

Janusz Tarnowski

Problem komunikacji interpersonalnej w katechezie dorosłych

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 13, 43-58

1980

Artykuł został 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. JANUSZ TARNOWSKI

PROBLEM KOMUNIKACJI INTERPERSONALNEJ W KATECHEZIE DOROSŁYCH

W maju 1976 roku uczestniczyłem w międzynarodowym seminarium na terenie Berlina Zachodniego, poświęconym chrześcijańskiemu wychowaniu dorosłych w środowisku areligijnym. Podczas obrad w jednym z zespołów roboczych ktoś z grupy polskiej postawił pytanie: W naszym kraju głosi się wiele kazań i konferencji, na które ludzie tłumnie uczęszczają. Wydaje się jednak, że nie wpływa to zbyt wiele na ich życie. Dlaczego tak się dzieje?

Prowadzący zespół, znany pastoralista, profesor z Passau, dr Paul Zulehner odpowiedział: Sprawa jest prosta. Kazania i konferencje mają charakter monologu czyli są przejawem „komunikacji jednotorowej”, a jest ona w świetle najnowszych badań nieskuteczna dla człowieka dzisiejszego¹.

Po zakończeniu obrad zespołu długo jeszcze w gronie polskich uczestników seminarium dyskutowaliśmy nad tym zagadnieniem. Niektórzy wyrazili przekonanie, że u nas nie tylko w kazaniach i konferencjach, ale również i podczas katechizacji dominuje monolog, ponieważ duchowieństwo polskie w przeważającej swej części niezdolne jest do dialogu ze świeckimi,

Czy tak jest rzeczywiście? Odpowiedź na to pytanie, jak również problem skuteczności jednotorowej komunikacji interpersonalnej stanowią przedmiot I części naszych rozważań. Nazywam tę część „Wczoraj”, ponieważ — jak się zdaje — monolog coraz bardziej przechodzi do przeszłości, natomiast zarysowuje się potrzeba i kształt dialogu między ludźmi. Próbuję to wykazać w części II zatytułowanej: „Dzisiaj”.

Wreszcie część III, praktyczna, nosząca nazwę „Jutro”, zawiera model dialogowy katechezy dorosłych.

I. WCZORAJ: DOMINACJA MONOLOGU

1. Czy duchowieństwo zdolne jest do dialogu?

Jest rzeczą oczywistą, że nie nastąpi dialog, jeśli obaj partnerzy nie będą do niego zdolni. Pomijam jednak zagadnienie zdolności do dialogu ze strony ludzi świeckich, chociaż sprawa warta jest też rozważenia. Wydaje się bowiem, że świeccy u nas nie są jeszcze pewni, czy mają prawo dialogować z duchowieństwem i dlatego z inicjatywą ono tylko może wystąpić. Stąd pilniejszym zadaniem byłoby uzdolnienie do dialogu raczej duchownych niż świeckich.

¹ J. Tarnowski, *Wiara i chrześcijańskie wychowanie dorosłych w środowisku areligijnym*, *Chrześcijanin w świecie* 9 (1977), 3 (51), 85—89

Spójrzmy na ten problem w świetle wnikliwej analizy współczesności, jaką przedstawił wybitny biblista i teolog amerykański, A very Dulles SJ². Uwagi jego nie dotyczą wprawdzie sytuacji w Polsce, niemniej wydadają się aktualne również w odniesieniu do naszego terenu.

Otóż Dulles wychodzi z założenia, że istotną cechą rzeczywistości Kościoła jest przekazywanie (komunikacja) Bożego życia ludziom przez Wcielenie Jezusa Chrystusa. Dlatego wszelkie zmiany w sytuacji dotyczącej światowych środków komunikacyjnych mają poważny wpływ na kształt wizji teologicznej. Autor rozróżnia trzy wielkie etapy rozwoju komunikacji międzyludzkiej: manuskryptów, druku oraz masowego przekazu. Każdy z tych etapów wyciska swoje znamię na płaszczyźnie teologii. A więc w okresie manuskryptów (średnowiecze) jedynie elita, przeważnie duchowni, miała dostęp do Pisma św. Magisterium Kościoła określało precyzyjnie doktrynę wiary, która była niepiśmiennemu ludowi przekazywana różnymi sposobami, jak np. homilie, akcja liturgiczna, śpiew, obrazy, rzeźby, witraże, misteria.

Revolucją w dziedzinie komunikacji stało się użycie druku. Dzięki niemu Pismo św. trafiło do rąk „laików”, którzy niejednokrotnie tłumaczyli je po swojemu, niezależnie, a nawet wbrew hierarchii Kościoła.

Trzeci zaś okres: masowego przekazu przeżywamy obecnie. Elektroniczne środki komunikacji: radio, film, telewizja tworzą niejako nowy świat, a w nim również innego niż dotąd człowieka. Kultura druku wyrażała się bowiem raczej gromadzeniem informacji, dziś natomiast na pierwszy plan wysuwa się uczestnictwo, udział w radościach i troskach całego globu, kontakt z aktualnością bardzo szeroko pojętą, dążność do odkrywania stale nowych horyzontów. Jawi się głód wrażeń wizualno-ruchowych, stale świeżych doznań, spotkań osobistych z „ciekawymi” ludźmi.

Tym trzem epokom przemian w zakresie komunikacji międzyludzkiej odpowiadają odmienne wizje teologii: hierarchiczno-scholastyczna w okresie manuskryptów, biblijno-kerygmaticzna na etapie rozszerzania się słowa drukowanego i wreszcie świecko-dialogowa w chwili obecnej.

Dlaczego tak nazwał Dulles epokę ostatnią?

Otóż charakteryzuje się ona sekularyzacją, autonomią świata, który zmierza do urzeczywistniania własnych celów, niepowiązanych już z wartościami wiary. Teologia musi być więc zwrócona ku światu, gotowa do prowadzenia z nim dialogu. Taką właśnie teologię zapowiadał Teilhard de Chardin, a bliżej ją określił Sobór Watykański II, zwłaszcza w konstytucji *Gaudium et spes*. Dokument ten budził poważne kontrowersje wśród ojców soborowych, stanowił bowiem zupełne novum w Kościele. Opozycja zresztą nie ustała. Najjaskrawszym jej przedstawicielem jest arcybiskup Lefebvre, który zamiast dialogu kościoła ze światem domaga się podporządkowywania świata Kościołowi³.

Dulles nie uważa bynajmniej, że epoka teologii świecko-dialogowej powinna całkowicie wyprzeć, anulować znaczenie dwu poprzednich. Jego zdaniem rola hierarchii oraz kerygmy biblijnej nie traci nadal wartości. Dominantą jednak dla teologii powinna stać się postawa dialogu ze światem. Sądzi on wszelako, że duchowieństwo nie zdobyło się jesz-

² A. Dulles SJ, *Teologia epoki audiowizualnej*, Znak 24 (1972), 7—8 (217—218), 932—943.

³ Por. Ks. Z. Pawłowicz, *Sprawa arcybiskupa Lefebvre'a*, Homo Dei 46 (1977), 4 (170), 250—257.

cze na takie nastawienie. Kształcenie bowiem w seminariach i przyjęty ogólnie styl życia księdza wyraża się w kategoriach hierarchiczno-kerygmatacznych, które charakteryzowały dwie epoki już należące właściwie do przeszłości. Miały one charakter monologu, co odcisnęło się wyraźnie na nastawieniu kapłanów do ludzi świeckich i niełatwo da się wyeliminować. Opierając się zatem na analizach Dullesa można przyjąć tezę o zasadniczej niezdolności duchownych do dialogu ze świeckimi.

Czy Dulles ma rację?

Panorama, jaką on proponuje, nie jest wolna od uproszczeń i budzi niejedną wątpliwość — choćby np. umieszczenie wizji kerygmataczno-biblijnej dopiero w drugiej epoce, chociaż wyraźnie jej przejawy dostrzegamy już u Ojców Kościoła.

Wydaje się jednak, że racja socjo-teologiczna, tłumacząca może nie aż niezdolność, lecz poważną trudność w osiaganiu przez duchownych postawy dialogu, została przez niego zauważona trafnie.

Wielu moich rozmówców — księży podkreślało, że nowe ujęcia teologiczne i duszpasterskie „wywracają” to, czego ich uczono przez wiele lat.

Do postawy dialogu wobec świata należy więc przygotować już w seminariach duchownych. Ktoś ze studentów teologii niedawno mi powiedział: Czy będziemy zdolni do dialogu ze świeckimi, skoro teraz nie umiemy szczerze i otwarcie rozmawiać nawet między sobą?

Dlatego wydaje się bardzo słuszne rozpoczynanie szkolenia katechetów od zaprawiania ich do umiejętności rozmowy wzajemnej, co według relacji, przedstawionej kilka lat temu w Warszawie przez Jean Bouvy SJ, ma miejsce w belgijskim ośrodku „Lumen Vitae”. Taka metoda ułatwia katechetom otwarcie się na potrzeby człowieka XX wieku tak, by Dobrą Nowinę zapragnął on niejako wpisywać w kontekst własnego życia. Tę właśnie drogę wskazuje pierwsze zdanie konstytucji *Gaudium et spes*: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu” (KDK 1).

2. Czy komunikacja monologowa jest nieskuteczna?

Jeśli idzie o Słowo Boże, to jego skuteczność mierzy się innymi kryteriami niż oddziaływanie słów ludzkich. Łaska ze strony Boga i dobra wola ze strony ludzkiej są niewątpliwie najistotniejszymi czynnikami sprawczymi, dzięki którym Słowo Boże zostaje przyjęte i dokonywane w człowieku metanoi — zmiany sposobu myślenia, odczuwania i postępowania.

Nie mamy zatem prawa odmówić skuteczności Słowu Bożemu, podawanemu w formie monologowej, zwłaszcza jeśli poparte jest osobistym świadectwem życia tego, który je głosi.

Ale — jak pisze ks. Stefan Moysa — „słowo Boże nie 'spada z nieba' na nikogo niezależnie od czynników naturalnych. Bóg najczęściej wykorzystuje te czynniki, tym bardziej, że między wrodzonymi właściwościami a porządkiem nadprzyrodzonym istnieje zawsze harmonia i pewna analogia”⁴.

⁴ S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, 85

Otóż jeżeli staniemy na stanowisku, sugerowanym przez A. Dullesa, że potrzeba dialogu Kościoła ze światem stała się obecnie „znakiem czasu”, to gruntowna rewizja naszej dotychczasowej postawy oraz sposobów głoszenia Dobrej Nowiny staje się konieczna. Dotyczy to zwłaszcza katechizacji, która powinna być wierna zarówno Bogu, jak i człowiekowi, zgodnie z powszechnie dziś przyjętą zasadą⁵. Nie wolno więc pomniejszać skuteczności Słowa Bożego, używając nieodpowiednich narzędzi w jego przedstawianiu, lecz należy wszystko uczynić, by trafić do ludzi współczesnych takich, jakimi są w rzeczywistości.

II. DZISIAJ: DIALOG W PRZYGOTOWANIU

1. Podstawy filozoficzno-teologiczne dialogu

Michel de Certeau pisze: „Zwróćcie uwagę na to, co reprezentują psy i koty w wielkim Paryżu. Im tylko dane jest słyszeć najbardziej intymne, gorące, rozpaczliwe wyznania. Mówi się bowiem do psa lub kota takie rzeczy, których nie wypowiedziałoby się przed nikim”⁶.

Zjawisko tu przedstawione jest niewątpliwie symptomatyczne dla mieszkańca wielkiego miasta, który ma dokoła siebie tłumy ludzkie, a nie może znaleźć jednego człowieka, który chciałby go wysłuchać i zrozumieć. Niekoniecznie zastępczą rolę musi spełniać pies czy kot. Dla dziecka powiernikiem staje się niekiedy „drzewko pomarańczowe”⁷ albo postać wyimaginowana — jak w filmie *Odwiedziny Prezydenta* wg noweli J. Zawieyskiego — lub wreszcie nawet zabawka: pluszowy miś.

Charakterystyczne jest przy tym, że osoby zwierzające się wyobrażają sobie zazwyczaj, że ich symboliczni powiernicy mówią do nich, aprobują lub czynią życzliwe wyrzuty, jednym słowem prowadzą jakiś dialog.

Niewątpliwie potrzeba dialogu nasiliła się dzisiaj niezwykle mocno. Ale czy nie jest ona związana z samą strukturą człowieka, czy nie stanowi czegoś rdzennie ludzkiego, co nieuchronnie i zawsze domaga się zaspokojenia? Poszukajmy odpowiedzi najpierw na terenie filozofii, a potem Biblii i teologii.

a. *Personalizm dialogiczny*

Niekiedy zasadę dialogu rozumie się jako po prostu „wezwanie” i „odpowiedź”. Nie jest to jednak ujęcie wystarczające. Posłużmy się brutalnym przykładem dwu nerwowych kierowców, którzy „stuknęli się” samochodami. Pierwszy wzywa drugiego do porządku, nie przebijając w słowach, drugi odpłaca mu za chwilę podobną „wiązanką”. Miało tu miejsce zarówno pewnego rodzaju wezwanie jak też i soczysta odpowiedź, ale żadnego dialogu nie było. Dialog nie ogranicza się bowiem do elementów strukturalnych, lecz jest czymś daleko więcej. Przyjrzyjmy się najpierw jego podłożu filozoficznemu, które ostatnio w szczególności interesujący sposób zostało przedstawione w tzw. personalizmie dialogicznym.

⁵ R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, *Katecheta* 18 (1974), nr 5 (103), 196—201.

⁶ Za: P. Moitel, *D'hier à aujourd'hui en France: qu'est-ce qui change en catéchèse?*, *Lumen Vitae* 33 (1978), 439.

⁷ J. M. de Vasconcelos, *Moje drzewko pomarańczowe. Historia małego chłopca, który poznał cierpienie*, Warszawa 1976 [głęboko wzruszająca książka brazylijskiego autora].

Prekursorem tego kierunku był kardynał John Henry Newman, który sądził, że człowiek o tyle może stawać się sobą, o ile wykracza poza samego siebie i wchodzi w relację z kimś innym⁸. Głównym przedstawicielem personalizmu dialogicznego jest Martin Buber (1876—1965), także m.in. Karl Barth, Romano Guardini, Karl Rahner, Jean Lacroix. Oczywiście, wśród poszczególnych myślicieli zachodzą różnice w poglądach. Jedni kładą mocniejszy nacisk na „ja” osobowe, wychodząc z założenia, że „osoba aktualizuje się wprawdzie przez relację JA—TY, ale nie rodzi się z tej relacji”. Inni natomiast uważają, że człowiek konstituuje się personalnie dopiero przez powiązanie z innym człowiekiem. Tak sądzi M. Buber oraz Jean Lacroix, według którego osoba utożsamia się z relacją. Ten ostatni nurt można by nazwać aktualistycznym, „a pierwszy — statycznym, albo raczej preaktualistycznym. Według Bubera prawdziwe życie zaczyna się od odkrycia TY, co prowadzi do autentycznego JA. „Staję się bowiem JA mówiąc TY”, a „... na początku jest relacja — pisze Buber”⁹.

O tym, jak bardzo człowiek potrzebuje łączności z innymi świadczą wywiady z umierającymi, dokonywane przez Elisabeth Kübler-Ross (ur. w 1926 w Zurychu), profesora psychiatrii w uniwersytecie w Denver. Oto opis zawiedzionych pragnień człowieka ciężko chorego: „Może błagać o wypoczynek, spokój i godność, w zamian za to dostanie kropelki, transfuzję, podłączą go do jakiegoś aparatu, albo zrobią mu tracheotomię, jeśli będzie potrzebna. Chciałby, żeby choć jedna osoba zatrzymała się na jedną minutę, tak by mógł jej zadać jedno pytanie — ale zamiast tego kręcić się będzie wokół niego kilkanaście osób bardzo zajętych rytmem jego serca, tętnem albo czynnością płuc, wydzielaniem jego gruczołów i wydalaniem moczu i kału, lecz nikt nie traktuje go jako istoty ludzkiej”¹¹.

b. *Bóg w dialogu z człowiekiem*

Koncepcja personalizmu dialogicznego w pełni odpowiada ujęciom teologicznym. Wszak podstawą rozróżniania osób Boskich w Trójcy Świętej są ich wzajemne relacje. Ponadto przedstawiciele obu tendencji tego kierunku widzą w Bogu absolutne TY, a w relacji Boga do człowieka najdoskonalszą formę dialogu. Ludzka dialogowa natura w pełni urzeczywistnia się tylko w Bogu, który powołuje człowieka do wspólnoty z sobą. Wprawdzie powołanie to jest łaską, ale należy do samej egzystencji człowieka, a dokonywuje się na drodze spotkania. Osoba ludzka tylko dzięki spotkaniu z Bogiem może być w pełni rozbudzona i staje się sobą.

Również sposób odnoszenia się Boga do człowieka można scharakteryzować jako personalny i dialogowy. Bóg bowiem jest osobą, której obraz stanowi osoba ludzka, a źródło dialogu — jak pisze papież Paweł VI — znajduje się w umyśle Boga¹².

⁸ Za: H. Fries, *Der Gläubige Mensch. Ein Beitrag zur Anthropologie Newmans*, Theologische Quartalschrift 127 (1974), 19.

⁹ J. Lacroix, *Sens dialogu* (tł. z fr.), Warszawa 1957, 94.

¹⁰ M. Buber, *Je et Tu* (tł. z niem.), Paris 1938, 65, 38.

¹¹ E. Kübler-Ross, *O śmierci i umieraniu* (tł. z ang.), *Życie i Myśl* 29 (1979), 11 (305), 109.

¹² Papież Paweł VI, *Encyklika o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji („Ecclesiam suam”)*, Paris 1967, n. 70, 85.

Konstytucja zaś *Gaudium et spes* podkreśla, że sam Bóg rozpoczyna dialog i „człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem...” (KDK 19).

Na trzy zwłaszcza momenty zwróćmy uwagę: na stworzenie, historię zbawienia i działanie łaski. Tak więc Bóg stwarza każdego człowieka z wolnego wyboru i podtrzymuje go swoją Opatrznością. W ten sposób ustawia TY jako partnera do personalnego spotkania z sobą, oczekując na wolną również odpowiedź ludzką.

Także dzieje zbawienia to „ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi” — stwierdza Paweł VI. Dialog ten został przerwany po żalonym upadku Adama, ale nawiązuje się na nowo w ciągu wieków, a niejednokrotnie „staje się zażyły i pełen ufności”¹³.

Jeśli wreszcie idzie o łaskę Bożą, to teologia współczesna odchodzi coraz bardziej od pojmowania jej na wzór jakiejś bytowości dodanej człowiekowi, lecz widzi w niej właśnie relację dialogową między osobą ludzką a każdą z trzech osób Boskich, co jest zapoczątkowaniem uszczęśliwiającej wizji, która nastąpi w wieczności. Łaska ma źródło w osobowej postawie Boga, zapraszającego człowieka z miłością do przyjaźni i uczestnictwa w swoim wewnętrznym życiu¹⁴.

2. Dynamika dialogowej komunikacji interpersonalnej

Słowem „dialog” rozbrzmiewają środki masowego przekazu. Budzi ono nieraz niechęć, całkiem zrozumiałą. Bywa bowiem używane nadmiernie i pełni często rolę pięknie wyglądającego pokrycia dla wymiany grzeczności między ludźmi obcymi lub wrogimi sobie. Nadużycie jednak terminu „dialog” tym bardziej mobilizuje do przywrócenia mu właściwego, pełnego znaczenia oraz ukazania jego dynamizmu.

Dialog znajduje się niejako w samym centrum komunikacji interpersonalnej czyli procesu przekazywania pomiędzy poszczególnymi osobami (ewentualnie grupami)¹⁵.

W ściślejszym, egzystencjalnym znaczeniu rozumiemy dialog jako metodę, proces i postawę. Rozpatrzmy kolejno wszystkie te formy.

a. Metoda dialogu to sposób komunikacji interpersonalnej, w której podmioty rozmawiają ze sobą w celu wzajemnego zrozumienia się, zbliżenia i współdziałania. W tak ujętym określeniu, dialog zostaje zdefiniowany przez cel oraz potrójny zakres ukierunkowania: intelektualny, uczuciowy oraz wolitywno-prakseologiczny. Partnerzy wprawdzie nie zawsze mają zamiar z sobą również i współdziałać, ale to nie przekreśla zasadniczo wartości dialogu, choć nie prowadzi do jego spełni.

b. Proces dialogowy możemy pojmować jako rozmowę partnerów dążących do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania, co przynajmniej w pewnej mierze zostaje już osiągnięte. A zatem proces dialogu zawiera dwa elementy: założenie potrójnego celu (jak było to określone wyżej) i jego choćby częściowe urzeczywistnienie. Jeśli więc np. dwie kobiety, ożywione szczerą chęcią wzięcia pod uwagę swoich odrębnych zapratrywań w odniesieniu do symbolicznego „klucza od gó-

¹³ Tamże.

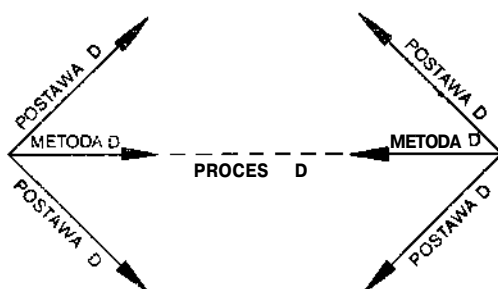
¹⁴ K. R a h n e r, *Theos im Neuen Testament*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1958, t. 2, 247—277.

¹⁵ *Praktisches Wörterbuch der Religionspädagogik und Katechetik* (red. E. J. Korherr i G. Hierzenberger), Wien 1978, 2, 538.

ry", nastawione do siebie dość życzliwie, chcą uregulować powstały konflikt dla wspólnego dobra — mamy do czynienia z metodą dialogu. Ale wyobraźmy sobie, że jednej z nich wyrwało się nieopatrznie słówko pod adresem drugiej („Ma pani trudny charakter:”). Wtedy partnerka nie zostaje dłużna, następuje ostra wymiana zdań i rozejście się partnerek. Oczywiście — w takiej sytuacji procesu dialogu nie było.

c. Najprawdopodobniej w dopiero co podanym przykładzie zabrakło tego, co najważniejsze: postawy dialogu. Polega ona na stałej gotowości dążenia przez rozmowę do zrozumienia innych ludzi, zbliżenia się i w miarę możliwości współpracowania z nimi.

Postawa dialogu nie odnosi się zatem do poszczególnego partnera, lecz jest czymś powszechnym tzn. obejmuje w zasadzie każdego, kto stanie na naszej drodze (rys. 1).



Rys. 1

Powstaje pytanie, jaki charakter ma postawa dialogu: jest wrodzona czy nabyta — może stanowi szczególny dar Boga do wykonywania pewnej misji? Otóż niewątpliwie zdarzają się osoby niejako od urodzenia uzdolnione do kontaktów z otoczeniem, innym przychodzi to daleko trudniej. Poważną rolę odgrywa wychowanie w życzliwym, przyjaznym środowisku. Można również wymodlić sobie charyzmat rozumienia drugiego człowieka i wczuwania się w jego położenie. W każdym jednak wypadku, nawet w tym najbardziej sprzyjającym, konieczne jest stałe ćwiczenie się w umiejętności kontaktowania z ludźmi, bez czego postawa dialogu będzie się kurczyć i zamierać.

W jakim kierunku powinno pójść takie ćwiczenie? Wydaje się — jeśli bardzo uprościmy sprawę — zmierzałoby ono do stałego doskonalenia prawidłowej wizji siebie samego oraz innych ludzi, i do konsekwentnego urzeczywistniania takiej wizji w życiu.

Prawidłowa wizja samego siebie — jako niezbędny warunek dialogu — polega na przekonaniu o własnej niewystarczalności, wyrażającym się w gotowości do stałej korekty swego myślenia i postępowania. Oczywiście, nie oznacza to bynajmniej chwiejności zasad lub nieumiejętności podejmowania decyzji, lecz świadczy raczej o poszukującej, refleksyjnej i dojrzałej osobowości. Przeciwnieństwem byłaby postawa sztywna, zamknięta, nieustępliwa.

Pewien młody człowiek takie właśnie nastawienie przypisywał swej matce, gdy mi mówił: — Nie ma nawet mowy o żadnym z nią dialogu. Moja mama jedynie wciąż powtarza swoje zdanie, nie ma najmniejszej możliwości, by poszła na jakiegokolwiek zmiany w domowych układach.

Prawidłowa wizja innych ludzi stanowi niejako dopełnienie właściwego widzenia swego „ja”. Bo skoro jestem niewystarczalny i potrzebuję stałej korekty postępowania, to kontakt z drugim człowiekiem ma dla mnie znaczenie zasadnicze. Zapewne, szczególnie wiele mogą oczekiwać od ludzi wybitnych, fachowców w dziedzinie mającej dla mego rozwoju wagę szczególną. Ale postawą dialogu nie obejmujemy jedynie elity, jest ona — jak to było już powiedziane — czymś uniwersalistycznym. Dlatego człowiek o postawie dialogowej uczyć się może niejednego nawet od przestępcy, nie aprobując zresztą wcale jego postępowania. Właśnie Jezus Chrystus za wzór roztropności stawia swoim uczniom niesprawiedliwego rządcę, który okradł swego chlebobawcę (Łk 16,1—8). Opowiadają o profesorze Tadeuszu Kotarbińskim, że podczas seminariów naukowych umiał z najbardziej nieudanego studenckiego referatu — ku zaskoczeniu słuchaczy — wyłuskiwać myśli ciekawe, godne rozwinięcia i rozważenia.

Konsekwencję tej podwójnej, prawidłowej wizji: siebie oraz innych można znaleźć w krótkim zdaniu ks. Jean François Six'a, komentującym encyklikę *Ecclesiam Suam*: „... trzeba umieć zmienić siebie i uznać elementy prawdy, zawarte w opiniach drugiego”¹⁶.

III. JUTRO: DIALOGOWY MODEL KATECHEZY DOROSŁYCH

Jeżeli przeszłość nie mogłaby szczyścić się docenianiem wartości dialogowego kontaktu między ludźmi, chociaż nie brakło w niej wzorów dialogu, którego najszczytniejszym urzeczywistnieniem jest Słowo Boga Wcielone — Jezus Chrystus, to dzisiaj niewątpliwie coraz bardziej dojrzałe zrozumienie potrzeby dialogu oraz zarys jego kształtu. Wiele znaków na to wskazuje, że do jutrzejszego dnia należeć będzie coraz szersze wprowadzanie dialogu w życie społeczne. Przystąpmy więc do zarysowania próby konkretnej realizacji dialogu w odniesieniu do katechezy dorosłych. Zanim przedstawię szkic jej modelu, pragnąłbym ostrzec przed pewną przeszkodą.

Jest ona podwójna: klerykalizm — paternalizm. Nie chodzi tu o klerykalizm w znaczeniu politycznym, lecz o dominację duchowieństwa w sensie kulturalno-społecznym jako warstwy ekskluzywnej i nadrzędnej w stosunku do ludzi świeckich, co uniemożliwiło rzeczywiste partnerstwo duchownych z laikatem. Kapłani nigdy nie mogą wyrzec się roli przewodników w drodze do Boga, jako budujący mosty (słowo *pontifex* to właśnie oznacza) między Nim a ludem, ale muszą pamiętać, że każdy arcykapłan jest „z ludzi brany” i „sam podlega słabościom” (Hbr 5, 1—2); należy więc on zawsze do ludu. Pięknie przedstawia Jan Paweł II paradoks kapłaństwa sakramentalnego, które różni się od powszechnego kapłaństwa wiernych „nie stopniem tylko, ale istotą”, jest „hierarchiczne i służebne zarazem”¹⁷.

Jak ujemne skutki może mieć klerykalizm na stosunki duchownych ze świeckimi dosadnie ilustrują słowa Stefana Kisielewskiego: „Od bardzo wielu lat współpracuję z księżmi, ale poza koniecznymi kontaktami staram się zanadto do nich nie zbliżać. Jest to grupa zamknięta w swoich pojęciach i dyscyplinie, poza tym obdarzona zrozumiałymi zresztą scho-

¹⁶ J. F. Six, *Od „Syllabusu” do dialogu* (tł. z fr.), Warszawa 1972, 102.

¹⁷ *List Ojca św. Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1979 roku*, Typis Polyglottis Vaticanis (bez daty) nr 4, 10—11.

rzemiami zawodowymi, boć dosyć to w końcu dziwny zawód. Oczywiście, w każdej zasadzie są wyjątki, znam paru księży i dwóch biskupów o całkiem ludzkich właściwościach, ale to nie podważa mego ogólnego programu: popierać, ale trzymać się dyskretnie z daleka"¹⁸.

Klerykalizm prowadzi do paternalizmu wobec świeckich czyli „ojcowania”, traktowania ich przez księży jako maluczkich, niedorośliwych, do których trzeba się zniżać.

„Ojcowanie” różni się w sposób zasadniczy od „ojcostwa”, rozumianego według wypowiedzi św. Pawła, skierowanej do Koryntian: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4,15). Ojcostwo bowiem w sensie nadprzyrodzonym jest czymś paradoksalnym: nie wyklucza partnerskiej równości ojca i dzieci. Zrozumiał to doskonale św. Augustyn, który czuł się jednocześnie pasterzem swoich diecezjan oraz ich współbratem¹⁹.

Również na naszym, polskim terenie nie brak przykładów nieklerykalnego i niepaternalistycznego, lecz ojcowsko-partnerskiego nastawienia kapłanów do laikatu. Zmarły w opinii świętości ks. Aleksander Fedorowicz (1914—1965), proboszcz z Izabelina pod Warszawą, często powtarzał, że jest również parafianinem, jak jego świeccy bracia i siostry, chociaż czuje się ich ojcem²⁰.

Znany z wielkiej ilości swych synów i córek duchownych ks. Władysław Kornilłowicz (1884—1946) — słynny spowiednik, którego proces beatyfikacyjny już się rozpoczął, odznaczał się wybitną łatwością kontaktu i zbrataniem zarówno ze swymi penitentami, jak też z ludźmi nawet bardzo oddalonymi od Kościoła²¹.

Wreszcie najnowszy przykład, to Jan Paweł II, który na tak wysokim stanowisku nie przestał być całkiem po prostu ludzki, co jedna mu niezwykłą sympatię także wśród niewierzących.

Zatrzymałem się dłużej nad tym problemem, ponieważ wydaje mi się, że postawa aklerikalna i apaternalistyczna, ojcowsko-partnerska w znacznym stopniu warunkuje katechezie dorosłych najpierw frekwencję, a następnie skuteczność.

• Pierre Moitel, omawiając dzieje powojennej, szkolnej katechezy francuskiej, zarysowuje cztery etapy jej rozwoju:

1945—1955 — przekazywanie wiary, czyli „lekcja religii” na wzór innych przedmiotów;

1955—1965 — wychowanie do wiary: już nie tyle nacisk na wiedzę religijną, co raczej na wprowadzanie w życie zaangażowane według Ewangelii, by uczniowie zachęceni świadectwem innych, sami stawali się świadkami Chrystusa;

1965—1975 — poszukiwanie chrześcijańskiego stylu życia (*vivre en chrétien*): w miarę rosnącej sekularyzacji, gdy młodzi przychodzą na katechezę z różnorodnych, często zlaicyzowanych środowisk, punktem

¹⁸ S. Kisielewski, *Kościół zmienny czy niezmienny*, Tygodnik Powszechny 33 (1979), 50 (1612), 8.

¹⁹ „Vobis enim sum episcopus, vobiscum Christianus”, *Serm.* 340, 1: PL 38, 1483.

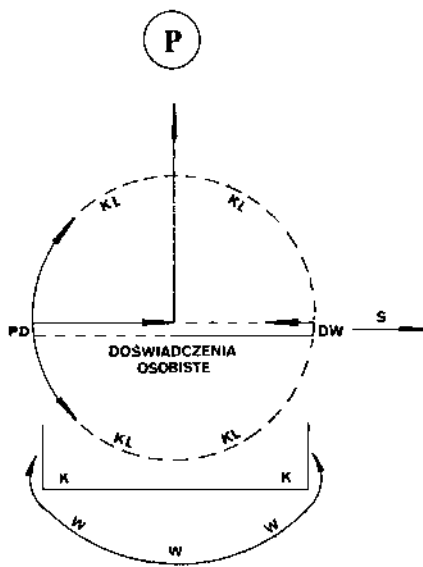
²⁰ Ks. Aleksander... „gdy nie spowiadał, albo nie odprawiał Mszy św. sam, siadał w ławkach wśród ludzi, śpiewał i słuchał kazań, dając do zrozumienia, że: «On też jest parafianinem»”. M. Popiel, *Przypisy*, w: Ks. A. Fedorowicz, *Rozważania i myśli*, Poznań 1971, 220.

²¹ S. T. Landy i S. R. Wosiek, *Ksiądz Władysław Kornilłowicz*, Warszawa 1978: rozdziały *Kierownictwo duchowe i Ojciec na co dzień*.

wyjścia stają się ich problemy życiowe, a odniesieniem Ewangelia Jezusa Chrystusa, w której świetle szuka się rozwiązania;

1975—? „narodzenie się ku słowu” (*naître à la parole*): rosnący kryzys autentycznej komunikacji międzypersonalnej, zagłuszanej środkami masowego przekazu (telewizja!) oraz zanik języka religijnego i rozmów o wierze powoduje konieczność, by słowo zapoczątkowane przez katechetę, znalazło echo wśród kręgu uczestników wyznających w dialogu swą wiarę w oparciu o wydarzenia i doświadczenia własnego życia²².

Czy podobne fazy przechodzi katecheza polska? Sądzę, że nie. Natomiast wydaje mi się, że zarówno młodzież, jak ludzie dorośli również i u nas pragną szczerzej, otwartej rozmowy o Bogu i życiu, tak jak we Francji. Moje osobiste obserwacje, przedstawione na innym miejscu, wskazują, że taki właśnie model katechezy odpowiada postulatom współczesnym²³. Rozróżniamy w nim trzy zasadnicze momenty: nawiązanie kontaktu, przedmiot dialogu i perspektywy (rys. 2).



Rys. 2

1. Nawiązanie kontaktu: klimat rodzinny

Warunkiem koniecznym u prowadzącego katechezę jest postawa dialogu (na rys. 2: PD). Czy odznaczają się nią pozostali uczestnicy spotkania katechetycznego — nie wiemy. Wystarczy, jeśli będą mieli dobrą wolę (na rys. 2: DW). Inicjatywa dialogu powinna więc wyjść od katechety (na tymże rysunku długa linia ciągła), katechumeni powinni razem

²² P. Moitel, art. cyt., 431.

²³ J. Tarnowski, *Jaka ma być katecheza przyszłości?*, Tygodnik Powszechny 31 (1977), 19 (1476), 2; *Od katechezy „szkolnej” do katechezy integralno-egzystencjalnej*, Chrześcijanin w świecie 9 (1977), 50 (69), 103—114; *Wychowawczy aspekt katechezy*, Ateneum Kapłańskie 91 (1978), 2 (418), 179—196.

z nim przyjąć metodę dialogową oraz wejść w proces dialogu (linia przerywana). Nastąpi to jedynie wtedy, gdy katecheta będzie umiał wydatnie przyczynić się do wytworzenia rodzinnego klimatu wzajemnego zaufania i szczerości (na rysunku: KL). Dorośli bowiem, daleko bardziej niż dzieci, ulegają najróżniejszym zahamowaniom, zamykającym im usta. Jakie czynniki pomogą do wytworzenia się otwartej, niekłępującej atmosfery?

a. *Obustronna likwidacja anonimowości*

Chodzi o to, by poszczególni uczestnicy (z katechetą włącznie) mówili coś o sobie. Najpierw rozmowa może dotyczyć spraw najprostszych, jak zainteresowania, upodobania, codzienne obserwacje, a stopniowo będzie przechodziła w refleksję nad sobą, swoim stosunkiem do świata i Boga. Tak dialog rzeczowy przekształca się w personalno-egzystencjalny²⁵. W grupie młodzieży (akademickiej i pracującej), którą obecnie prowadzę, rzucono myśl, by na początku każdego spotkania była chwila „aktualnych zwierzeń”, tzn. możliwość podzielenia się (dla chętnych) swoimi najnowszymi obserwacjami i przeżyciami. Chwile takie — jak wykazała praktyka — bardzo zbliżają do siebie uczestników. Można stosować również metody audiowizualne, np. rozdaje się zebranych wiele fotografii, prosząc, by każdy spróbował się utożsamić z jedną z nich, dokonywując wyboru oraz wyjaśniając motywy²⁵.

b. *Postulaty uczestników*

Propozycje tematyczne mogą być przedstawione przez uczestników bądź ustnie, bądź na piśmie (anonimowo). Jeśli otrzymamy postulaty pisane na karteczkach, nie dowiemy się wprawdzie, jakie życzenia lub pytania ma poszczególny uczestnik, ale zyskujemy orientację o kierunku zainteresowań całej grupy. Zebrane problemy można przedstawić zebranym do przegłosowania (jawnego): który temat zyska najwięcej głosów, będzie najpierw omawiany. Tego rodzaju wybór zgłoszonych propozycji pozwala na poznawanie pojedynczych osób. Zresztą na każdym spotkaniu uczestnicy mogą albo wprost, albo przy pomocy tzw. „skrzynki pytań” zgłaszać zagadnienia do dyskusji, zwłaszcza dotyczące ich codziennego życia, co umożliwi katechecie wspólny język z grupą.

c. *Przygoda katechetyczna*

„Programowanie nieprzewidzianego” — proponuje cytowany wyżej Pierre Moitel²⁶. Oznacza to, że katecheta nie powinien mieć w zanadru przygotowanej odpowiedzi na zagadnienie postawione na spotkaniu. On szuka jej razem z katechumenami, dając nawet pierwszeństwo tym rozwiązaniom, które oni przedstawiają. Sprawy Boże swym ogromem i głębią przerastają bowiem zarówno katechetę, jak i jego uczniów. Wobec Boga wszyscy są mali. Oczywiście, z racji swojego przygotowania i powierzonej misji ma katecheta obowiązek ostrzec przed błędem i wskazać na Prawdę, której jednak i on nigdy nie jest w stanie posiadać, lecz może

²⁴ Tenże, *Wychowanie religijne w katechezie egzystencjalnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 25 (1978), 6, 40—45; *Dialog Janusza Korczaka z dziećmi*, w: *Wartości pedagogiki Janusza Korczaka*, Lublin 1979, 41—50.

²⁵ Zob. *Catéchèse 1978* — cały nr 72.

²⁶ P. Moitel, j.w., 439.

i powinien wciąż w pokorze jej poszukiwać. Tak pojęta katecheza staje pociągającą przygodą, czymś zawsze nowym, a często zaskakującym.

Pada wtedy bariera, oddzielająca nauczyciela od uczniów, wszyscy bowiem pomagają sobie w dążeniu do Prawdy. Dobrze byłoby nawet zewnętrznie ułatwić tego rodzaju nastawienie, proponując uczestnikom katechezy zajęcie miejsc w kręgu, zamiast usadawiać ich w ławkach szkolnych.

Również mile powinna być widziana „opozycja” wobec zdania katechety. Pozwala to bowiem zebranych na szczere wypowiedzianie swych myśli, zachęca ich do pozbycia się obaw, a katechecie pomaga w pogłębianiu i nowym przemyśleniu swego stanowiska.

2. Przedmiot dialogu: od doświadczeń przez miłość ku prawdzie

Trzy momenty zawierają się w przedmiocie dialogowej katechezy dorosłych: Najpierw są to doświadczenia osobiste wszystkich uczestników: katechumenów (na rys. 2 linia ciągła) i katechety (linia przerywana), który ma dawać pierwszeństwo uczniom, nie dominując, lecz towarzysząc im jedynie swoimi zwierzeniami. Drugim ważnym momentem jest atmosfera wzajemnego szacunku i miłości, w jakiej werbalizuje się właśnie doświadczenia (DM). Wreszcie trzeci moment, docelowy, to Prawda — Słowo Przedwieczne — Jezus Chrystus, którego Ojciec objawia w Duchu Świętym (P). A jak ma przebiegać droga katechetyczna od doświadczeń przez Miłość ku Prawdzie?

a. *Wyzwolenie się od wszelkiego schematyzmu*

Zaleciłem wprowadzić kierunek katechezy, wychodzący od doświadczeń osobistych. Równie dobrze można jednak przyjąć odmienny punkt wyjścia: Słowo Boże. Spotkanie zaczyna się wtedy od lektury Ewangelii, po czym następuje dłuższa chwila milczenia i zebrani mówią, jak przyjęli i zrozumieli dopiero co usłyszane wezwanie Boga. Spotkanie kończy spontaniczna modlitwa poszczególnych uczestników oraz wspólny śpiew.

Taki jednak przebieg katechezy wymaga pewnego wyrobienia zebranych i chyba trudno byłoby od niego zaczynać. W każdym razie katecheta powinien nastawić się w sposobie prowadzenia spotkań zarówno na solidnie wymodloną inspirację Ducha Świętego, jak też na „współgranie” z katechumenami, których potrzeby powinien poznawać i wraz z nimi urzeczywistniać. Wszak wyraz grecki „katecheza” ma wspólny rdzeń ze słowem „echo”, można go więc rozumieć jako „współbrzmienie”.

b. *Katecheta — człowiek modlitwy*

Ludziom dzisiejszym często brakuje zaufania do słów. Słuchając ideologa zadają oni sobie nieraz pytanie: czy ten człowiek wierzy w to, co mówi? Dlatego katecheta nie może być jedynie „sprzedawcą religijnych towarów”, lecz powinien na sobie niejako wypróbować ich wartości i mieć na podstawie własnego doświadczenia głębokie przekonanie, że są one przydatne, a nawet konieczne w życiu. Ludzie dzisiaj rzadziej pytają, czy twierdzenia religijne są prawdziwe, a częściej interesują się ich życiową przydatnością. Jean Pierre Bagot w artykule pt. *Jesteśmy sprzedawcami czy klientami; dogmatów czy wartości?* wykazuje, że

ludzie nie chcą już kupować tego, co im się nie przyda w życiu. Katecheta nie może być propagandystą religii, „bo za to mu płacą”. Powinien on wyjść z roli sprzedawcy, a stać się klientem, na równi z tymi, którzy do niego przychodzą i przedstawiać im nie tyle dogmaty, nie mające wiele wspólnego z ich codziennością, ale raczej wartości, które pozwalają żyć piękniej i lepiej. Ma im niejako mówić: „ja już tego skosztowałem, przekonałem się, jakie to jest dobre i piękne”. Oczywiście nie da się tego pomyśleć bez ducha głębokiej, wewnętrznej modlitwy.

Autor cytuje katechetkę, która dopiero wtedy zainteresowała uczniów, gdy przedstawiła im znaczenie poszczególnych tekstów biblijnych dla swojego własnego życia²⁷. Oczywiście, doświadczenie katechety ma być niejako „prowokacją” do wypowiedzenia doświadczeń przez katechumenów, których nie wolno jednak do tego w najmniejszym nawet stopniu zmuszać. Zwykle tego rodzaju zwierzenia — jeśli się wytworzy atmosfera wzajemnej aprobaty i miłości — następują spontanicznie.

c. *Celem katechezy — Prawda*

Doświadczenia religijnego nie należy utożsamiać z przeżyciem. Oba te zjawiska różnią się natomiast od uczucia, które obejmuje jedynie sferę emocjonalną i dlatego jest w zasadzie krótkotrwałe i nie zostawia głębokich śladów w życiu.

Zarówno przeżycie, jak doświadczenie ogarniają całego człowieka: rozum, uczucia i wolę, i odznaczają się dlatego większą trwałością oraz głębią. Pod tym względem jednak zachodzi pewna różnica: przeżycie zostawia po sobie wspomnienie, niekiedy nawet bardzo silne, ale niekoniecznie wpływa na stosunek człowieka do rzeczywistości. Doświadczenie zaś przemienia dogłębnie osobę ludzką: odtąd widzi ona inaczej siebie, świat i Boga. Doświadczenie ludzkie może dokonywać się w trzech zakresach: w odniesieniu do siebie, stosunków międzyludzkich i świata. Człowiek odkrywając „środek swej egzystencji” może dojść do misterium Boga, co już stanowi doświadczenie religijne. Różni się ono wszakże od doświadczenia wiary, które ma miejsce dopiero w personalnym spotkaniu z Bogiem, wzywającym do przemiany życia. Do takiego właśnie spotkania, które dotyka człowieka w najgłębszym „ja” ma przygotować katecheza. Sam jednak fakt spotkania zależy od łaski Boga i wolnej woli ludzkiej²⁸.

3. *Perspektywy: neokatechumenat, wspólnota i samodzielność*

Wyjście od doświadczeń katechumenów w połączeniu z doświadczeniami katechety stanowi zwykły punkt wyjścia oraz bazę spotkań. Na tle takiego tworzywa trzeba jednak budować jakąś organiczną, mniej czy więcej spójną całość. Będzie to niejako nowe spojrzenie na Boga dzieło zbawienia, plan życia chrześcijańskiego czerpanego ze źródeł: Biblii i liturgii czyli neokatechumenat (na rysunku: K). Jest on zarazem

²⁷ J. P. B a g o t, *Sommes-nous vendeurs où clients de dogmes ou de valeurs?*, *Lumen Vitae* 33 (1978), 451—458.

²⁸ J. C h a r y t a ń s k i SJ, *Katecheza a doświadczenia religijne*, *Ateneum Kapłańskie* 91 (1978), 386—405. Tamże obfita bibliografia; J. T a r n o w s k i, *Spotkanie z Bogiem jako zasadniczy kierunek wychowania chrześcijańskiego*, *Collectanea Theologica* 43 (1973) 2, 51—63.

odkryciem Kościoła, przeżyciem jakby ponownego, świadomego włączenia się we wspólnotę ludu Bożego (na rysunku: W). Rola katechety wtedy się kurczy, doprowadził on bowiem katechumenów do Chrystusa, jak św. Jan Chrzciiciel — przyjaciel Oblubieńca. Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał (J 3,30). Uczestnicy katechezy dorosłych powinni wchodzić w świat, by w swoim środowisku wypełniać powierzona im misję (dlatego po stronie katechumenów na rys. 2 znajduje się linia ciągła, wychodząca poza ramy z literą S: samodzielność).

a. *Katechumenat*

W pierwszych wiekach udzielano chrztu raczej ludziom dorosłym, podając ich dłuższemu okresowi przygotowania, który nosił nazwę katechumenatu. Zmierzał on do wprowadzenia kandydata w życie chrześcijańskie przez Słowo Boże i liturgię. Była to inicjacja diakonii czyli służby we wspólnocie Kościoła. Później, gdy chrzczono niemowlęta, zanikł katechumenat. Dzieci przygotowuje się do tzw. I Komunii św., głównie zwracając uwagę na stronę intelektualno-pamięciową. W takim samym stylu utrzymane są zazwyczaj „lekcje religii” udzielane po I Komunii św. Dzieci powoli „wsiąkają” w coraz bardziej laicyzującą się atmosferę starszego pokolenia. Aby temu zjawisku przeciwdziałać, coraz częściej mnożą się próby wskrzeszenia katechumenatu dla ochrzczonych, który bywa nazywany deuterokatechumenatem. W orędziu Synodu Biskupów z r. 1977 czytamy: „... wzorem wszelkiej katechezy jest katechumenat, poprzedzający chrzest, a więc ta specyficzna formacja, dzięki której człowiek dorosły, nawrócony na wiarę, zostaje doprowadzony do wyznania wiary w czasie chrztu, w dzień wigilii paschalnej”²⁹.

Katechezie dziecięcej i młodzieżowej trudno jest nadać charakter katechumenalny, ponieważ jej uczestnicy nie mogli jeszcze podjąć dojrzałej decyzji zupełnego zaangażowania się w życie chrześcijańskie. Natomiast katecheza dorosłych powinna całkiem naturalnie przeobrazić się w katechumenat. Dzieci bowiem i młodzież uczęszczają na katechezę na ogół z pobudek zewnętrznych: spełniają życzenie rodziców, nie chcą narażać się księdzu, pragną spotykać się z koleżankami i kolegami itd. Dorosłych zaś skłania do udziału w katechezie zwykle raczej motywacja wewnętrzna: chęć poznania, pogłębienia wiary, stawania się pełnym chrześcijaninem.

Dlatego po wstępnym okresie spontanicznej wymiany doświadczeń religijnych, który można określić jako prekatechumenat, katecheta wraz z uczestnikami powinien opracować roczny lub kilkuletni program neokatechumenatu, który mógłby obejmować np. wprowadzenie w biblijną historię zbawienia³⁰, inicjację sakramentalną³¹ lub tzw. szkołę modlitwy³².

²⁹ Orędzie Synodu Biskupów do Ludu Bożego o katechezie w naszych czasach, zwłaszcza dzieci i młodzieży, część II, Tygodnik Powszechny 32 (1978) 1 (1510).

³⁰ Zob. K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1976; A. Ląpłe, *Od księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977; S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1970.

³¹ J. Tarnowski, *Przez inicjację sakramentalną do spotkania z Bogiem*, *Collectanea Theologica* 44 (1974) 4, 41–53.

³² Tenże, *Wychowanie do dialogu wiary i modlitwy*, *Chrześcijanin w świecie* 5 (1973) 5, 15–22; *Wychowawczy aspekt katechezy*, *Ateneum Kapłańskie* 91 (1978), 2 (418), 179–196. Zob. również poświęcony katechumenatowi nr 2 (409) *Ateneum Kapłańskiego* 88 (1977).

b. *Wspólnota*

Dla wielu współczesnych obraz Kościoła rysuje się raczej jako instytucja niż wspólnota, chociaż oba te momenty uzupełniają się wzajemnie i pierwszy pozostaje na służbie drugiego³³. Skoro zaś człowiek dzisiejszy odnosi się niechętnie do wszelkich instytucji, wytwarza się u wielu chrześcijan rezerwa wobec Kościoła, a nawet niekiedy dążenie do wyzwolenia się spod jego wpływu. Wydaje się, że w Polsce tego rodzaju tendencje nie zaznaczyły się jeszcze dość wyraźnie, ale trzeba się z nimi liczyć zwłaszcza u młodego pokolenia. W każdym razie zjawisko ograniczania pojęcia Kościoła do duchowieństwa i brak świadomości „bycia Kościołem” u świeckich katolików są na terenie naszym rozpowszechnione.

Katechumenat, do którego zmierza katecheza dorosłych, ma ich wprowadzić we wspólnotę Kościoła poprzez wzmocnienie więzów łączących poszczególnych członków grupy. Trzeba dbać, by poznawali się oni wzajemnie, z życzliwością odnosili się do nowych kandydatów, śpieszyli sobie z pomocą w potrzebie itd. Te naturalne, ludzkie, serdeczne stosunki powinny być przygotowaniem do zadziergnięcia łączności nadprzyrodzonej, szczególnie przez wspólną eucharystię, która — jak wiadomo — buduje Kościół³⁴. Nowy zaś obraz Kościoła, coraz wyraźniej zarysowujący się współcześnie, to hierarchicznie zespolona wielka wspólnota, na którą składa się mnóstwo wspólnot małych. Zatem dorośli gromadzący się na katechezę powinni przeżywać jednocześnie silną więź wewnątrzgrupową, mającą mocne oparcie organicznego wszczęcia w Kościół, jako żywe Ciało Jezusa Chrystusa³⁵.

c. *Samodzielność*

Zwróciłem już uwagę na niebezpieczeństwo klerykalizmu i paternalizmu, które zagrażają rozwojowi katechezy dorosłych. Nie wystarczy jednak poprzestać na przezwycięzeniu tego zagrożenia. Katecheza dorosłych, pojęta w duchu katechumenalnej wspólnoty, może stać się gniazdem, w którym rodzą się ludzie zdolni do inspirowania i prowadzenia wciąż nowych grup.

Aby to następowało, katecheta musi nie tyle narzucać swoje kierownictwo, co raczej wyzwalać inicjatywę zebranych, dając im możliwość ujawniania swych charyzmatów dla dobra grupy i zarazem całego Kościoła. Niechaj więc uczą się sami prowadzić spotkania, kierować dyskusją, wypowiadać spontaniczne modlitwy, przygotowywać odpowiednie czytania i pieśni do Liturgii. Katecheta stopniowo przejdzie do roli słuchacza i doradcy, koniecznego wprawdzie, ale dyskretnego animatora. Niekiedy nawet umówi się z zebranymi, że nie przyjdzie na spotkanie, by mogli oni sprawdzić swą samodzielność³⁶.

Przedstawiony tu dialogowy model katechezy dla dorosłych ma zaledwie zarysowy, konturowy charakter. Wydaje się nie ulegać wątpliwości jego podstawowa zasada, mianowicie: dialog. Natomiast sposób ujęcia i kształt modelu zależy w znacznym stopniu od możliwości, warunków,

³³ Kard. B. Alfrink, *Kościół jako lud Boży i Kościół jako instytucja*, *Życie i Myśl* 25 (1975), 12 (258), 51—58.

³⁴ L. M. Chauvet, *L'Eglise fait l'Eucharistie; L'Eucharistie fait l'Eglise*, *Catéchèse* 1978, 1, 171—182.

³⁵ J. Krucina, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, *Znak* 20 (1968) 9 (171), 1101—1115.

³⁶ Zob. cały nr 4 czasopisma *Diakonia* 10 (1979) poświęcony roli laikatu w Kościele

czasu i miejsca. Należy życzyć sobie wielu prób w terenie, które sprawdziłyby i udoskonaliły model katechezy dialogowej nie tylko dla dorosłych, ale również dla dzieci i młodzieży. Wiele bowiem elementów przedstawionych wyżej można odnieść do każdego prawie typu katechezy przy odpowiednich modyfikacjach. O konieczności dialogu w naszym duszpasterstwie pięknie napisał Jean Guitton: „Nie można zadowolić się dziś przepowiadaniem, głoszeniem, tym co nazywa się kerygma. Ludzkości w pełni świadomej, dorosłej i często nam przeciwnej nie wystarcza przepowiadanie będące monologiem. Trzeba usłyszeć drugiego człowieka, postawić się na jego miejscu, jak to robił już św. Paweł w świecie greckim, który jest obrazem naszego świata”³⁷.

LE PROBLÈME DE LA COMMUNICATION INTERPERSONNELLE DANS LA CATÉCHÈSE DES ADULTES

R e s u m é

C'est le monologue qui domine dans la communication interpersonnelle, mais il semble que son rôle commence à diminuer. La transition au dialogue devient nécessaire, ce qu'on peut prouver par la découverte de la relation dialogique entre Dieu et l'homme pendant toute l'histoire du salut. La théologie catholique après le Vatican II (surtout *Gaudium et spes*) est aussi dirigée vers le dialogue avec le monde contemporain. En outre la structure de la nature humaine — selon les philosophes qui représentent „le personnalisme dialogique” comme M. Buber, R. Guardini, J. Lacroix — a le caractère dialogique.

On doit bien distinguer le dialogue comme une méthode, un processus, une attitude. C'est une des principales tâches pédagogiques: éduquer l'attitude de dialogue c. à d. une disposition permanente pour comprendre, s'approcher aux autres à l'aide de la conversation et collaborer avec eux dans la mesure du possible. Notre avenir appartient à la communication interpersonnelle dialogique.

Le dialogue dans la catéchèse des adultes contient trois étapes: 1) la prise du contact — on tend à créer une atmosphère familiale et sincère, 2) la présentation de la matière du dialogue — ce sont les expériences humaines et religieuses des participants dans la catéchèse, 3) la création des perspectives — la catéchèse se transforme en catéchumenat communautaire, qui dirige les participants vers l'indépendance en liaison avec l'Eglise.

³⁷ J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI* (tł. z fr.), Warszawa 1968, 192.