetów widzi pilną potrzebę pracy nad sposobami nauczania religii w duchu „korelacji”³.

Dla dalszych rozważań o dydaktyce korelacji trzy pytania wydają się szczególnie istotne.

a) Czy w dostatecznym stopniu przekazuje się wiarę nie jako zamkniętą w sobie doktrynę odnoszoną do doświadczeń życiowych, lecz wiarę umięją-

* Są to najważniejsze fragmenty referatu wprowadzającego pt. *Problemy katolickiej pedagogiki religijnej w niemieckim obszarze językowym*, jaki Michael Raske wygłosił na dorocznej konferencji Związku Katechetów Katolickich (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten) w Leitershofen Augsburg w dniu 28 września 1980 roku.

¹ Np. w *Zielfelderplan für katholischen Religionsunterricht der Klassen 5—10*, a szczególnie w *Zielfelderplan für die Grundschule*.

² W swoim wykładzie *Der Glaube der Kirche und die Probleme der jungen Menschen*, *Katechetische Blätter* 105 (1980) 163—170, biskup dr J. J. Degenhardt, odpowiedzialny za sprawy szkolne, przedstawił te koncepcje, opiniując je pozytywnie.

³ „Korelacja” była tematem dorocznego posiedzenia Związku Katechetów Niemieckich w r. 1979 w Brixen, częściowo udokumentowana w *Katechetische Blätter* 105 z. 2: *Christen zwischen berliefertem Glauben und heutiger Erfahrung* (Chrześcijaństwo pomiędzy przekazaną wiarą a doświadczeniami dnia dzisiejszego); G. Lange, *Zwischen Bilanz zum Korrelationsprinzip, tamże* 151—155, por. też wyniki ankiety: H. Zwergel, *Aufgaben der Religionspädagogik aus der Sicht der Wissenschaft und Praxis*, *Katechetische Blätter* 103 (1978) 641—45.

ca złożone i różnorakie doświadczenia życiowe widzieć i oceniać w kontekście historii kontaktów Boga z ludźmi (które przeszły przez wiele procesów korelacji, na co znajdujemy różnorodne dowody) i z nich czerpać nową nadzieję, perspektywy życiowe oraz zachętę do solidarnej postawy w praktyce?

b) Czy w rozważaniach na temat korelacji dostatecznie jasno dochodzi do głosu fakt, że historia kontaktów Boga z ludźmi polega głównie na zwróceniu się Boga ku najbardziej pokrzywdzonym, co kwestionuje tym samym naszą samoświadomość zorientowaną na utrzymanie własnego stanu posiadania i władzy, a w dalszej perspektywie wynikający stąd porządek społeczny. Czy ten krytyczny ton wielu biblijnych świadectw wiary znajduje dostateczny wyraz w korelacji?

c) Czy uświadamiamy sobie, że celem komunikacji religijno-pedagogicznej — w sensie dydaktyki korelacji — jest doprowadzenie do tego, aby objęty nią dorosły lub dorastający, sam mógł się nauczyć wchodzić w stosunek korelacji, to znaczy nie tylko przyjmował gotowe schematy korelacyjne od nauczyciela, lecz samodzielnie rozwijał „praktykę korelacyjną” (nauczyciel występuje wtedy w roli współuczącego się) i w ten sposób uczył się w coraz większym stopniu postrzegać swoje życie wciąż na nowo w świetle wiary i zdobywać przez to nowe perspektywy działania? W dalszej części spróbujemy pokazać, jak niezwykle ważną jest odpowiedź na powyższe trzy pytania.

1. Świadectwo wiary i historia życia

Coraz częściej dochodzi dzisiaj do głosu — np. w wydawaniu nowych katechizmów — wzrost nowego zainteresowania się systematycznym wykładem wiary chrześcijańskiej, przystępnym sformułowaniem „podstawowego zarysu wiary”. Zainteresowanie to jest uzasadnione i wymaga odpowiednich działań. Z wszelkimi próbami systematycznego przedstawienia zagadnień religijnych wiąże się jednak nieuchronnie niebezpieczeństwo sprowadzania bardzo złożonej historii zbawienia oraz ściśle z nią związanego wielorakiego świadectwa i działania wyłącznie do ram doktryny, która może być następnie wyłożona w formie monologicznego przekazu z autorytatywnym żądaniem posłuszeństwa. Adresata zaś stawia się przed alternatywą: przyjęcia tak przedstawionej nauki i dostosowania się do niej — albo jej odrzucenia. Tego typu sytuacje mogą jednak sprzyjać polaryzacji i wzajemnemu potępianiu się, co utrudnia znacznie owocną współpracę między różnymi chrześcijańskimi formami życia⁴.

Dla nauczycieli religii katechizm typu *Grundriss des Glaubens*⁵ może stanowić wartościową pomoc i punkt odniesienia; także zainteresowani uczniowie mogą w nim znaleźć dostęp do syntetycznego ujęcia doktryny, pod tym jednakże warunkiem, że ich kontakt z katechizmem poprzedzi i później stale mu będzie towarzyszyć próba odniesienia doktryny wiary do życia, stworzenia między nimi wzajemnej relacji. Formułowane wprost lub pośrednio żądanie, by w nauczaniu religii zasadniczą rolę odgrywał katechizm, ogranicza swobodę nauczyciela-katechety w uwzględnianiu konkretnej sytuacji życiowej uczniów, w odnajdywaniu w niej punktów stycznych z doktryną i odnoszenia jej do życia; u uczniów zaś powoduje błędny sposób przeżywania wiary chrześcijańskiej, mianowicie dostrzeganie w niej nie-

⁴ Por. bp Bernard Stein, *Christi Liebe ist stärker — stärker auch als religionspädagogische Kontroversen*, *Katechetische Blätter* 105 (1980) 654—666.

⁵ München-Hildesheim 1980.

szlusznie przede wszystkim doktryny⁶. W obliczu tego niebezpieczeństwa konieczna jest dydaktyka świadoma wielorakich procesów korelacji w historii stosunków Boga ze światem, świadoma obowiązku dawania świadectwa tej historii, przekazywania jej i zwracająca uwagę na wzajemne związki między świadectwem wiary a historią życia⁷.

2. Wiara zachętą do solidarności

W ostatnich czasach ponownie się akcentuje, że historyczno-społeczny aspekt religii żydowsko-chrześcijańskiej jest jednym z najważniejszych i przypomina się, że Bóg zwraca się w całych dziejach zbawienia głównie do „najniżej stojących społecznie”. Przykładem tego jest ujmowanie się proroków za „wdowami, sierotami i obcymi”, postawa Jezusa wobec chorych, wobec znajdujących się na marginesie życia społecznego i religijnego. Wiara w takiego Boga, zaangażowanie się w Jego sprawy, prowadzi w sposób konieczny do wyzwolenia i zachęca do solidarności z ludźmi.

Podczas gdy przedstawiony wyżej aspekt wiary w Kościołach Trzeciego Świata jest jeszcze bezpośrednio doświadczalny, Kościół w RFN ma z ową wiarą kłopoty. Wydaje się, że głosy krytyczne w odniesieniu do życia w społeczeństwie i Kościele stały się tu cichsze i odzywają się rzadko. Skłonność do kapitulacji przed coraz to bardziej perfekcyjną biurokracją i coraz szczegółowiej formułowanymi przepisami i ustawami może nawet wzrosła wśród pracowników kościelnych. Obok żywotnych inicjatyw „oddolnych” istnieją w dalszym ciągu w Kościele tendencje inne — ucieczki w sferę życia prywatnego. Nawet uzasadniona troska i spór o doktrynę, walka o ustawy sankcjonujące zasadnicze zasady etyczne (w sprawach przerywania ciąży, rozwodów, planowania rodziny) okazują się nie wystarczające i zwiężają faktycznie sposób widzenia podstawowych intencji wiary biblijnej.

Jaką wagę przywiązuje się w RFN do społeczno-krytycznego aspektu wiary w pedagogikę religijną? Jak ma się on do przepowiadania wiary przez biskupów Ameryki Łacińskiej i do nauki społecznej ostatnich papieży? Jak dalece zaangażowanie, inspirowane wiarą biblijną, rozumiane jest jako praktykowanie wiary w Boga — Jezusa? Jaką rangę posiadają dowody solidarności z prześladowanymi ludźmi i Kościołami w Trzecim Świecie? Jaką rolę w przepowiadaniu wiary przez Kościół i w katechezie odgrywa sytuacja pracowników, szczególnie cudzoziemskiej młodzieży i dzieci w RFN, krzywdząca — nawet w samym Kościele — sytuacja kobiet? Czy dydaktykę korelacji realizuje się w taki sposób, by wyzwalający aspekt wiary był wyraźnie dostrzegany a panujące stosunki i sposoby zachowania były pod-

⁶ Niebezpieczeństwo to istnieje przede wszystkim w przypadku katechizmu *Botschaft des Glaubens*, Essen-Donauwörth 1978, który według prawie jednomyślnej opinii niemieckich pedagogów religijnych oferuje w sumie doktrynerskie ujęcie nauki Kościoła, zupełnie nie zachęca do twórczej polemiki i przede wszystkim mówi o sprawie sakramentów, tak ważnej dla przeżyć w Kościele, w sposób raczej groźny niż zachęcający. Por. np. K. P. Fischer, *Gesunde Lehre? Hermeneutisches Prinzip der Katechese*, *Orientierung* 43 (1979) nr 3, 36—39; G. Stachel, J. Hilberath, *Glaubensbotschaft als „Gesunde Lehre“?* *Herder-Korrespondenz* 33 (1979) 30—33, H. P. Siller, *Viele Zimmer, Treppen und Nischen*, *„Botschaft des Glaubens“ und „Grundriss des Glaubens“*, *Zwei Katechismen im Vergleich*, *Publik-Forum* 9 (1980) nr 13, 25 i n.

⁷ Jak szlusznie podkreśla A. Exeler w nawiązaniu do *Catechesi tradendae*, idzie w katechezie głównie nie o naukę, „lecz przede wszystkim o żywy związek z osobą Jezusa Chrystusa”, w: *„Catechesi tradendae“ — für uns wichtig* *Katechetische Blätter* 105 (1980) 634—642, tu 637.

dawane krytyce? A z drugiej strony: czy zazwyczaj pomijane inicjatywy, dotyczące sprawiedliwości, wolności i pojednania są dostrzegane w sposób bardziej świadomy? Czy korelacja jest realizowana jako korelacja krytyczna?

3. Wiara a odpowiedzialność jednostki

Celem działania religijno-pedagogicznego — jak zresztą każdego działania pedagogicznego — nie może być spowodowanie biernego przyjmowania przekazywanych sposobów myślenia i zachowania, lecz dobrowolne samookreślenie, osobiste odpowiedzialne ustosunkowanie się do wszystkich zastanych wartości. Zakłada to nie tylko możliwość wyboru pomiędzy przyjęciem a odrzuceniem, lecz również możliwość twórczego przyswojenia sobie i twórczego współkształtowania otrzymanych propozycji. Celem działania religijno-pedagogicznego jest zatem twórcza, oparta na odpowiedzialności jednostki praca, poprzez którą uczący się zdobywa dla siebie kryteria i nową orientację. Helmut Peukert w jednej z rozpraw, dotyczącej problemu normatywnego uzasadnienia interakcji pedagogicznej, wykazał wyraźnie, jakie znaczenie należy w niej przypisać intersubiektywnemu, opartemu na refleksji samookreśleniu. W tym kontekście zwraca on uwagę na fakt, że w dyskusji pedagogicznej pojawiają się ostatnio znowu tendencje, które dyskryminują zdolność „stawiania siebie samego w roli sędziego wobec zastanych wartości”⁸. Pedagogika religijna nie jest w żadnym wypadku zabezpieczona przed wpływem tych tendencji: autorytatywne nieporozumienia, dotyczące objawienia i wiary, jak również źle pojęta lojalność wobec instancji Kościoła — czynią ją bardzo podatną na tego rodzaju tendencje. A przecież, zgodnie z biblijnym rozumieniem wiara, będąca równocześnie darem i wolnym wyborem, umożliwia zdobywanie nowego stosunku do wszystkich rzeczy zastanych. Potwierdzają to dobitnie przede wszystkim biblijne opowiadania o wyzwoleniach, nawróceniach, cudach i zmartwychwstaniu. Dydaktyka korelacji zdecydowanie pragnie włączyć do procesu nauczania sytuację, doświadczenie życiowe i problemy uczącego się. W jakim stopniu jest ona przy tym zainteresowana wykształceniem „samookreślenia się w wierze”? Na ile konsekwentnie dydaktyka korelacji realizuje cel przekazywania „kompetencji korelacji”, to znaczy czy rozbudza zainteresowania i rozwija zdolności, dzięki którym uczeń potrafi własne doświadczenia — sukcesy i klęski — odnosić do Pana Boga, do drogi Jezusa Chrystusa i uczyć się w jej świetle na nowo oceniać dotychczasowe doświadczenia⁹.

Zamierzone tutaj kształcenie ustawiczne może dojść do skutku tylko wtedy, gdy zostaną stworzone warunki zarówno do osobistego, samodzielnego przyjęcia perspektywy wiary jak i do komunikacji ze wspólnotą. Jeśli sprawę traktujemy serio, trzeba się także zgodzić przy wyborze prawd z depozytu wiary na różnorodne akcentowania, sformułowania językowe, odbiegające od powszechnie przyjętych, na nowe formy wyrazu i współżycia społecznego. Wymaga to od katechety aby — w interesie osobistej wolności ucznia — zaufał twórczej sile wiary, był przygotowany na niepokój utraty, wykazał zrozumiałą i usprawiedliwioną gotowość relatywizowania dotychczasowych, nawet w jego własnym doświadczeniu sprawdzonych, przekazów, potrafił przestawić się na nowe tory myślenia.

przygotował ks. Władysław Kubik SJ, Warszawa-Kraków

⁸ H. Peukert, *Pädagogik — Ethik — Politik. Normative Implikationen pädagogischer Interaktion*, (referat na 7 Kongresie Niemieckiego Towarzystwa Nauk Pedagogicznych, 17—19.3.1980 w Getyndze).

⁹ R. Murawski z Warszawy, zwrócił w trakcie dyskusji uwagę na fakt, że poważne kryzysy dopiero oczekują nauczanych; dydaktyka korelacji powinna pomóc w przetrwaniu tych okresów próby.