Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim

Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 86

Redaktor serii:
Ks. BOGDAN BIELA

Ks. Roman Buchta

Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim

WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
św. JACKA

Katowice 2017

© 2017 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:
Ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak

Łamanie:
Katarzyna Solecka

ISSN 1643-0131
ISBN 978-83-8099-017-3

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
tel. +48 32 356 90 56
faks +48 32 356 90 55
internet: www.wtl.us.edu.pl
e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.
ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice
tel.: +48 32 355 48 00
faks: +48 32 259 78 25
e-mail: biuro@ksj.pl
księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Druk i oprawa:
Dziełodruk sp. z o.o.
Szczytniki 71
32-112 Klimontów

Spis treści

Wykaz skrótów 15

Wstęp 19

Rozdział I
Mistagogia w Kościele starożytnym 37

1. Od pogańskich kultów misteryjnych
do początków wczesnochrześcijańskiego wtajemniczenia 37
1.1. Inicjacja i obrzędy przejścia 38
1.2. Misteria kultyczne w religiach przedchrześcijańskich 42
1.3. Misterium chrześcijańskie w przepowiadaniu św. Pawła Apostoła 47
1.4. Wtajemniczający charakter apostolskiego nauczania 53
2. Mistagogia w nauczaniu Ojców Kościoła 59
2.1. Elementy mistagogii w nauczaniu Ojców Apostolskich 59
2.1.1. *Didache* i *Pasterz* świadectwami rozwoju
drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia 60
2.1.2. Apologetyczne świadectwa nauczycieli II wieku,
Justyna i Ireneusza z Lyonu 67
2.1.3. *Homilia Paschalna* Melitona z Sardes: wprowadzenie
w misterium zbawienia 75
2.2. Mistagogia w katechumenacie epoki przedkonstantyńskiej
(do 313 roku) 79
2.3. Mistagogia w katechezie i praktyce duszpasterskiej Ojców Kościoła
po *Edykcie mediolańskim* 89
2.3.1. Podstawowe problemy związane z katechumenatem w epoce
pokonstantyńskiej 90
2.3.2. Mistagogia w katechezie Ojców Kościoła Wschodniego 94
2.3.3. Mistagogia w katechezie Ojców Kościoła Zachodniego 111
2.4. Zanik katechumenatu kresem starożytnej mistagogii chrześcijańskiej 120

Rozdział II
Odnowa mistagogii w czasach współczesnych 126

1. Ruch liturgiczny i kerygmatyczny u początków odkrywania mistagogii 126
1.1. Geneza i wkład ruchu liturgicznego na rzecz mistagogii 127
1.2. Mistagogiczna intuicja Oda Casela i Romana Guradiniego 133
1.3. Nauczanie Piusa XII o Kościele i liturgii wskazaniem dla mistagogii 141
1.4. Katecheza kerygmatyczna w służbie chrześcijańskiego wtajemniczenia 144

2. Nauczanie Soboru Watykańskiego II podstawą rozumienia mistagogii 152
2.1. Kościół jednoczy się z Bogiem i ujawnia poprzez misterium liturgii 152
2.1.1. Misterium Kościoła – pielgrzymującego Ludu Bożego 153
2.1.2. Urzeczywistnianie się Kościoła w misterium liturgii 168
2.2. Wskazania soborowe dla formacji liturgicznej Ludu Bożego 173
2.3. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* inspiracją dla mistagogii 179
3. Zarys polskiej historii katechezy mistagogicznej 188
3.1. Katecheza w służbie wiary na podstawie teologicznych poszukiwań ks. Mariana Finkego 188
3.2. Katechumenalny charakter katechezy w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego 196
3.3. Wkład ks. Jana Charytańskiego w kształtowanie katechezy mistagogicznej 205

Rozdział III
Wprowadzanie katechizowanych w historyczny wymiar misterium zbawienia 214

1. Ekonomia zbawienia w Starym Testamencie 215
1.1. *Czyny* i *słowa* Boga jako elementy konstytutywne dziejów zbawienia 220
1.1.1. Etapy zbawczego działania Boga w Starym Testamencie 221
1.1.2. Słowo Boże w czasach Starego Przymierza 225
1.2. Zapowiedź i przygotowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w Starym Testamencie 230
1.2.1. Zapowiedź i przygotowanie sakramentu chrztu w Starym Testamencie 231
1.2.2. Działanie Ducha Bożego w Starym Testamencie zapowiedzią bierzmowania 233
1.2.3. Zapowiedź Eucharystii w wydarzeniach i instytucjach Starego Przymierza 238
2. Wcielenie Chrystusa szczytem historii zbawienia 244
2.1. Chrystocentryzm w posoborowych dokumentach katechetycznych 245
2.2. Kryteria realizacji zasady chrystocentryzmu w katechezie 252
3. Oczekiwanie w Kościele na ostateczne dopełnienie historii zbawienia 261
3.1. Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego 261
3.2. Sakramentalne zjednoczenie z Kościołem niebieskim 266
4. Historyczny wymiar misterium zbawienia w nauczaniu katechetycznym 269

Rozdział IV
Otwieranie człowieka na misterium chrześcijańskie celebrowane w liturgii 278

1. Zgromadzenie liturgiczne uprzywilejowanym kontekstem dla mistagogii..... 279
1.1. *Ars celebrandi* warunkiem *actuosa participatio* 279
1.2. Mistagogiczny wymiar przestrzeni celebracji liturgicznych.....289
2. Wprowadzanie katechizowanych w misterium roku liturgicznego..... 294
3. Katecheza wprowadzająca w celebrację sakramentów..... 304
3.1. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego w nauczaniu katechetycznym.....304
3.1.1. Sakrament chrztu w nauczaniu katechetycznym.....305
3.1.2. Sakrament bierzmowania w nauczaniu katechetycznym i posłudze duszpasterskiej..... 311
3.1.3. Sakrament Eucharystii w nauczaniu katechetycznym 322
3.2. Wychowanie do rozumienia symboli.....335
3.3. Przygotowanie do świadomego uczestnictwa w celebracjach sakramentalnych 342
3.3.1. Celebracje w katechezie drogą rozwoju wiary 342
3.3.2. Kształtowanie postaw eucharystycznych.....356

Rozdział V
Wprowadzanie katechizowanych w tajemnicę i życie Kościoła..... 364

1. Boski i ludzki wymiar wspólnoty Kościoła 365
1.1. Misterium Kościoła w nauczaniu katechetycznym.....365
1.2. Kształtowanie wspólnoty Kościoła zadaniem katechezy.....388
2. Wychowanie do misji – formacja świadków wiary 402
2.1. Przynależność do wspólnoty Ludu Bożego podstawą uczestnictwa w apostolstwie i misji Kościoła.....403
2.2. Katechetyczna formacja postawy apostolsko-misyjnej..... 414
2.3. Katecheta świadkiem wiary we wspólnocie Kościoła.....432
3. Mistagogiczny wymiar wychowania chrześcijańskiego we wspólnocie rodzinnej 439
3.1. Rodzina „domowym Kościołem”..... 440
3.2. Cele i zadania katechumenatu rodzinnego 446

Zakończenie..... 461

Bibliografia 475

Summary 513

Zusammenfassung..... 518

Table of Contents

List of abbreviations 15

Introduction 19

Chapter I
Mystagogy in the ancient Church 37

1. From pagan mystery religions to the beginnings of the early Christian initiation 37
   1.1. Initiation and the rites of transition 38
   1.2. Cult mysteria in pre-Christian religions 42
   1.3. The Christian mystery in the preaching of Saint Paul the Apostle 47
   1.4. The initiating character of the Apostle's preaching 53
2. Mystagogy in the teaching of the Fathers of the Church 59
   2.1. Elements of mystagogy in the teaching of the Fathers of the Church 59
      2.1.1. The *Didache* and *The Shepherd* as a testimonial of the development of Christian initiation 60
      2.1.2. Apologetic testimonials of teachers of the second century, Justin and Irenaeus of Lyons 67
      2.1.3. Passover Homily by Melito of Sardis: introduction to the mystery of Salvation 75
   2.2. Mystagogy in the catechumenate of the pre-Constantine era (until 313 CE) 79
   2.3. Mystagogy in catechesis and pastoral practice of the Fathers of the Church after *the Edict of Milan* 89
      2.3.1. Basic problems related to a catechumenate in the post-Constantine era 90
      2.3.2. Mystagogy in the catechesis of the Fathers of the Eastern Church 94
      2.3.3. Mystagogy in the catechesis of the Fathers of the Western Church 111
   2.4. Decline of a catechumenate as the end of the ancient Christian mystagogy 120

Chapter II
Renewal of mystagogy in contemporary times 126

1. The origins and contribution of the liturgical movement to mystagogy 126
   1.1. Geneza i wkład ruchu liturgicznego na rzecz mistagogii 127
   1.2. The mystagogic intuition of Odo Casel and Romano Guadini 133
   1.3. The teaching of Pius XII on the Church and the liturgy as the indication for mystagogy 141
   1.4. Kerygmatic catechesis at the service of Christian initiation 144

2. The teaching of the Second Vatican Council as the basis for understanding mystagogy 152
2.1. The Church is united with God and manifests herself through the mystery of the liturgy 152
2.1.1. The Mystery of the Church – the People of God on pilgrimage 153
2.1.2. The Fulfilment of the Church in the mystery of the liturgy 168
2.2. Indications of the Council for the liturgical formation of the People of God 173
2.3. The *Rite of Christian Initiation of Adults* as the inspiration for mystagogy 179
3. An outline of the Polish history of mystagogical catechesis 188
3.1. Catechesis at the service of the faith, based on theological searches of Marian Finke 188
3.2. The catechumenal character of catechesis according to Franciszek Blachnicki 196
3.3. The contribution of Jan Charytański in shaping mystagogical catechesis 205

Chapter III
Introducing the catechised into a historical dimension of the mystery of salvation 214

1. The economy of salvation in the Old Testament 215
1.1. *The deeds* and *words* of God as the constitutive elements of the history of salvation 220
1.1.1. Stages of the salvific action of God in the Old Testament 221
1.1.2. The Word of God in the times of the Old Covenant 225
1.2. The announcement and preparation for the sacraments of the Christian initiation in the Old Testament 230
1.2.1. The announcement and preparation for the sacrament of baptism in the Old Testament 231
1.2.2. The actions of the Holy Spirit in the Old Testament foretell the sacrament of confirmation 233
1.2.3. The promise of the Eucharist in the events and institutions of the Old Covenant 238
2. The Incarnation of Christ as the climax of the history of Salvation 244
2.1. Christocentrism in the post-conciliar catechetical documents 245
2.2. The criteria of implementation of the rule of Christocentrism in catechesis 252
3. Waiting for the final fulfilment of the history of salvation in the Church 261
3.1. The Eschatological character of the pilgrimage Church 261
3.2. The Sacramental union with the glorified Church 266
4. The Historic dimension of the mystery of salvation in catechetical teaching 269

Chapter IV
Opening up to the Christian mystery celebrated in the liturgy 278

1. The liturgical gathering as a privileged context for mystagogy 279
1.1. *Ars celebrandi* as the condition of *actuosa participatio* 279
1.2. The mystagogical dimension of the liturgical space 289
2. Introducing the catechized into the mystery of the liturgical year 294
3. Catechesis as the introduction to the celebration of the sacraments 304
3.1. The sacraments of Christian initiation in catechetical teaching 304
3.1.1. The sacrament of baptism in catechetical teaching 305
3.1.2. The sacrament of confirmation in catechetical teaching and the pastoral service 311
3.1.3. The sacrament of Eucharist in catechetical teaching 322
3.2. Upbringing to understanding symbols 335
3.3. Preparation for the conscious participation in sacramental celebrations 342
3.3.1. Celebrations in catechesis as the way of developing the faith 342
3.3.2. Shaping Eucharistic attitudes 356

Chapter V
Introducing the catechised into the mystery of the life of the Church 364

1. The divine and human dimension of the community of the Church 365
1.1. The mystery of the Church in catechetical teaching 365
1.2. Shaping the community of the Church as the task of catechesis 388
2. Upbringing to the mission – formation of witnesses of the faith 402
2.1. Belonging to the community of the People of God as the basis of participation in apostleship and mission of the Church 403
2.2. The catechetical formation of the apostolic-and-missionary attitude 414
2.3. A catechist as the witness of the faith in the community of the Church 432
3. The mystagogical dimension of the Christian upbringing in the family community 439
3.1. The family as a "domestic Church" 440
3.2. The objectives and tasks of a family catechumenate 446

Conclusion 461

Bibliography 475

Summary 513

Zusammenfassung 518

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 15

Einleitung 19

Kapitel I
Mystagogie in der Kirche des Altertums 37

1. Von den Anfängen der heidnischen Kulte bis zum Anbruch der urchristlichen Mystagogie 37
   1.1. Initiations- und Übergangsriten 38
   1.2. Mysterienkulte in vorchristlichen Religionen 42
   1.3. Das christliche Mysterium in der Verkündigung des Paulus von Tarsus 47
   1.4. Der mystagogische Charakter der apostolischen Lehre 53
2. Mystagogie in der Lehre der Kirchenväter 59
   2.1. Mystagogische Elemente in der Lehre der apostolischen Väter 59
      2.1.1. *Didaché* und *Hirte des Hermas* als Einführung in das christliche Heilsmysterium 60
      2.1.2. Apologetische Zeugnisse der Lehrer des 2. Jahrhunderts: Justin der Märtyrer und Irenäus von Lyon 67
      2.1.3. Die *Pascha-Homilie* des Melito von Sardes: eine Einführung in das Heilssmysterium 75
   2.2. Mystagogie im Katechumenat vor der Konstantinischen Wende 79
   2.3. Mystagogie in der Katechese und Pastoralpraxis der Kirchenväter nach der *Mailänder Vereinbarung* 89
      2.3.1. Grundlegende Probleme im Zusammenhang mit dem Katechumenat nach der Konstantinischen Wende 90
      2.3.2. Mystagogie in der Katechese der Kirchenväter des Ostens 94
      2.3.3. Mystagogie in der Katechese der Kirchenväter des Westens 111
   2.4. Das Verschwinden des Katechumenats als Ende der altertümlich-christlichen Mystagogie 120

Kapitel II
Die Wiederentdeckung der Mystagogie in der Neuzeit 126

1. Forschungen zur Mystagogie am Beginn der liturgischen und kerygmatischen Bewegung 126
   1.1. Ursprung und Beitrag der Liturgischen Bewegung für die Mystagogie 127
   1.2. Mystagogische Intuition bei Odo Casel und Romano Guardini 133

1.3. Die Lehre von Papst Pius XII. über die Kirche und Liturgie als eine Anweisung für Mystagogie 141
1.4. Die Kerygmatische Katechese im Dienste der Einführung in das christliche Heilsmysterium 144
2. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Grundlegung der Mystagogie..... 152
2.1. Die Vereinigung der Kirche mit Gott und ihr Offenbarwerden im Mysterium der Liturgie 152
2.1.1. Das pilgernden Gottesvolk als Mysterium der Kirche 153
2.1.2. Die Verwirklichung der Kirche im Mysterium der Liturgie 168
2.2. Richtlinien des Konzils für die liturgische Unterweisung des Volkes Gottes 173
2.3. Der *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA) als Inspiration für eine erneuerte Mystagogie 179
3. Umriss der polnischen Geschichte der mystagogischen Katechese 188
3.1. Katechese im Dienste des Glaubens: Zu den theologischen Forschungen von Marian Finke 188
3.2. Der katechumenale Charakter der Katechese bei Franciszek Blachnicki 196
3.3. Der Beitrag von Jan Charytański zur Gestaltung der mystagogischen Katechese 205

Kapitel III
Einführung der Katechumenen in die geschichtliche Dimension des Heilsmysteriums 214

1. Heilsökonomie im Alten Testament 215
1.1. Gottes *Taten* und *Worte* – konstitutive Elemente der Heilsgeschichte 220
1.1.1. Gottes *Taten* und *Worte* – konstitutive Elemente der Heilsgeschichte 221
1.1.2. Das Wort Gottes im Alten Bund 225
1.2. Ankündigung und Vorbereitung der Sakramente christlicher Initiation im Alten Testament 230
1.2.1. Die Ankündigung und Vorbereitung des Sakraments der Taufe im Alten Testament 231
1.2.2. Das Wirken des Heiligen Geistes im Alten Testament als Ankündigung der Firmung 233
1.2.3. Die Ankündigung der Eucharistie in Ereignissen und Institutionen des Alten Bundes 238
2. Die Menschwerdung Christi als Erfüllung der Heilsgeschichte 244
2.1. Christuszentriertheit in nachkonziliaren Dokumenten zur Katechese 245
2.2. Umsetzungskriterien des Prinzips der Christuszentriertheit in der Katechese 252
3. Die Erwartung der Kirche der definitiven Erfüllung der Heilsgeschichte 261
3.1. Der eschatologische Charakter der pilgernden Kirche 261
3.2. Sakramentale Vereinigung mit der himmlischen Kirche 266
4. Die geschichtliche Dimension des Erlösungsmysteriums in der katechetischen Lehre 269

Kapitel IV
Die Hinführung des Menschen zur christlichen Mysterienfeier der Liturgie 278

1. Liturgische Versammlungen als bevorzugter Kontext für Mystagogik 279
1.1. *Ars celebrandi* als Bedingung für eine *actuosa participatio* 279
1.2. Die mystagogische Dimension der Feier der Liturgie 289
2. Einführung der Katechumenen in das Mysterium des liturgischen Jahres 294
3. Katechese als Einführung in die Feier der Sakramente 304
3.1. Sakramente der christlichen Einweihung (Mystagogie) in der Katechese 304
3.1.1. Das Sakrament der Taufe in der katechetischen Unterweisung 305
3.1.2. Das Sakrament der Firmung in der katechetischen Unterweisung und im pastoralen Dienst 311
3.1.3. Das Sakrament der Eucharistie in der katechetischen Unterweisung.....322
3.2. Erziehung zum Symbolverständnis 335
3.3. Vorbereitung auf eine bewusste Teilnahme an der Feier der Sakramente 342
3.3.1. Feiern in der Katechese als Möglichkeit für die Entwicklung des Glaubens 342
3.3.2. Die Heranführung an eucharistische Haltungen 356

Kapitel V
Einführung der Katechumenen in das Geheimnis des kirchlichen Lebens..... 364

1. Göttliche und menschliche Dimension der Kirchengemeinschaft 365
1.1. Das Mysterium der Kirche in der Katechese 365
1.2. Die Gestaltung der Kirchengemeinschaft als Aufgabe der Katechese 388
2. Erziehung zur Mission als Heranbilden von Glaubenszeugen 402
2.1. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Volkes Gottes als Voraussetzung für eine Teilnahme am Apostolat und an der Mission der Kirche 403
2.2. Katechese als Einübung einer apostolisch-missionarischen Haltung..... 414
2.3. Die Katecheten als Glaubenszeugen in der Kirchengemeinschaft 432
3. Die mystagogische Dimension der christlichen Erziehung in der Familie 439
3.1. Familie als „Hauskirche" 440
3.2. Ziele und Aufgaben des Familienkatechumenats 446

Schlusswort 461

Bibliographie..... 475

Summary 513

Zusammenfassung 518

WYKAZ SKRÓTÓW

AAS	„Acta Apostolicae Sedis", Roma 1909–
AK	„Ateneum Kapłańskie", Włocławek 1909–
ALP	*Antologia literatury patrystycznej*
bp	biskup
ChL	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988)
CT	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (1979)
CTh	„Collectanea Theologica", Warszawa 1949–
cz.	część
DA	Sobór Watykański II, Dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (1965)
DB	Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965)
DC	Jan Paweł II, List *Dominicae cenae* (1980)
DE	Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964)
DM	Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965)
DMD	Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci* (1973)
DOK	Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997)
DP	Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (1965)
DWCH	Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (1965)
DWR	Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965)
franc.	francuski
gr.	grecki
i in.	i inni
EiE	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (2003)
EE	Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003)
EK	*Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2014
EN	Paweł VI, Encyklika *Evangelii nuntiandi* (1975)

FC	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981)
hebr.	hebrajski
kan.	kanon
KDK	Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1964)
KK	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964)
KKK	*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992
KL	Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1964)
KO	Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965)
KPK	*Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1994
kol.	kolumna
KRK	*Katechizm religii katolickiej*
ks.	ksiądz
LThK	*Lexikon für Teologie und Kirche*, t. 1-11, Freiburg–Basel–Wien 2009
łac.	łaciński
MC	Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis* (1943)
MD	Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* (1947)
NMI	Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001)
np.	na przykład
NT	Nowy Testament
OB	*Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006[3]
OChD	*Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007[3]
OChWD	*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007
OIK	Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna* (1971)
oprac.	opracowanie
OWMR	*Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego*, Poznań 2003
PDK	Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (2002)
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, t. 1-161, red. J.P. Migne, Paris 1857–1866
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina,* t. 1-222, red. J.P. Migne, Paris 1878–1890
PNR 2001	Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii* (2001)

PNR 2010	Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (2010)
PPK 2001	Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2001)
PPK 2010	Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2010)
pt.	pod tytułem
r.	rok
red.	redaktor
RBL	„Ruch Biblijny i Liturgiczny", Kraków 1948–
RH	Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979)
RM	Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990)
RP (I–VIII)	*Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII)*, (1971)
RP (I–IV)	*Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I–IV),* (1971)
RT	„Roczniki Teologiczne", Lublin 1990–
RTK	„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", Lublin 1949–1990
s.	strona
SC	Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (2007)
św.	święty
ŚSHT	„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", Katowice 1968–
STV	„Studia Theologica Varsaviensia", Warszawa 1963–
t.	tom
tj.	to jest
tłum.	tłumaczenie
TMA	Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millenio adveniente* (1994)
tzn.	to znaczy
tzw.	tak zwany
VD	Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010)
VQA	Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* (1988)
w.	wiersz
WDK	„Wiadomości Diecezjalne" (Katowickie), Katowice 1925–III 1992
wł.	włoski
z.	zeszyt
zob.	zobacz

Pismo Święte cytuje się według *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 2002[5], łącznie z zawartymi tam skrótami.

WSTĘP

Dzieło uświęcenia i pojednania ludzi z Bogiem oraz godnego uwielbienia Ojca, zapowiedziane i przygotowane w Starym Przymierzu, a w pełni czasu dokonane w Chrystusie, miało z woli Boga trwać nadal w Kościele. W tym celu Chrystus przekazał swoją misję apostołom, których ustanowił żywym fundamentem budowli swojego Kościoła. Apostołowie obdarzeni Duchem Świętym (J 14,16n; Dz 1,8; 2,1-4) pełnili swój urząd poprzez głoszenie wszelkiemu stworzeniu Dobrej Nowiny (Mk 16,15), koncentrującej się wokół zwycięstwa Chrystusa nad szatanem i śmiercią (Dz 26,18), oraz przez sprawowanie paschalnego misterium w świętych znakach Eucharystii i innych sakramentów (KL 5). Wszyscy, którzy przez wiarę przyjmują orędzie o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz doświadczają potwierdzenia tej wiary w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia, stają się uczestnikami Paschy Chrystusa (Rz 6,4; Ef 2,6; Kol 3,1) i przybranymi dziećmi Boga Ojca, uprawnionymi do tego, aby do Niego wołać *Abba* (Rz 8,15)[1]. Głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów zostało z woli zbawczej Chrystusa ze sobą wewnętrznie połączone (Mt 28,19) i należy od początku Kościoła do jego podstawowych funkcji[2]. Kościół, wspierany obecnością Ducha Świętego, kontynuuje przez wieki powierzoną sobie misję, ukierunkowaną na spotkanie Boga z człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Podejmując wysiłek katechizacji, wychowuje i uczy życia chrześcijańskiego, budując w ten sposób Mistyczne Ciało Chrystusa (CT 1).

Jako szczególny moment w historii posłannictwa zbawczego Kościoła wskazać należy II Sobór Watykański (1962–1965). Dzięki soborowej refleksji nad samym sobą, której istotę trafnie oddaje sformułowanie kardynała J.L. Suenesa: *Ecclesia, quid dicis de teipsa?*, Kościół określił rozumienie samego siebie oraz sposoby i formy swojego urzeczywistniania. Nauka Soboru, jako właściwa i dostosowana do naszych czasów postać samo-urzeczywistniania Kościoła, powinna na różne

---

[1] S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 32.

[2] Kościół aktualizuje zbawcze posłannictwo Jezusa Chrystusa poprzez realizację trzech Jego funkcji: nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej. Funkcja nauczycielska, nazywana też prorocką, polegająca na przepowiadaniu słowa Bożego, posiada pierwszeństwo pod względem chronologicznym, natomiast pierwszeństwo pod względem godności zajmuje funkcja kapłańska, polegająca na sprawowaniu sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. Funkcja nauczycielska zapewnia obecność prawdy w Kościele, funkcja pasterska gwarantuje obecność miłości, zaś liturgia sakramentów, z Eucharystią w centrum, uobecnia we wspólnocie Kościoła jedność prawdy i miłości, wyrażoną najpełniej w samowydaniu Słowa Wcielonego na ofiarę za zbawienie świata – zob. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001, s. 106-113; W. Przygoda, *Funkcje podstawowe Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 260.

sposoby „przejść przez dusze wszystkich członków Ludu Bożego”[3]. Kardynał Karol Wojtyła w studium o realizacji *Vaticanum II*, mówił wprost o potrzebie „inicjacji soborowej” czy wręcz „wtajemniczenia” w Sobór[4]. W świetle słów uczestnika Soboru – późniejszego papieża – całościowe odczytanie soborowego nauczania o misterium Chrystusa i Kościoła urzeczywistniającym się w liturgii (KL 2) oraz jego katechetyczna adaptacja staje się zadaniem najwyższej wagi. Dla autora rozprawy stanowi to motywację do podjęcia badań nad mistagogią w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim.

Kluczowym dla wyznaczenia obszaru badań niniejszej monografii jest wyjaśnienie użytego w tytule pracy określenia „katechetyczno-duszpasterski”. W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* zawarte jest nauczanie o konieczności katechezy w szerszym znaczeniu, podejmowanej dla dojrzałości i umocnienia wiary. Nie rezygnując z właściwego tradycyjnej katechezie wymiaru nauczania, katecheza o charakterze duszpasterskim znacznie je przewyższa (CT 25)[5]. Wynika to z faktu, że ma ona na celu nie jedynie przekaz wiedzy religijnej, lecz kształtowanie prawdziwej mentalności wiary, istotnej dla życia chrześcijańskiego w konkretnych sytuacjach jednostek i społeczeństwa. W ten sposób staje się drogą inicjacji do życia liturgiczno-sakramentalnego, gdzie sprawowane sakramenty wszczepiają człowieka w tajemnicę zbawienia, uświęcają jego życie w każdym jego przejawie oraz umożliwiają kontakt z tajemnicą paschalną Chrystusa. Katecheza rozumiana w ujęciu duszpasterskim jest także formacją do życia eklezjalnego, które ze wspólnoty wierzących w Chrystusa czyni *communio* prawdy, miłości i życia[6]. Taki sposób rozumienia katechezy uzasadnia kierunek podejmowanych w rozprawie analiz.

W soborowej Deklaracji *Gravissimum educationis* naucza się, że wszyscy ochrzczeni mają prawo do wychowania chrześcijańskiego. Jak wyjaśniono, jego istota polega na stopniowym wprowadzaniu ochrzczonych w misterium zbawienia, tak aby z każdym dniem byli oni bardziej świadomi otrzymanego daru wiary oraz uczyli się czcić Boga w Duchu i w prawdzie (J 4,24), zwłaszcza poprzez uczestnictwo w misterium liturgii. Celem wychowania chrześcijańskiego jest także wykształcenie u ochrzczonych zdolności do prowadzenia własnego życia według nowego człowieka w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4,22nn)

---

[3] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 13.

[4] Tamże.

[5] W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* bardzo mocno podkreśla się konieczność powiązania katechezy z całą duszpasterską i misyjną działalnością Kościoła. Nie tracąc swojej własnej specyfiki, katecheza „w szczególny sposób winna łączyć się z takimi elementami pasterskiej misji Kościoła jak: [...] doświadczenie życia chrześcijańskiego; celebracja sakramentów; umacnianie wspólnoty eklezjalnej; świadectwo apostolskie i misyjne. Posiadają one wymiar katechetyczny, chociaż katecheza się z nimi nie utożsamia: przygotowują one do katechezy lub z niej wynikają” (PDK 19).

[6] U. Gianetto, *Duszpasterstwo katechetyczne*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert (red. wyd. polskiego K. Misiaszek), Warszawa 2006 s. 210-211.

oraz poczucia osobistej odpowiedzialności za wzrost Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa (DWCH 2). Pomimo że nie zostało to wyrażone *expressis verbis*, takie ujęcie istoty wychowania chrześcijańskiego nawiązuje wprost do bogactwa doświadczeń starożytnego katechumenatu, który w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia posługiwał się mistagogią, traktowaną jako ostateczne wprowadzenie nowo ochrzczonych w misterium wiary chrześcijańskiej[7].

Pojęcie mistagogii posiada długą historię, której początki sięgają czasów przedchrześcijańskich. W języku kościelnym termin ten pojawił się już w pierwszych wiekach istnienia Kościoła. Patrystyczna mistagogia rozwijała się wraz z katechumenatem i wraz z jego zanikiem odeszła w zapomnienie. Pomimo to o mistagogii w Kościele można mówić nawet wówczas, gdy samo pojęcie nie jest wprawdzie używane, lecz treści w nim zawarte oraz działania odpowiadające jego istocie znajdują swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie refleksji teologicznej i w praktyce duszpasterskiej[8]. Od czasów chrześcijańskiej starożytności pojęcie mistagogii ulegało znacznemu rozwojowi, stając się współcześnie terminem równie złożonym, co wieloznacznym[9]. Odnowa mistagogii w czasach współczesnych, zainicjowana przez przedstawicieli ruchu liturgicznego i kerygmatycznego, spowodowała, że poszczególne nauki teologiczne, jak liturgika, homiletyka, katechetyka, teologia pastoralna czy pedagogika religii, czują się uprawnione, aby podkreślać rozmaite jej ujęcia i możliwości interpretacji[10]. Najczęściej sposób postrzegania mistagogii uzależniony jest od sposobu rozumienia liturgii lub, jak w przypadku Karla Rahnera, teologii pastoralnej. W nawiązaniu do myśli Oda Casela, mistagogia może być rozumiana jako wprowadzanie w urzeczywistniające się misterium. Jest także ukazywana – jak proponował Romano Guardini – jako formacja do prawdziwego i przeżywanego bycia człowiekiem, czy też za Karlem Rahnerem, jako misterium samoudzielania się Boga człowiekowi. Paul Teilhard de Chardin natomiast rozumiał mistagogię jako usiłowanie doświadczenia najgłębszej treści wiary i zbliżenie się przez to do Boga i do człowieka[11]. Z uwagi na obiektywną trudność jednoznacznego zdefiniowania współczesnego rozumienia pojęcia mistagogii, uzasadnionym wydaje się, aby mówić o jednym z wielu możliwych sposobów ujmowania mistagogii, niż dążyć do arbitralnych rozstrzygnięć. Podejmując temat mistagogii w świetle Soboru Watykańskiego II, można powiedzieć,

[7] Problematykę wczesnochrześcijańskiego katechumenatu podejmują liczne opracowania. Zob. np.: M. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, Poznań 1990; E. Stanula, *Katechumenat*, w: EK, t. 8, red. A. Szostek i in., Lublin 2000, kol. 1055-1057; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 281-295; B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański*, „Communio" 3,1 (1983); s. 9-27; A. Matyszewski, *Droga inicjacji chrześcijańskiej według Itinerarium Egeriae*, CTh 72,3 (2002), s. 135-154.

[8] M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012, s. 13.

[9] B. Nadolski, *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii*, red. tegoż, Poznań 2006, s. 940.

[10] J.H. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii w Kościele pierwotnym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice, 2004, s. 31.

[11] B. Nadolski, *Mistagogia jako metoda w liturgii*, CTh 65,3 (1995), s. 103-107.

że nauczanie soborowe zainicjowało dwa główne nurty współczesnej interpretacji mistagogii. Pierwszy z nich to nawiązująca do patrystycznej katechezy sakramentalnej mistagogia liturgiczno-katechetyczna, drugi zaś to tzw. nowa mistagogia, zorientowana antropologicznie, określana także jako „mistagogia w rozumieniu transcendentalno-teologicznym"[12]. Przedmiotem badań niniejszej rozprawy będzie mistagogia ujmowana w aspekcie liturgiczno-katechetycznym.

Wypełniając obowiązek wychowania w wierze, Kościół zabiega o wszystkie odpowiednie do tego środki, stosując przede wszystkim sobie właściwe. Sobór Watykański II jako najważniejszy z nich wskazał katechizację. Ojcowie soborowi wyraźnie podkreślili przy tym, że chodzi o katechezę, która „rozjaśnia i umacnia wiarę, daje siły do życia zgodnego z duchem Chrystusa, prowadzi do świadomego i czynnego udziału w misterium liturgicznym oraz pobudza do działalności apostolskiej" (DWCH 4). Wskazane w dokumencie soborowym zadania katechetyczne znacznie przekraczają tradycyjnie rozumiane nauczanie[13], kładąc akcent na wtajemniczającą funkcję katechezy. Jeszcze mocniej zostało to podkreślone w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła, gdzie mówiąc o katechumenacie, stwierdzono, że „nie jest on jedynie wykładem dogmatów i pouczeń, lecz odpowiednio rozłożonym w czasie wstępem i szkoleniem, podczas których uczniowie łączą się z Chrystusem, swoim Nauczycielem. Katechumeni powinni więc być właściwie wtajemniczani w misterium zbawienia, praktykowanie obyczajów ewangelicznych i świętych obrzędów celebrowanych w następujących po sobie okresach, a także wprowadzani w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego" (DM 14). Jest rzeczą niezwykle istotną, aby od samego początku odczuwali swoją przynależność do Ludu Bożego. Odpowiedzialność za to spoczywa na całej wspólnocie wierzących, zwłaszcza zaś na rodzicach i chrzestnych (DM 14).

Katecheza, będąca głoszeniem orędzia zbawienia ludziom żyjącym w różnych warunkach społeczno-kulturowych, wymaga stałej odnowy i ciągłego otwierania się na nową rzeczywistość, w której jest realizowana. Nowe czasy domagają się nowej katechezy[14]. Z tego względu do istoty katechetyki należy stała refleksja nad aktualną sytuacją Kościoła i jego członków, aby wypracować najlepsze dla danego czasu formy przekazywania i kształtowania wiary[15]. Sobór Watykański II, który

---

[12] M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła...*, s. 25.

[13] W poszczególnych okresach historii Kościoła istota katechezy była różnie ujmowana. Zwracano uwagę na różne wartości katechezy, postrzegając ją jako nauczanie, wychowanie, przepowiadanie, interpretację, posługę słowa i katechumenat. Najczęściej w historii rozumiana była jako nauczanie religijne, co w praktyce oznaczało ograniczenie zadań katechezy do przekazu wiadomości religijnych. Również dzisiaj, pomimo precyzyjnego określenia w dokumentach katechetycznych potrójnej funkcji katechezy (CT 18; PDK 18), w praktyce często redukuje się ją do nauczania doktryny chrześcijańskiej – zob. H. Wrońska, *Katechizacja*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 181.

[14] M. Majewski, *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 67.

[15] Podejmowane w historii Kościoła próby poszukiwania katechezy rozumianej jako przystosowana do potrzeb czasu i miejsca forma katechumenatu, adekwatna do duszpasterskich uwarunkowań danej godziny zbawienia – *kairos* – przedstawił w 1973 roku ks. Franciszek Blachnicki. Autor

przyjmujemy jako główny punkt odniesienia dla podejmowanych w pracy badań nad współczesną mistagogią liturgiczno-katechetyczną, nie pozostawił odrębnego dokumentu poświęconego katechezie. Konsekwentnie objawiająca się w trakcie obrad soborowych nowa samoświadomość Kościoła oraz będące jej owocem odmienne niż w minionych wiekach określenie stosunku Kościoła wobec świata, a zwłaszcza nauczanie dotyczące liturgii, stały się jednak dla katechetyków i duszpasterzy inspiracją do poszukiwania nowego modelu katechezy, który najpełniej odpowiadałby wskazaniom zawartym w soborowych dokumentach. Doceniając znaczenie całego nauczania soborowego, jako najważniejsze źródło w tym względzie wskazać należy Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Konstytucję o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* oraz Konstytucję o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*[16].

Równolegle do trwających prac soborowych, za kolejne źródło przemian w dziedzinie katechetyki i katechezy uznać należy kongresy katechetyczne lat sześćdziesiątych (Eichstätt 1961, Bangkok 1962, Katigondo 1964, Manilia 1967), a szczególnie kongres w Rzymie w 1971 roku. Tam właśnie opublikowana została *Ogólna instrukcja katechetyczna*, w której znalazło swój wyraz nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz krystalizujące się na wspomnianych kongresach nowe nurty katechetyczne – kerygmatyczny i antropologiczny[17]. Pierwszy z nich odegrał wielkie znaczenie w procesie ponownego odkrywania i dowartościowania mistagogii liturgiczno-katechetycznej w czasach współczesnych.

Ujmując zagadnienie posoborowych przemian katechetycznych w porządku chronologicznym, kolejny znaczący impuls dla katechetycznych poszukiwań przyniósł zwołany dziesięć lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II Synod o ewangelizacji. Owocem synodalnej pracy było ukazanie w nowy sposób problematyki wzajemnych relacji, zależności i powiązań procesu ewangelizacji i katechizacji (EN 22). Doceniając znaczenie dla ewangelizacji tradycyjnego nauczania katechetycznego, podkreślono jednak, że „dzisiejsze warunki coraz bardziej domagają się katechizacji w postaci jakiegoś katechumenatu dla dzieci i młodzieży" (EN 44). Zauważono także, że skuteczność ewangelizacji uwarunkowana jest ścisłym związkiem i wzajemną wymianą pomiędzy słowem Bożym i sakramentami. Odnosząc się krytycznie do wszelkich przejawów przeciwstawiania sobie głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów, stwierdzono, że „zwyczaj udzielania Sakramentów bez mocnego fundamentu katechetycznego o tych Sakramentach [...]

postawił wówczas znaczące pytanie o celowość i wystarczalność podjętych działań. Czy wypełniały one należycie zadania przypadające im z natury, tj. wprowadzanie nowych pokoleń w pełne życie chrześcijańskie we wspólnocie Kościoła? Zdaniem ks. Blachnickiego, to pytanie może i musi postawić katechetyka w odniesieniu do dzisiejszego katechumenatu – zob. *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, „Tygodnik Powszechny" 24 (1973), s. 1-2.

[16] J. Charytański, *Inspiracje soborowe w katechetyce*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 1*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 13-14.

[17] W. Kubik, *Przedmowa do pierwszego tomu serii „Biblioteka Katechety"*, w: tamże, s. 9.

pozbawia je właściwej im skuteczności. Właściwym bowiem zadaniem ewangelizującego jest tak wykształcić w wierze, aby ona doprowadziła poszczególnych chrześcijan do Sakramentów wiary prawdziwie przeżywanych, a nie do gnuśnego ich przyjmowania lub czucia do nich odrazy" (EN 47). Szczególne znaczenie dla pełniejszego odkrycia i kształtowania w duchu soborowego nauczania wzajemnych relacji zachodzących pomiędzy katechezą a liturgią odegrał zwołany w 1977 roku Synod o katechizacji. Jako fundamentalne dla mistagogii katechetycznej przyjąć należy zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej stwierdzenie, że „katecheza z natury swej związana jest z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka" (CT 23).

W refleksji nad katechezą na pierwszym miejscu podjąć należy zagadnienie celu, którego wyznaczenie jest próbą odpowiedzi na pytania: Do czego zmierza katecheza? Jakie wyniki zamierza osiągnąć? Jakie cechy chce ukształtować w katechizowanym?[18]. Zobowiązujące wskazania w tym względzie podaje *Catechesi tradendae*. Jan Paweł II za ostateczny cel katechezy uznał doprowadzenie katechizowanych „nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej" (CT 5). Jak podkreślił papież, stanie się to możliwe jedynie wówczas, gdy katecheza pomoże odkryć katechizowanym odwieczny plan Boga, który wypełnił się w Osobie Chrystusa i poprowadzi ich do zrozumienia znaczenia słów i czynów Chrystusa oraz znaków dokonanych przez Niego, gdyż zawierają one w sobie i ukazują Jego Tajemnicę (CT 5). Powyższe wskazania Jana Pawła II należy interpretować jako postulat odchodzenia od przeintelektualizowania katechezy na rzecz realizacji funkcji wtajemniczenia[19]. Takie ujęcie celu i charakteru katechezy pozostaje w duchowej bliskości z przepowiadaniem św. Pawła Apostoła o chrześcijańskim misterium (Ef 3,1-12) oraz katechezami mistagogicznymi Ojców Kościoła. Mistagogia ukazuje się zatem jako najbardziej właściwy wymiar posoborowej katechezy.

Postulat katechezy mistagogicznej można także wydedukować ze wskazań zawartych w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*. W dokumencie postrzega się katechezę jako podstawowy element wtajemniczenia chrześcijańskiego. Z tego względu, niejako z samej swej natury jest ona ściśle związana z sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego (DOK 66). „Ci, którzy nawrócili się do Jezusa Chrystusa i zostali wychowani w wierze za pośrednictwem katechezy, przyjmując sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię, są «wybawieni z mocy ciemności, współumarli, współpogrzebani i współzmartwychwstali

[18] H. Wrońska, *Katechizacja...*, s. 184.

[19] Wpolskim dyrektorium katechetycznym, rozwijanie poznania wiary wskazuje się jako „szczególnie pilne zadanie współczesnej polskiej katechezy". Autorzy dokumentu podkreślają jednak, że działania katechetyczne mające na celu poznawanie treści wiary – *fides quae*, powinny zawsze prowadzić do rozwoju osobistej wiary katechizowanego – *fides qua* (PDK 24).

z Chrystusem, otrzymują Ducha przybrania za synów i obchodzą z całym Ludem Bożym pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pana»" (DOK 65). W *Dyrektorium* stwierdza się wprost, że katecheza jest wtajemniczeniem, gdyż włącza we wspólnotę Kościoła, który żyje wiarą, celebruje ją i o niej świadczy. Realizuje zatem równocześnie – w randze dla siebie właściwej – funkcje wtajemniczenia, wychowania i pouczenia (DOK 68)[20]. Dokument obliguje wręcz, aby pośród różnych form katechezy stałej, właśnie katecheza liturgiczna, która przygotowuje do sakramentów oraz sprzyja zrozumieniu i głębszemu doświadczeniu liturgii, wyjaśnia treści modlitw, znaczenie gestów i znaków, wychowuje do czynnego uczestniczenia, do kontemplacji i milczenia, „była uważana za wyjątkową formę katechezy" (DOK 71). *Katechizm Kościoła katolickiego* jeszcze wyraźniej precyzuje istotę katechezy liturgicznej, definiując jej cel jako wprowadzenie w misterium Chrystusa. Katechezę liturgiczną określa się wprost jako „mistagogię", gdyż jej zadaniem jest przeprowadzenie katechizowanych „od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku, do tego, co on oznacza, od «sakramentów» do «misteriów»" (KKK 1075). W perspektywie badań, które stanowić będą przedmiot niniejszej dysertacji, szczególnego zobowiązania nabiera stwierdzenie, że „taka katecheza jest zadaniem katechizmów lokalnych i regionalnych" (KKK 1075). Jak zauważył Władysław Kubik, posoborowe dokumenty katechetyczne „przytłoczyły katechetyków i katechetów nowymi zadaniami, a zwłaszcza zmusiły do nowego spojrzenia na swoją odpowiedzialność na polu katechizacji"[21]. Pytaniem otwartym pozostaje, w jakim stopniu to postulowane w Magisterium Kościoła mistagogiczne ukierunkowanie katechezy znalazło swój wyraz w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim.

Właściwe ujęcie badanego zagadnienia domaga się także uwzględnienia historycznego i społeczno-politycznego kontekstu polskiej katechezy okresu posoborowego. Rozpoczęta przez władze PRL w 1945 roku programowa laicyzacja wychowania i nauczania znalazła swój wyraz w całkowitym usunięciu nauki religii z polskiego systemu oświaty w 1961 roku[22]. Od tego czasu, aż do powrotu

---

[20] Zob. także OIK 31.

[21] W. Kubik, *Przedmowa...*, s. 10.

[22] 15 lipca 1961 roku Sejm PRL uchwalił ustawę o rozwoju systemu oświaty i wychowania, w której zadekretowano, że szkoły i inne placówki oświatowo-wychowawcze są instytucjami świeckimi. Od tego czasu władze polityczne podejmowały dalsze działania zmierzające do ateizacji społeczeństwa. Polegały one, między innymi, na ograniczaniu katechizacji prowadzonej przy parafiach oraz próbach podporządkowania jej władzom oświatowym. Instrukcja Ministra Oświaty z 21 listopada 1961 roku przewidywała tryb postępowania represyjnego wobec księży proboszczów odmawiających rejestrowania terenowych punktów katechetycznych i składania sprawozdań z prowadzonej działalności katechetycznej. Represje wobec działalności katechetycznej trwały z różnym natężeniem przez kolejnych dwadzieścia lat. Zarządzenie Ministra Oświaty i Wychowania o katechezie parafialnej z dnia 23 października 1981 roku ostatecznie wyłączyło ją spod kontroli i nadzoru władz państwowych – zob. M. Cogiel, *Krótki rys historyczny katechezy w polskiej szkole po drugiej wojnie światowej*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/historia_katechezy.html [dostęp: 16.12.2016].

nauki religii do publicznych szkół i przedszkoli, spotkania katechetyczne odbywały się w punktach katechetycznych organizowanych na terenie parafii. W początkowym okresie korzystano z dotychczasowych podręczników i programu przyjętego przez Ministerstwo Oświaty w 1958 roku[23]. Z biegiem czasu coraz szersze grono katechetyków i katechetów dostrzegało niewystarczalność nawet najlepiej przygotowanych katechez sprzed kilkudziesięciu lat i postulowało potrzebę opracowania nowego programu i nowych katechizmów. Jak ocenił Jan Charytański, „można je było przeprowadzić przy bardzo twardej dyscyplinie, a jednocześnie zaznaczała się absencja uczniów. Zjawisko to dotyczyło przede wszystkim młodzieży szkół średnich. Nie mniej wyraźnie występowało na wszystkich poziomach edukacji"[24]. Wobec obserwowanych problemów katechetycznych podjęto prace zmierzające do przygotowania nowego programu. Odnosząc się do jego genezy i teologicznych podstaw, Jerzy Stroba jednoznacznie wskazywał na dokumenty Soboru Watykańskiego II. Uwzględnienie myśli soborowej w katechezie wymagało przekształcenia tak, aby Biblia, liturgia i historia Kościoła, traktowane dotychczas jako przedmioty lekcyjne, stały się źródłami katechezy. Nowe programy katechetyczne musiały zostać tak przepracowane, aby poszczególne zagadnienia nie były podejmowane jedynie w ciągu poszczególnych lat katechezy, lecz aby stały się źródłem i integralną częścią każdej jednostki katechetycznej. Nowego sposobu przedstawienia w katechezie domagało się także inspirowane Soborem nauczanie o Kościele rozumianym jako *misterium* oraz o sakramentach, zwłaszcza zaś o Eucharystii[25].

Po okresie niemal dziesięcioletniej pracy redakcyjnej, której towarzyszyły „długie i zacięte dyskusje"[26], Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła 1 kwietnia 1971 roku nowy *Ramowy program katechizacji*, który dzielił dwunastoletnią katechizację w Polsce na trzy cykle: eucharystyczny, dojrzałości chrześcijańskiej i obecności chrześcijanina w świecie. Uwzględniając zróżnicowanie istniejących w ówczesnym środowisku katechetycznym koncepcji katechezy, przyjęto także programy szczegółowe: dwa dla szkoły podstawowej i cztery dla szkoły średniej, do których opublikowano serie podręczników katechetycznych napisanych przez znanych polskich katechetyków, między innymi Władysława Kubika, Jana Charytańskiego, Edwarda Materskiego, Romana Murawskiego, Władysława Koskę, Natalię Hekker. Po kilku latach od wprowadzenia nowego programu katechizacji, największą popularnością wśród katechetów pracujących z uczniami szkoły podstawowej cieszyły się katechizmy serii *Bóg z nami* oraz *Katechizm religii*

[23] A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945–1990)*, Kraków 2002, s. 94-97.

[24] J. Charytański, *Nowy program*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 13.

[25] J. Stroba, *Geneza nowego programu katechetycznego*, „Katecheta" 16,4 (1972), s. 157-158.

[26] Historię prac redakcyjnych nad nowym programem katechizacji, z uwzględnieniem polaryzacji stanowisk prezentowanych przez poszczególne ośrodki katechetyczne w Polsce, w ciekawy sposób przedstawił Jan Charytański – zob. *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001, s. 56-75.

katolickiej, opracowane dla realizacji pierwszej wersji programu szczegółowego[27]. Również w pierwszych latach po powrocie nauczania religii do szkoły były one wznawiane i ukazywały się w nowej redakcji[28]. Z tego względu należy założyć, że w największym stopniu reprezentują one realizowany w polskiej posoborowej praktyce katechetycznej model katechezy inicjacyjnej, której integralną część stanowić miała mistagogia.

Zmiany społeczne i polityczne, jakie nastąpiły w Polsce w roku 1989, otworzyły możliwość powrotu nauczania religii do szkół z dniem 1 września 1990 roku. W początkowym okresie nauczanie religii miało odbywać się według programów i katechizmów wykorzystywanych dotychczas w nauczaniu parafialnym. Wkrótce jednak, ze względu na planowaną od 1999 roku reformę oświatową, zaistniała potrzeba opracowania nowych programów i podręczników do nauki religii[29]. Po kilku latach teologicznej dyskusji na temat nowej sytuacji polskiej katechezy zgodzono się, że pomimo wielu pozytywnych aspektów „szkolne nauczanie religii nie wydaje się jednak wypełniać w zadowalającym stopniu wszystkich założeń integralnie ujmowanej katechezy w takim jej rozumieniu, jakie podawane jest w katechetycznych dokumentach Magisterium Kościoła" (PDK 13). Jak stwierdzono dalej, „katecheza będąc aktem ze swej natury eklezjalnym, domaga się przede wszystkim uznania Kościoła jako jej prawdziwego podmiotu, gdyż to on jest rzeczywistym nauczycielem wiary, którego nie mogą zastąpić inne podmioty życia społecznego, np. szkoła, ani tym bardziej stanowić jedynego miejsca jej realizacji i rozwoju. Katecheza stanowi ponadto podstawowy element wtajemniczenia chrześcijańskiego i jest ściśle złączona z sakramentami wtajemniczenia, co urzeczywistnia się najbardziej i najskuteczniej w parafii" (PDK 13). Uwzględniając powyższe przesłanki polskiego dyrektorium katechetycznego, w analizie dotyczącej mistagogii w polskiej katechezie po roku 1990 będziemy mieli na względzie działania katechetyczno-duszpasterskie podejmowane zasadniczo w środowisku parafialnym lub we wspólnocie rodzinnej.

---

[27] A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna...*, s. 117.

[28] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*, Toruń 2009, s. 409.

[29] II Polski Synod Plenarny zobowiązał odpowiedzialnych za katechezę w Polsce do zintensyfikowania wysiłków w celu przygotowania i upowszechnienia nowych programów katechetycznych i wychowawczych oraz stworzenia zaplecza pedagogicznego i dydaktycznego odpowiadającego potrzebom katechezy. Wskazując na wynikający z natury katechezy jej związek z całym sprawowaniem liturgii i sakramentami, zwrócono uwagę, że powrót nauczania religii do szkół nie zwalnia duszpasterzy i innych osób odpowiedzialnych za prowadzenie katechezy parafialnej. Jej funkcją powinno być pogłębienie procesu wtajemniczenia chrześcijańskiego dokonującego się w rodzinie i szkole poprzez przygotowanie do przyjęcia sakramentów: Komunii świętej, pokuty i bierzmowania, wychowanie do współpracy z łaską chrztu na co dzień, prowadzenie do głębokiego przeżywania liturgii we wspólnocie parafialnej oraz kształtowanie więzi z parafią i Kościołem partykularnym. Jako pilne zadanie stające przed Kościołem w Polsce wskazano „opracowanie programu i zakresu funkcjonowania tego typu katechezy" – zob. *Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 58-59.

W obecnej sytuacji polskiej, wobec obserwowanych trudności szkolnego nauczania religii w realizacji funkcji wtajemniczenia, postulowana katecheza parafialna[30] mogłaby wypełnić wszystkie założenia katechezy kościelnej. Chodziłoby szczególnie o katechumenat albo zbliżone do niego formy, które umożliwią powiązanie w jeden akt liturgiczno-katechetyczny integralnie ujmowanego procesu inicjacji chrześcijańskiej, jego kontynuację i stopniowe pogłębianie. Wskazany cel pomoże osiągnąć właściwie rozumiana i odpowiednio adoptowana do uwarunkowań duszpasterskich katecheza mistagogiczna[31].

Zamierzeniem autora niniejszej rozprawy jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o istotę i charakter mistagogii w katechezie oraz sposoby i formy jej realizacji w polskich programach i katechizmach posoborowych. Problem badawczy rozprawy zawarty jest w następujących, szczegółowych pytaniach: Jakie racje przemawiają za tym, aby uznać mistagogię za najważniejszy wymiar katechezy? Czy na podstawie refleksji katechetyczno-duszpasterskiej, inspirowanej nauczaniem Soboru Watykańskiego II, można mówić o polskiej katechezie mistagogicznej? W jakim stopniu przemyślenia i postulaty katechetyków i duszpasterzy odnośnie do mistagogii znalazły swoją aplikację w opracowanych programach katechetycznych i katechizmach okresu posoborowego? Na ile uwzględniono w nich właściwy dla mistagogii historyczny wymiar misterium zbawienia, jak również otwieranie człowieka na misterium celebrowane w liturgii, wprowadzanie w misterium Kościoła, mistagogiczną formację świadków wiary oraz mistagogiczny wymiar wychowania we wspólnocie rodzinnej?

Niniejsza monografia wykorzystuje, dający się podzielić na kilka grup, materiał źródłowy. Pierwszym źródłem jest Pismo Święte, będące najważniejszym punktem odniesienia dla omówienia początków katechetycznego nauczania w przepowiadaniu apostolskim oraz historycznego wymiaru misterium zbawienia. Dla ukazania mistagogii w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej – co stanowi główny cel niniejszej rozprawy – źródłami pierwszorzędnymi są opracowania polskich autorów dotyczące problematyki pracy, programy katechetyczne, katechizmy oraz dokumenty Kościoła katolickiego w Polsce. Wśród programów katechetycznych realizowanych w okresie posoborowym fundamentalne znaczenie dla badań nad mistagogią ma *Program katechizacji* opublikowany w roku 1971. Ze względu na wspomniany już najwyższy stopień reprezentatywności dla posoborowej katechezy, jako pomoce katechetyczne o szczególnym znaczeniu przyjmujemy katechizmy serii *Bóg z nami* i *Katechizm religii katolickiej* wraz z opracowanymi dla nich podręcznikami metodycznymi. Do innych ważnych dokumentów katechetycznych zaliczyć należy *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* opublikowane w 2001 roku.

---

[30] S. Dziekoński, *Katecheza inicjacyjna w Polsce – rzeczywistość i oczekiwania*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 97-110.

[31] K. Misiaszek, *Mistagogia w katechezie*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 87.

Podstawę programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce z roku 2001 i 2010 oraz *Programy nauczania religii* z roku 2001 i 2010 przyjmujemy jako materiał źródłowy jedynie w kontekście wskazań dotyczących katechezy parafialnej i rodzinnej. Kolejność pozostałych źródeł wynika z chronologicznego układu planu rozprawy. A zatem następną grupą źródeł są pisma Ojców Kościoła odnoszące się do starochrześcijańskiej mistagogii, a zwłaszcza same katechezy mistagogiczne IV wieku. Dalej dokumenty Magisterium Kościoła, wśród których prymarne znaczenie dla odnowy mistagogii w czasach współczesnych posiadają dokumenty Soboru Watykańskiego II, w szczególności wspomniane wyżej cztery soborowe konstytucje. W dalszej kolejności posoborowe dokumenty i wskazania katechetyczne zawarte w nauczaniu papieży. Jako szczególnie istotne uznać należy adhortacje apostolskie *Evangelii nuntiandi* Pawła VI, *Catechesi tradendae* Jana Pawła II i *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI. Odrębną grupę źródeł tworzą publikacje watykańskich kongregacji. Dokumentami ważnymi dla katechetycznej mistagogii są tutaj instrukcje i dyrektoria, takie jak: *Ogólna instrukcja katechetyczna* z roku 1971, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z roku 1987 oraz *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci* z roku 1973. Wreszcie ryty sprawowania sakramentów wraz z zawartymi w nich wprowadzeniami. W tej grupie podkreślić należy szczególnie znaczenie *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczania dorosłych* z roku 1972.

Analiza opracowań polskich autorów upoważnia do stwierdzenia, że badania nad mistagogią liturgiczno-katechetyczną w ujęciu założonym przez autora niniejszej rozprawy nie zostały do tej pory przeprowadzone. Zagadnienie mistagogii podejmują liczne opracowania z zakresu teologii pastoralnej, liturgiki, homiletyki i katechetyki. W kontekście problematyki pracy, jako szczególnie istotne uznać należy publikacje autorstwa Bogusława Nadolskiego[32], Jerzego Kopcia[33], Stanisława Czerwika[34], Kazimierza Matwiejuka[35], Wojciecha Zyzaka[36], przywoływaną już monografię Mieczysława Polaka[37] oraz artykuły

[32] B. Nadolski, *Mistagogia jako metoda w liturgii*, CTh 65,3 (1995), s. 101-112; tenże, *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii*, red. tegoż, Poznań 2006, s. 938-944.

[33] J. Kopeć, *Formacja liturgiczna, czyli mistagogia w liturgii*, „Liturgia Sacra" 2,3-4 (1996), s. 23-38; tenże, *Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła polskiego*, w: *Wprowadzenie soborowej odnowy liturgii*, red. E, Mateja, R. Pierskała, Opole 1999, s. 95-122.

[34] S. Czerwik, *Kerygmat – inicjacja – mistagogia. Trzy płaszczyzny formacji chrześcijanina w Kościele*, „Anamnesis" 7,24 (2001), s. 43-51; tenże, *Być mistagogiem*, „Pastores" 29,4 (2005), s. 122-130.

[35] K. Matwiejuk, *Mistagogia liturgiczna*, „Anamnesis" 61,2 (2010), s. 77-81.

[36] W. Zyzak, *Mistagogia*, w: *Leksykon duchowości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 527-530.

[37] Autor podejmuje zagadnienie współczesnej mistagogii liturgiczno-katechetycznej, jednak zasadniczym celem studium jest pastoralnoteologiczna refleksja nad mistagogią w duszpasterstwie Kościoła. Szczególna uwaga została zwrócona na koncepcję tzw. nowej mistagogii Karla Rahnera i jej pastoralnoteologiczną interpretację podjętą przez teologów obszaru języka niemieckiego, określaną jako „duszpasterstwo mistagogiczne" (mystagogische Seelsorge) – zob. M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła...*, s. 22.

opublikowane w pracy zbiorowej pod redakcją Andrzeja Żądły[38]. Dużą wartość merytoryczną dla ukazania początków katechezy mistagogicznej, od czasów starożytności chrześcijańskiej integralnie powiązanej z katechumenatem, mają opracowania Romana Murawskiego[39], Bronisława Mokrzyckiego[40] i Czesława Krakowiaka[41].

Wśród publikacji podejmujących problematykę inicjacji sakramentalnej w polskiej katechezie należy zwrócić uwagę na cytowaną już monografię Anny Walulik. Analizując programy katechetyczne i podręczniki do katechezy inicjacyjnej opublikowane w latach 1945–1990, autorka starała się odpowiedzieć na pytanie, jaki charakter miała katecheza inicjacyjna w Polsce po II wojnie światowej. W nawiązaniu do polskiej praktyki duszpasterskiej, która – zdaniem autorki – traktuje przygotowanie do sakramentu bierzmowania jako „osobny problem duszpasterski", zagadnienie inicjacji chrześcijańskiej ograniczone zostało w jej pracy do sakramentu Eucharystii i pokuty[42]. Wskazany brak domaga się niezbędnego uzupełnienia. W pewien sposób czyni temu zadość monografia Pawła Mąkosy, analizująca dogłębnie założenia dokumentów katechetycznych odnośnie do nauczania religii w szkole i katechezy parafialnej młodzieży gimnazjalnej w Polsce w latach 1999/2000–2009/2010. Prowadzone analizy dotyczą także katechezy przygotowującej do sakramentu bierzmowania, gdyż w wyniku wprowadzonej w 1999 roku reformy systemu edukacji, udziela się go młodzieży uczęszczającej do III klasy gimnazjum. W części poświęconej katechezie mistagogicznej autor odniósł się do jej istoty oraz ukazał aplikację do katechezy młodzieży gimnazjalnej, przewidzianą do realizacji w ramach katechezy parafialnej[43]. Nie jest to jednak całościowe ujęcie zagadnienia mistagogii i nie dotyczy analizowanego

[38] Zob. np.: W. Misztal, *Od duchowości do mistagogii i od mistagogii do duchowości*, w: *Mistagogia a duchowość...*, s. 15-29; H.J. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii w Kościele pierwotnym*, w: tamże, s. 30-45; S. Czerwik, *Mistagogia w służbie duchowości liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: tamże, s. 46-61; D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: tamże, s. 62-71; S. Cichy, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych inspirującym źródłem dla mistagogii*, w: tamże, s. 72-80; K. Misiaszek, *Mistagogia w katechezie*, w: tamże, s. 81-90; R. Pierskała, *Mistagogia w przepowiadaniu słowa Bożego*, w: tamże, s. 91-103; A. Żądło, *Mistagogia w liturgii*, w: tamże, s. 104-125; J. Paliński, *Mistagogia w celebracjach liturgicznych z udziałem dzieci*, w: tamże, s. 126-137; E. Mateja, *Mistagogia w procesie pomocy rodzicom w przygotowaniu ich dzieci do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: tamże, s. 138-146; A. Sielepin, *Mistagogia jako metoda*, w: tamże, s 147-161.

[39] Zob. np.: R. Murawski, *Historia katechezy. Część I. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011; tenże, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostolskich*, Warszawa 1990; tenże, *Katecheza czasów apostolskich*, „Bobolanum" 7 (1996), s. 58-78; tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza. (Do Edyktu mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999; tenże, *Wtajemniczenie chrześcijańskie w pierwotnym Kościele*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, 33-52.

[40] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.

[41] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.

[42] A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna...*, s. 14-15.

[43] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 466-533.

w tej rozprawie okresu trwania katechezy parafialnej w Polsce. Katarzyna Maciejewska, w opracowaniu na temat Eucharystii w katechezie inicjacyjnej, podjęła studium porównawcze podręczników dla ucznia do programu „Jesteśmy dziećmi Bożymi". Analiza podręczników przygotowanych przez cztery różne ośrodki katechetyczne w Polsce ma na celu uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze uczeń posługujący się nimi otrzymuje pełną wiedzę o Eucharystii. Uwaga autorki skoncentrowała się jednak tylko na rozwijaniu poznania wiary, które ukazane zostało jako jedno z zadań katechezy inicjacyjnej[44].

Powrót nauczania religii do szkół zrodził potrzebę opracowania dokumentów respektujących w równym stopniu standardy szkolne, wskazania Kościoła powszechnego dotyczące katechezy oraz polską tradycję katechetyczną[45]. Wśród nich szczególne znaczenie posiada *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (8 marca 2010). Stanisław Araszczuk w swoim opracowaniu postawił pytanie o korelację dokumentu z mistagogią liturgiczną. Analiza prowadzona przez autora zmierzała do wydobycia sensu teologicznego omawianego dokumentu i jego implikacji dla mistagogii liturgicznej prowadzonej głównie we wspólnocie parafialnej[46].

Do najważniejszych zadań katechezy należy wychowanie do życia wspólnotowego. Jak czytamy w polskim dyrektorium katechetycznym, nie może ono dotyczyć tylko wspólnot naturalnych, lecz ma przede wszystkim uwzględniać wychowanie do wspólnoty Kościoła. Lekcje religii, których zadaniem jest ukazywanie prawdziwego obrazu Kościoła oraz pogłębianie poczucia przynależności do wspólnoty kościelnej, muszą zostać dopełnione przez duszpasterstwo katechetyczne w parafii, pozwalające dzieciom i młodzieży na przeżycie prawdziwej wspólnoty wiary (PDK 28). W tym kontekście, jako opracowanie o dużym znaczeniu dla tematyki mistagogii, jednakże nie w ujęciu całościowym i refleksji katechetyczno-duszpasterskiej, wskazać należy monografię Beaty Bilickiej, która podjęła problem obecności zagadnienia Kościoła w katechizmach i podręcznikach do nauki religii wydanych w Polsce w latach 1945–2001. Celem rozprawy było przedstawienie pojęcia Kościoła we wspomnianych pomocach katechetycznych, które jako podstawowe narzędzie pracy katechety wywierały i nadal wywierają wpływ na kształtowanie świadomości eklezjalnej dzieci i młodzieży. Autorka odpowiada także w swojej pracy na pytanie, na ile to pojęcie pozostaje w zgodzie z samoświadomością Kościoła wyrażoną w jego Magisterium[47].

---

[44] K. Maciejewska, *Eucharystia w katechezie inicjacyjnej. Studium porównawcze podręczników dla ucznia do programu „Jesteśmy dziećmi Bożymi"*, Poznań 2009, s. 12.

[45] PPK 2010, s. 11.

[46] S. Araszczuk, *Mistagogia liturgiczna i jej korelacja z dokumentem „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce"*, Wrocław 2012, s. 28.

[47] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 14-15.

Z zagadnieniem mistagogii w katechezie łączą się pośrednio publikacje podejmujące tematykę wzajemnych relacji katechezy i liturgii[48] oraz nauczania religii w szkole i katechezy parafialnej[49]. Ze względu na problem badawczy rozprawy, szczególne znaczenie posiadają także opracowania dotyczące katechetycznego wprowadzenia w historyczny wymiar misterium zbawienia[50], w jego liturgiczną

[48] Zob. np.: F. Blachnicki, *Katecheza a liturgia*, CTh 39,3 (1969), s. 120-124; J. Charytański, *Katecheza roku liturgicznego*, „Katecheta" 9,6 (1965), s. 216-222; tenże, *Liturgia w katechezie*, w: tegoż, *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992, s. 81-88; M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, w: *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 37-44; A. Hajduk, *Katecheza i liturgia*, Kraków 1999; tenże, *Wychowanie liturgiczne w katechezie młodzieży*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB*, praca zbiorowa pod red. P. Tomasika, Warszawa 2005, s. 109-118; P. Maciaszek, *Liturgia drogą chrześcijańskiego wychowania*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, Katowice 2011, s. 109-128; S.R. Rybicki, *Katechizacja a liturgia*, „Katecheta" 9,4 (1964), s. 155-158; J. Szpet, *Wiara potrzebuje, aby była celebrowana. O odnalezieniu właściwych relacji katechezy i liturgii*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, s. 311-326; W. Świerzawski, *Katecheza liturgiczna*, RBL 17,5 (1964), s. 303-310; H. Wrońska, *Rola liturgii w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 57,2 (2010), s. 121-132; B. Wróbel, *Liturgia w nauczaniu religii*, „Katecheta" 4,2 (1960), s. 139-142.

[49] Zob. np.: H. Iwaniuk, *Liturgia w katechezie parafialnej i szkolnej nauce religii*, „Katecheta" 47,4 (2003), s. 52-58; R. Kamiński, *Parafia środowiskiem katechezy*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 13-18; K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia) jako podmiot katechezy*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 17-27; R. Niparko, *„To należało czynić i tamtego nie zaniedbywać" (Łk 11,42). O pokusie przeprowadzenia się katechizacji z parafii do szkoły*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 5-8; T. Panuś, *Potrzeba katechezy parafialnej*, AK 143,2 (2004), s. 212-226; M. Polak, *Odpowiedzialni za katechezę parafialną*, w: *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2006, s. 159-171; tenże, *Powołani do parafialnej katechezy, czyli kto to powinien robić*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 86-92; A. Potocki, *Katecheza między „niebem" a „ziemią" – między parafią a szkołą*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 13-22; J. Szpet, *Dlaczego katecheza parafialna?*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 8-13; *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010.

[50] Zob. np.: J. Charytański, *Rola i miejsce Pisma Świętego w katechezie po Soborze Watykańskim II*, w: *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10-12 września 1971 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 97-120; A. Długosz, *Pismo Święte w katechezie*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 21-34; A.E. Klich, *Biblia i katecheza*, w: *Zagadnienia katechetyki materialnej*, red. J. Stala, Tarnów 2011, s. 14-79; J. Kudasiewicz, *Adaptacja tekstów biblijnych we Mszy Świętej z udziałem dzieci*, RBL 30,2-3 (1977), s. 113-127; tenże, *Eucharystia w świetle historii zbawienia*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. tegoż, Warszawa 1981, s. 193-232; tenże, *Nabożeństwo słowa Bożego w katechezie*, w: *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 13-27; tenże, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. tegoż, Lublin 1991, s. 17-47; tenże, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia w świetle czytań odnowionego sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego...*, s. 93-155; G. Kusz, *Chrystocentryzm biblijny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 11-36; tenże, *Eschatologia w katechezie*, „Katecheta" 24,5 (1980), s. 193-199; Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998; M. Wolniewicz, *Współczesna interpretacja Pisma Świętego w katechezie*, „Katecheta" 15,4 (1971), s. 145-151; Z. Ziółkowski, *Stary Testament w katechezie*, „Katecheta" 14,6 (1970), s. 241-249.

celebrację[51] oraz w tajemnicę życia Kościoła[52]. Analiza literatury uprawnia do

[51] Zob. np.: R. Biel, *Duszpasterstwo chrzcielne w Polsce wczoraj i dziś*, „Katecheta" 54,12 (2010), s. 71-77; F. Blachnicki, *Katecheza o Mszy świętej w świetle posoborowej odnowy liturgii*, RBL 19,4-5 (1966), s. 243-254; tenże, *Nowe próby ujęcia katechezy inicjacyjnej*, „Katecheta" 12,1 (1968), s. 10-16; tenże, *Odnowa katechezy eucharystycznej w świetle Instrukcji z 25 V 1967*, ŚSHT 2 (1969), s. 205-213; tenże, *Ordo initiationis christianae adultorum*, CTh 43,1 (1973), s. 51-55; tenże, *Pierwsza Komunia św. w duchu odnowy liturgicznej*, CTh 37,3 (1967), s. 151-153; A. Bochm, *Celebracja w katechezie dzieci przedszkolnych*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2007, s. 57-72; D. Brzeziński, *Katechetyczny wymiar roku kościelnego*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, Płock 2006, s. 323-328; R. Buchta, *Katecheza mistagogiczna jako droga prowadzenia wiernych do wewnętrznego uczestnictwa w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Sacramentum Caritatis"*, „Katecheta" 52,1 (2008), s. 11-22; J. Charytański, *Katecheza o sakramentach*, AK 57,1-2 (1965), s. 62-80; tenże, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św. Formowanie postaw eucharystycznych oraz umiejętności*, „Katecheta" 32,1 (1988) s. 23-27; S. Czerwik, *Bierzmowanie – sakrament wtajemniczenia*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A.E. Klich, Kraków 2007, s. 69-97; W. Danielski, *Uczestnictwo wiernych we Mszy Świętej w świetle jej struktury liturgicznej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 252-277; E. Dąbrowska, *Wychowanie dzieci do zrozumienia postaw, gestów i znaków we Mszy Świętej*, „Katecheta" 37,4 (1993), s. 212-214; A. Długosz, *Formacja postaw eucharystycznych u młodzieży*, w: *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią. Materiały z XXXV Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (12 III 2005)*, red. A.E. Klich, Kraków 2005, s. 91-96; H. Drewniak, *Wprowadzenie do przeżywania znaków i symboli sakramentu bierzmowania*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 121-139; M. Falk, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w kontekście wezwania do pełnego uczestnictwa w liturgii*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 4-13; M. Finke, *Msza Święta – główny temat przygotowania do „Pierwszej Komunii"*, „Katecheta" 15,1 (1971), s. 6-13; W. Gałczyńska, *Przygotowanie dziecka do rozumienia znaku w liturgii*, „Katecheta" 15,4 (1971), s. 152-158; J. Grześkowiak, *Katecheza a wychowanie do symboliki liturgicznej*, „Katecheta" 20,5 (1976), s. 197-203; A. Hajduk, *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty Wiary" 9,2 (1998), s. 5-18; A. Kociński, *Bezpośrednie przygotowanie do Pierwszej Komunii św.*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 123-124; A. Kotlarski, *Zasady katechezy o sakramentach*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 217-226; J. Krajdocha, *Katecheza o Mszy św. na różnym stopniu nauczania*, „Katecheta" 10,2 (1966), s. 69-72; C. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych w katechezie dzieci i młodzieży*, w: *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 29-54; S. Kulpaczyński, *Metoda celebracji w katechezie*, w: *Aktywizowanie katechizowanych*, red. tegoż, Lublin 1997, s. 259-264; L. Mnichowski, *Wprowadzenie młodzieży w liturgię Wielkiego Tygodnia*, „Katecheta" 5,1 (1961), s. 36-40; R. Murawski, *Refleksje nad przygotowaniem dzieci do I Komunii św. (w oparciu o katechizm „Zostań z nami, Panie")*, „Katecheta" 20,2 (1976), s. 66-73; T. Panuś, *Duszpasterstwo katechetyczne w parafii dla młodzieży przygotowującej się do przyjęcia bierzmowania*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję...*, s. 257-284; tenże, *Inicjacja do sakramentu bierzmowania – gimnazjum*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 57-74; J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii (w 20 lat po Soborze Watykańskim II)*, „Katecheta" 30,6 (1986), s. 243-254.

[52] Zob. np.: F. Blachnicki, *Kościół a katecheza (cz. I.)*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 97-103; tenże, *Kościół a katecheza (cz. II)*, „Katecheta" 11,4 (1967), s. 156-160; tenże, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CTh 37,1 (1967), s. 24-39; J. Charytański, *Duszpasterstwo młodzieżowe a rok liturgiczny*, „Katecheta" 9,5 (1965), s. 153-156; tenże, *Wychowanie do życia w Kościele*, w: tegoż, *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992, s. 195-214; A. Czaja, *Aktualne samorozumienie Kościoła wezwaniem dla katechezy*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 25-36; tenże, *Kościół i katecheza*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2004, s. 264-266; P. Mąkosa, *„Dziś Kościele*

stwierdzenia, że wskazane obszary tematyczne były już podejmowane w badaniach polskich katechetyków. Należy jednak zauważyć, że pomimo znacznej liczby opracowań poświęconych poszczególnym aspektom katechetycznego wtajemniczenia, brakuje publikacji, która skoncentrowałaby się na całościowym omówieniu zagadnienia mistagogii w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim. Istniejący brak stara się uzupełnić niniejsza monografia.

Uwzględniając teoretyczny charakter niniejszej rozprawy posłużymy się kilkoma metodami badawczymi, a mianowicie: historyczno-teologiczną, analizy, syntezy, interpretacji tekstów oraz metodą porównawczą. Posługując się metodą historyczno-teologiczną, przedstawimy rozwój mistagogii w Kościele starożytnym oraz proces jej odnowy w czasach współczesnych. Metody analizy, interpretacji tekstów i porównawcza pozwolą przebadać bogaty materiał źródłowy, aby wyodrębnić w nim fragmenty odnoszące się do istoty i charakteru mistagogii katechetyczno-liturgicznej. Dogłębna analiza źródeł, ich wzajemne porównanie oraz teologiczna interpretacja zmierzać będą do uzyskania odpowiedzi na postawione w rozprawie pytania badawcze. Powiązanie badanych elementów w całość stanie się możliwe dzięki metodzie syntezy. Ocena uzyskanych wyników badań pozwoli na wyprowadzenie w zakończeniu wniosków ogólnych.

Rozprawa podzielona została na pięć rozdziałów. Dwa pierwsze koncentrują się na ukazaniu mistagogii w Kościele starożytnym oraz jej odnowie w czasach współczesnych. Trzy kolejne odnoszą się do podstawowych wymiarów mistagogii katechetyczno-liturgicznej, jakimi są wprowadzanie katechizowanych w historyczny wymiar misterium zbawienia, otwieranie ich na misterium chrześcijańskie celebrowane w liturgii oraz włączanie w życie wspólnoty Kościoła.

Celem pierwszego rozdziału będzie zatem ukazanie źródeł oraz istoty starożytnej mistagogii chrześcijańskiej. Na tle historycznego rozwoju, biorącego początek w czasach przedchrześcijańskich, poprzez okres apostolski, a zwłaszcza patrystyczny, omówiona zostanie mistagogia w nauczaniu i praktyce starożytnego Kościoła. Analiza pism Ojców Apostolskich, a zwłaszcza katechez mistagogicznych IV wieku, zmierzać będzie do określenia mistagogii właściwej dla Wschodniego i Zachodniego Kościoła. W kontekście przeprowadzonych badań postawione

żyjącego Boga wstań". Refleksje o wychowaniu eklezjalnym młodzieży ponadgimnazjalnej, „Katecheta" 49,12 (2005), s. 63-65; M. Mendyk, *Katecheza drogą do udziału w życiu Kościoła*, „Katecheta" 43,4 (1999), s. 4-9; K. Misiaszek, *Kościół jako komunia w przekazie katechetycznym*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 445-461; R. Murawski, *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół*, „Katecheta" 19,5 (1975), s. 193-256; A. Offmański, *Młodzież a Kościół. Relacje młodzieży względem Kościoła*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 37-51; M.C. Sondej, *Katecheza wychowująca do wspólnoty Kościoła*, w: *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, s. 131-144; J. Szarkowski, *Odpowiedzialność za Kościół? Ale jaki?*, „Katecheta" 20,3 (1976), s. 119-122; R. Szewczyk, *Formacja eklezjalna w okresie szkoły podstawowej*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 53-67.

zostanie fundamentalne pytanie o model starożytnej mistagogii chrześcijańskiej stosowany w nauczaniu katechetycznym i praktyce pastoralnej Ojców Kościoła. W ostatniej części zostaną przedstawione uwarunkowania duszpasterskie, które doprowadziły do zaniku katechumenatu chrzcielnego, a tym samym stały się kresem starożytnej mistagogii chrześcijańskiej.

Drugi rozdział pracy będzie miał na celu ukazanie odnowy mistagogii w czasach współczesnych. Punktem wyjścia dla prowadzonych badań jest przedstawienie genezy i wkładu ruchu liturgicznego i kerygmatycznego na rzecz współczesnej mistagogii. Teologiczne poszukiwania Oda Casela i Romana Guardiniego, zmierzające do odkrycia głębi liturgii, znalazły wsparcie i aprobatę w nauczaniu papieża Piusa XII i Stolicy Apostolskiej o Kościele i liturgii. W tym właśnie nurcie ukształtowała się katecheza kerygmatyczna, której cele i zadania zostały ujęte w szczególnej bliskości z mistagogią. W dalszej kolejności przedmiotem analiz będzie nauczanie Soboru Watykańskiego II o misterium Chrystusa i Kościoła urzeczywistniającym się w liturgii, stanowiące podstawę dla teologicznej refleksji nad współczesnym sposobem rozumienia mistagogii. Przedmiotem analiz jest także nauczanie Soboru odnośnie do formacji liturgicznej Ludu Bożego oraz wskazania dotyczące chrześcijańskiego wtajemniczenia. Ukazanie obrazu mistagogii w polskiej katechezie posoborowej wymaga szukania jej początków w rodzimej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej. Dlatego w ostatniej części tego rozdziału przedmiotem studium stają się wybrane myśli najważniejszych przedstawicieli ruchu kerygmatycznego w Polsce, które łącząc się z tematem katechezy mistagogicznej, tworzą jej podstawy. W ten sposób ukazany zostanie zarys polskiej historii katechezy mistagogicznej.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz wytyczne zawarte w dokumentach katechetycznych wskazują najistotniejsze elementy oraz kierunek naukowej refleksji nad modelem katechezy wprowadzającej w historyczny wymiar misterium zbawienia (KO 4; KK 9; KKK 1095; DOK 108). Zgodnie z nimi w rozdziale trzecim zostaną najpierw podjęte zagadnienia związane z ekonomią zbawienia w Starym Testamencie. Istotnym zadaniem będzie ukazanie „czynów i słów" Boga, jako konstytutywnych elementów historii zbawienia oraz zapowiedzi sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w czasach Starego Testamentu. Następnym zadaniem tego rozdziału będzie ukazanie Wcielenia Chrystusa jako centralnego wydarzenia w historii zbawienia oraz wynikających z niego zobowiązań dla katechezy. W dalszej kolejności przedmiotem uwagi będzie Kościół jako wspólnota oczekująca na ostateczne dopełnienie się historii zbawienia. W ostatniej części dokonana zostanie analiza założeń dydaktyczno-wychowawczych *Programu katechizacji* (1971) oraz opracowanych na jego podstawie podręczników katechetycznych w aspekcie mistagogicznego wprowadzania w historyczny wymiar misterium zbawienia.

W soborowej Konstytucji o liturgii wyrażono pragnienie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w liturgii, jakiego

domaga się sama natura liturgii (KL 2). Biorąc pod uwagę dydaktyczny oraz duszpasterski charakter liturgii, nakazano, aby „usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną, a podczas wykonywania obrzędów, jeśli zajdzie taka potrzeba, przewidzieć krótkie pouczenia" (KL 35). Z tego względu w rozdziale czwartym zostanie podjęta refleksja nad zgromadzeniem liturgicznym jako uprzywilejowanym kontekstem dla mistagogii. Uwzględniając zadania katechezy wynikające z jej relacji do liturgii, przedmiotem analizy będzie kolejno wprowadzanie katechizowanych w misterium roku liturgicznego oraz katecheza wprowadzająca w celebrację sakramentów. W tej części rozdziału, oprócz szczegółowej analizy nauczania katechetycznego na temat sakramentów wtajemniczenia, przedstawione zostaną także zagadnienia związane z wychowaniem do rozumienia symboli oraz przygotowaniem do świadomego uczestnictwa w celebracjach sakramentalnych.

Wprowadzanie katechizowanych w tajemnicę życia Kościoła jest w swojej istocie wprowadzaniem ich w obszar zbawczego działania Osób Bożych. Katecheza czyni to zasadniczo na dwóch drogach. Jedną z nich jest przekaz prawdy o Kościele, druga zaś polega na odpowiednim wykorzystaniu możliwości wychowywania katechizowanych do uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła (PDK 28) oraz w jego misji (PDK 29). Przedmiotem studium ostatniego rozdziału monografii będzie więc misterium Kościoła ujmowane w polskim nauczaniu katechetycznym oraz tematyka związana z kształtowaniem wspólnoty Kościoła, jako szczególnym zadaniem katechezy mistagogicznej. W dalszej kolejności podjęte zostaną zagadnienia wiążące się z wychowaniem do misji, rozumianym jako formacja świadków wiary. Tematyka ostatniej części dotyczyć będzie mistagogicznego wymiaru wychowania chrześcijańskiego we wspólnocie rodzinnej. Szczegółowej analizie poddane zostaną cele i zadania katechumenatu rodzinnego, wynikające z misji rodziny jako „domowego Kościoła" (FC 21).

Rozdział I

MISTAGOGIA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Pośród przemian czasu i następujących po sobie cywilizacji mistagogia niezmiennie kieruje pragnienia ludzi ku wartościom nieprzemijającym, ku wiecznemu trwaniu, które wobec ulotnej egzystencji człowieka możliwe jest tylko poprzez osobiste zjednoczenie z Bogiem. Pragnienie szczęścia i życia wiecznego jest najgłębszym pragnieniem ludzi wszystkich kultur, ras i pokoleń. Mistagogia postrzegana jako droga religijnej inicjacji, prowadząca do głębszego poznania tajemnicy wieczności, nie jest pojęciem statycznym czy też własnością określonej religii. Rozwijając się niejako wraz z religią, stara się wypracować adekwatną odpowiedź na pytania o cel, sens i wartość ludzkiego życia. Również chrześcijaństwo przyjęło mistagogię, jako metodę wtajemniczania we własne misterium, nadając jej jednak tylko sobie właściwą treść i formę. Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie źródeł oraz istoty antycznej mistagogii chrześcijańskiej. Na tle historycznego rozwoju, biorącego początek w czasach przedchrześcijańskich, poprzez okres apostolski, a zwłaszcza patrystyczny, omówiona zostanie mistagogia w nauczaniu i praktyce starożytnego Kościoła.

1. OD POGAŃSKICH KULTÓW MISTERYJNYCH DO POCZĄTKÓW WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEGO WTAJEMNICZENIA

Od zarania dziejów człowiek odkrywał w sobie pragnienie zgłębienia tego, co nieznane. Nieodparcie dążył także do odkrycia tajemnicy Boga, która pojawiała się przed nim jako szczególnie intrygujące, a zarazem wzbudzające lęk misterium (*misterium tremendum*). Najbardziej w swoim charakterze tragicznym aktem owego dążenia stała się realizacja szatańskiej pokusy, aby poznać prawdę „i tak jak Bóg znać dobro i zło" (Rdz 3,5). Sprawiła ona, że człowiek utracił to, czego w istocie najbardziej pragnął – bliskości Boga. Od tego momentu historia ludzkości jest wyrazem nieustannej tęsknoty człowieka, próbującego odnaleźć drogę ku misterium. Przykładem tego dążenia były misteria kultyczne, dynamicznie rozwijające się w świecie hellenistycznym[1].

---

[1] Militarne zwycięstwa Aleksandra Wielkiego i jego następców zapoczątkowały proces przenikania języka greckiego, greckiej filozofii i sztuki do wszystkich podbitych narodów. Jednakże konfrontacja cywilizacji greckiej ze starszymi od niej kulturami Azji Mniejszej, Syrii, Mezopotamii i Indii sprawiła, że została ona faktycznie zdobyta przez kulty wschodnie. Po grecku nazywano je

Apostołowie głoszący Ewangelię o Jezusie Chrystusie w miastach helleńskich z pewnością zetknęli się z religijnymi fratriami mistów, spośród których rekrutowali się być może także niektórzy pierwsi chrześcijanie. W takim środowisku religijno-kulturowym kształtowała się praktyka katechetyczna Kościoła czasów apostolskich. Rodzi się zatem pytanie, czy wyznawcy Chrystusa, wchodząc na drogę chrześcijańskiego wtajemniczenia, byli spadkobiercami hellenistycznych misteriów, czy też wypracowali własną koncepcję religijnej inicjacji?[2]. Poszukując istoty wczesnochrześcijańskiego wtajemniczenia, należy zatem uwzględnić ówczesny kontekst religijno-kulturowy, a następnie wskazać na kierunki jego historycznego rozwoju.

1.1. Inicjacja i obrzędy przejścia

Pośród fundamentalnych elementów ludzkiej kultury poczesne miejsce zajmuje religia z integralnie związanym z nią wtajemniczeniem. W religiach starożytnych inicjacja była obrzędem, który uświęcał i dokonywał przejścia do innego życia, szczególnie zaś ze świata niepoświęconego do świata świętego. Pojęcie „wtajemniczenia" bądź też „inicjacji" kojarzy się zatem z wejściem do wnętrza, które stanowi jakby zapoczątkowanie nowego życia (od łac. *inire-initium*), z dopuszczeniem do udziału w tajemnicy[3].

Analizując problem inicjacji w społeczeństwach tradycyjnych, Mircea Eliade zauważa, że istnieje kilka podstawowych typów i niezliczone warianty inicjacji, odpowiadające różnym strukturom społecznym i horyzontom kulturowym. Poszukując w swych badaniach odpowiedzi na pytanie o istotę inicjacji, stwierdza, że najczęściej rozumie się ją jako „zespół obrzędów i pouczeń ustnych zmierzających do radykalnej modyfikacji statusu religijnego i społecznego inicjowanego

„misteria", czyli święte obrzędy – zob. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, AK 57,3 (1965), s. 129. Zob. także: M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994, s. 138-139.

[2] W tym kontekście należy zapytać także o możliwość jakichś zapożyczeń z ówczesnych praktyk żydowskich. Nie wolno bowiem zapominać, że chrześcijaństwo powstało na terenie judaizmu, a pierwsi chrześcijanie wywodzili się z religii żydowskiej. Przynajmniej w początkowym okresie mogły więc zostać przeniesione na grunt chrześcijański pewne zwyczaje i obrzędy. W publikacjach naukowych zwraca się przede wszystkim uwagę na dwa zjawiska, które mogły być źródłem zapożyczeń: na chrzest prozelitów żydowskich i sektę esseńczyków z Qumran. Większość współczesnych autorów przestrzega jednak przed wyciąganiem wniosku o ewentualnej zależności chrztu Jana i praktyki chrzcielnej pierwszych chrześcijan od chrztu prozelitów żydowskich. Również pomiędzy obmyciami z Qumran a chrztem Janowym nie występuje związek zależności. Tym bardziej nie mogły one stanowić prawzoru dla chrztu pierwszych chrześcijan. Jeśli występują pomiędzy nimi jakieś rytualne zbieżności, to wynikają one z faktu, że oba te obrzędy wyrosły ze wspólnego pnia, którym jest Stary Testament – zob. R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostolskich*, Warszawa 1990, s. 84-92; tenże, *Historia katechezy. Część I. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 29-32.

[3] E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie...*, s. 129.

podmiotu"[4]. Traktując tę kwestię bardziej szczegółowo, należy dodać, że wyraża ona ideę i praktykę włączenia osoby do określonej kategorii wiekowej (np. w dorosłość), a tym samym do elitarnego kręgu, tajnego związku czy misteryjnego kultu; albo też o obrzędy nadające jednostce szczególną pozycję społeczną (np. szamana czy wróżbity)[5].

Inicjacja może mieć charakter indywidualny lub grupowy. W aspekcie indywidualnym stanowi ona symboliczne zapoczątkowanie nowego etapu w życiu osobistym, religijnym czy społecznym jednostki[6]. Oprócz przekazu niezbędnych pouczeń[7], adepci wtajemniczenia poddawani zostają różnorodnym fizycznym i psychicznym próbom wytrzymałościowym, bez których nie mogą stać się członkami grupy bądź też osiągnąć oczekiwanej pozycji społecznej[8]. Chodzi zatem o wprowadzenie adeptów w nowy świat, w którym rozpoczną oni inne życie. Osiągnięcie przez nich nowego statusu łączy się równocześnie z uzyskaniem nowych praw i podjęciem nowych obowiązków[9]. Ujmując rzecz od strony filozoficznej, inicjacja jest równoważna z ontologiczną przemianą porządku egzystencjalnego. Po jej zakończeniu, neofita cieszy się już zupełnie inną egzystencją, gdyż stał się „innym"[10].

Inicjacja przeprowadzana jest zawsze pod kierunkiem osób już wtajemniczonych, które wymagają od wprowadzanych poddania się ich kierownictwu. W ten sposób podkreślony zostaje fakt, że to nie jednostka kreuje sama siebie, lecz jest formowana przez duchowych mistrzów, którzy czynią to, co zostało im objawione na początku czasów przez istoty nadprzyrodzone. Inicjacja jest zatem zdobywaniem wtajemniczenia i wiedzy typu mądrościowego, posiadającej wyraźny charakter sakralny[11]. W ten sposób przeprowadza ona „człowieka naturalnego",

---

[4] M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997, s. 8.

[5] S. Grodź, *Problem inicjacji chrześcijańskiej na tle innych religii*, w: *Przekroczyć próg Kościoła. Tydzień eklezjologiczny 2005. W trosce o Kościół*, t. 6, red. K. Mielcarek i in., Lublin 2005, s. 50; H. Bürkle, *Initiation, Initiationsriten*, w: LThK, t. 5, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996[3], kol. 496-497.

[6] S.A. Wargacki, *Inicjacja*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 239. Zob. także: E. Lodi, *Iniziazione-Catecumenato*, w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Marietti 1997, s. 290-299; E. Pax, *Initiation*, w: LThK, t. 5, kol. 673-675.

[7] Jak podkreśla Eliade, nie chodzi tu o pouczenie we współczesnym tego słowa znaczeniu. To, czego dowiaduje się neofita o świecie i o ludzkiej egzystencji, nie stanowi bowiem „wiedzy" rozumianej jako zbiór informacji obiektywnych, dających się w nieskończoność poprawiać i wzbogacać. Jest to forma pouczenia, którego można dostąpić jedynie po uprzednim duchowym przygotowaniu – zob. M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 8.

[8] W religiach prymitywnych obejmują one na przykład chłostę rózgami, nacieranie pokrzywami, tatuowanie, przypiłowanie zębów, spożywanie obrzydliwych substancji, wieszanie za nogi, wkładanie w mrowisko, przebijanie nosa i uszu czy też obrzezanie lub nacinanie penisa – zob. S.A. Wargacki, *Inicjacja...*, s. 240.

[9] M. Buchowski, *Inicjacja*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 160.

[10] M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 8.

[11] W procesie inicjacji aspekty sakralne i świeckie mogą występować oddzielnie (tylko sakralne lub tylko świeckie) bądź też ulegać przemieszaniu – zob. S.A. Wargacki, *Inicjacja...*, s. 239.

poprzez „nowe narodziny", w sferę kultury, która dla społeczeństw pierwotnych nie jest dziełem ludzkim, lecz posiada nadprzyrodzone pochodzenie[12].

Wprowadzenie bądź też wtajemniczenie odbywa się przez rytuały inicjacyjne, które towarzyszą człowiekowi od najdawniejszych czasów[13]. Najczęściej otacza je aura niezwykłości i wyjątkowości, czego liczne przykłady można odnaleźć w mitologii greckiej[14]. Badania nad nimi podjął Arnold van Gennep, który określił je jako jeden z rodzajów „rytów przejścia" (*rites de passsage*). Jego zdaniem, ludzie na całym świecie doświadczają przejść z jednego statusu społecznego w następny za pomocą specjalnych rytów. Ich cechą wspólną jest fakt, że posiadają one wszystkie naturę ekonomiczną lub intelektualną. Natomiast przejście ze stanu świeckiego do duchownego wymaga ceremonii, to znaczy specjalnych aktów sięgających do głębszych pokładów wrażliwości i sfery duchowej człowieka. Rzeczywistość *profanum* i rzeczywistość *sacrum* są bowiem od siebie tak bardzo odległe, że przejście z jednej do drugiej nie może się odbyć bez stadium pośredniego[15]. Zdaniem van Gennepa, znaczenie wspomnianych przejść uzasadnia wyróżnienie szczególnej kategorii: *rytuałów przejścia*. Podaje on zarazem ich trójstopniową fazę, obejmującą wpierw rytuały wyłączenia (separacji), następnie rytuały okresu przejściowego (marginalnego) i końcowe rytuały włączenia (integracji)[16].

Zdaniem antropologów, szczególne znaczenie dla inicjacji posiada faza środkowa, określana, za A. van Gennepem, jako *liminalna* (z łac. *limen* – próg, pogranicze). W tej fazie dochodzi do niekonwencjonalnej i w dużym stopniu symbolicznej ekspresji więzi grupowych. Uczestnicy rytuału doświadczają głębokiego poczucia wspólnoty (*communitas*), wzmocnionego przez rygory odosobnienia, posty, ujawnianie zakrytej dotąd wiedzy oraz specjalne „próby", jakich nie spotyka się w codziennym życiu wspólnotowym. Szczególna mądrość, która zostaje przekazana inicjowanym, znacznie wykracza poza zwykłe przyswajanie słów i myśli. Posiada ona wartość ontologiczną w tym sensie, że kształtuje „nowe istnienie" inicjowanego[17].

---

[12] M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 12; S. Grodź, *Problem inicjacji...*, s. 50.

[13] Całościowe omówienie tematu, ujętego w perspektywie ogólnoludzkiej, przedstawia M. Eliade – zob. *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994. L. Krzywicki nazwał rytuały inicjacyjne „pierwocinami więzi społecznej", gdyż, jego zdaniem, mają one służyć socjalizacji młodych ludzi i nabyciu przez nich pełnych praw obywatelskich – zob. S.A. Wargacki, *Inicjacja...*, s. 239.

[14] Interesującym opracowaniem na temat greckich obrzędów religijnych jest książka M. Hope, *Tradycja grecka*, tłum. A.P. Kowalski, Poznań 1994.

[15] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006, s. 29. Zob. także: W. Piwowarski, *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie tegoż, Kraków 1998, s. 11-12; M. Ott, *Rites de passage*, w: LThK, t. 8, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1999^3, kol. 1203-1204.

[16] A. van Gennep, *Obrzędy przejścia...*, s. 36; J. Sieradzan, *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w: *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, red. tegoż, Białystok 2006, s. 11-12.

[17] S.A. Wargacki, *Inicjacja...*, s. 239.

Znaczenie inicjacji jako złożonego fenomenu można interpretować z trzech podstawowych perspektyw: psychologicznej, socjologicznej i symbolicznej. W ujęciu psychologicznym podkreślone zostają głównie doznania inicjowanego. Może on mianowicie oczekiwać wsparcia i ochrony ze strony wspólnoty, do której przynależy. Rytuały inicjacyjne mogą też zaspokajać potrzeby i realizować osobiste cele jednostki, jak uzyskanie aprobaty społecznej czy określonej pozycji w grupie.

W ujęciu socjologicznym rytuały inicjacyjne analizuje się w kontekście znaczenia, jakie mają one w promowaniu integracji społecznej oraz ich funkcji socjalizacyjnej: wprowadzają jednostkę do konstruktywnego funkcjonowania w społeczeństwie. Kluczowe znaczenie odgrywa w nich element wychowawczy[18], ponieważ poprzez podejmowane wyrzeczenia, posty czy doświadczenie cierpienia jednostka uczy się dyscypliny, posłuszeństwa i samoopanowania. Wszystko to ma istotną wartość dla życia grupowego, gdyż osiągnięcia okupione wielkim trudem służą utrzymaniu spójności i przetrwaniu grupy. Wspólnie dzielone przeżycia czasu inicjacji są szkołą charakteru i wytwarzają silne więzi emocjonalne (*communitas*), trwające nieraz przez całe życie. Jednostki, które przeszły inicjację, traktują trudności i stany kryzysowe jako szczególne wyzwania, dzięki którym mogą wykazać moc zdobytą podczas przeżytych prób i użyć jej dla dobra własnej społeczności[19].

W ujęciu symbolicznym rytuały, jak twierdzą badacze kultury, zawierają szereg pełnych znaczenia symboli przechowujących wartości najistotniejsze dla wspólnoty. Człowiek natomiast potrzebuje symboli, aby pojęcia niewyobrażalne sprowadzić do poziomu uchwytnego zmysłami. Pogłębione studia nad rytuałami inicjacyjnymi potwierdzają wyjątkowe bogactwo i znaczenie symboliki występującej w fazie przejściowej (*liminalnej*). Na tym etapie inicjacji wtajemniczani doznają najbardziej intensywnych przeżyć religijnych. Można powiedzieć, że wyczekują wręcz osobistego spotkania z istotami nadnaturalnymi. Pamięć doznanych przeżyć okresu przejścia wykracza poza sprawowany rytuał i pozwala w przyszłości lepiej funkcjonować jednostkom w rzeczywistości *profanum*. Po odbyciu przepisanych rytuałów inicjowany może w pełni korzystać z nadprzyrodzonych łask wiążących się z przynależnością do grupy.

Sposób eksponowania symboli wykorzystywanych w rytuałach przejścia podkreśla moc przemiany uczestniczących w nich osób. Kontekst rytualnej rzeczywistości sprawia, że tożsamość jednostek ulega transformacji. Dlatego też rytuały przejścia odwołują się często w swej treści do symboliki śmierci i powtórnych narodzin. Uroczyste przekazywanie symboliki sakralnej oznacza faktyczne wkroczenie inicjowanych „w krąg rzeczy świętych" – w rzeczywistość *sacrum*[20].

---

[18] B. Bujo, *Inicjacja*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 155.

[19] S.A. Wargacki, *Inicjacja...*, s. 241.

[20] Tamże. Zob. także: H. Zimoń, *Inicjacja*, w: EK, t. 7, red. S. Wilk i in., Lublin 2008, kol. 211-215.

1.2. Misteria kultyczne w religiach przedchrześcijańskich

Misteria kultyczne hellenistycznego świata, w którym formowało się chrześcijaństwo, były głównym czynnikiem życia duchowego starożytności. Ten fakt od dawna skłaniał licznych badaczy do poszukiwania paraleli z chrześcijaństwem. Badaniom towarzyszyły fundamentalne pytania, czy z religijnego i historycznego punktu widzenia jest rzeczą dopuszczalną porównywanie misterium chrześcijańskiego do pogańskich kultów misteryjnych? W nawiązaniu do nauczania św. Pawła o misterium, poszukiwano także wystarczającego uzasadnienia dla posługiwania się w ramach chrześcijańskiej inicjacji obrazami wziętymi ze świata hellenistycznych misteriów. Jak zauważa Hugo Rahner, pomimo prowadzonych badań, wiele z postawionych pytań nie doczekało się jeszcze ostatecznego rozwiązania[21]. Poszukując chrześcijańskiego *novum* w odniesieniu do misterium, wydaje się zasadnym, aby spojrzeć na analizowane kwestie we wskazanym kontekście.

Początek działalności ewangelizacyjnej Kościoła przypadł w czasie, gdy antyczny świat przeżywał czas degeneracji ówczesnych religii. Zachowane świadectwa literackie mówią o odczuwanym przez wszystkie warstwy społeczne rozpaczliwym wręcz pragnieniu zabezpieczenia się przed śmiercią i przeznaczeniem. Poszukiwano nowych sposobów duchowego oczyszczenia, które rozumiane by było jako warunek zjednoczenia się z Bogiem. Pomimo podejmowanych prób ożywienia starej pobożności, bogowie greccy i rzymscy bezpowrotnie stracili już posiadaną niegdyś siłę ożywczą[22].

W takiej atmosferze w świecie hellenistycznym, pod wpływem starożytnych religii Bliskiego Wschodu, ukształtował się określony zespół tajemnych obrzędów, którym nadano nazwę *misteriów*[23]. Rozwijając się w środowisku ludów rolniczych, misteria w naturalny sposób związane były ze starożytnymi obrzędami płodności. Główną inspiracją dla ich powstania było zdumienie, jakie w pierwotnych ludziach budził ciągle powtarzający się fakt, że złożone w ziemi ziarno obumiera, aby odrodzić się w nowym kłosie. Zdumienie to dotyczyło całej przyrody, która umierając zimą, powraca wiosną do życia[24].

Odprawiane misteria miały dopomóc starożytnym w przenikaniu tajemnicy życia i śmierci, a zarazem przybliżyć ich do bóstw będących dawcami życia. Doświadczenie ziarna, które pogrzebane w łonie Matki Ziemi ginie i ulega rozkładowi, aby dać życie następnym plonom, stało się podstawą sprawowanych obrzędów. Z tej praktyki rozwinął się z czasem kult bolejącej bogini matki, która

---

[21] H. Rahner, *Mit grecki a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 134.

[22] J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, przekład przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988, s. 20-21.

[23] J. Szlaga, *Mysterion w przepowiadaniu świętego Pawła Apostoła*, „Anamnesis" 5,1 (1998/1999), s. 14; M. Hutter, *Mysterienreligionen*, w: LThK, t. 7, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998^3, kol. 573.

[24] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1965, s. 322.

cierpiąc po stracie tragicznie zmarłego syna lub męża, sama umiera, aby dać życie nowym pokoleniom bogów. Ten właśnie motyw cierpiącej bogini odnajdujmy w wielu religiach starożytnego Wschodu. Prowadzone badania archeologiczne udowodniły, że także w panteonie bóstw czczonych przez ludność kultury minojskiej naczelne miejsce zajmowało bóstwo żeńskie, określane najczęściej tytułem Wielkiej Bogini[25].

Tajemniczy nurt misteriów towarzyszył kulturze greckiej we wszystkich następnych okresach jej rozwoju. Posiadały one wiele odmian, jednak na pierwszym miejscu należy wymienić cieszące się największą sławą w klasycznej Grecji misteria eleuzyńskie[26]. Swój rozgłos zyskały one wówczas, gdy Eleusis zostało podbite przez Ateny. Ateńczycy przejęli zastane tam obyczaje i wkrótce uczynili z nich centrum życia religijnego całej Hellady[27]. Misteria eleuzyńskie przetrwały też najdłużej ze wszystkich greckich misteriów, bo aż do roku 396 po Chrystusie, kiedy sanktuarium w Eleusis zostało spalone przez Alaryka, króla Gotów. Wydarzenie to uznawane jest jako „oficjalny" koniec kultów pogańskich[28].

W micie stanowiącym podłoże misteriów eleuzyńskich centralną postacią była bogini Demeter. Zdaniem uczonych, odziedziczyła ona wiele cech wspomnianej wcześniej Wielkiej Bogini. W *Iliadzie* Homera nie odgrywa ona prawie żadnej roli, a zostaje jedynie wymieniona jako jedna z bogiń – kochanek Zeusa. Jej majestatyczna postać ukazała się dopiero na początku VII wieku przed Chrystusem, za sprawą słynnego *Hymnu do Demetry*, przechowanego w zbiorze *Hymnów Homeryckich*[29].

---

[25] Tamże, s. 322-323.

[26] Wśród innych ważnych kultów misteryjnych wskazać należy także na greckie misteria dionizyjskie, orfickie, kabirskie z Lemos i Samotraki (pochodzenia trackiego); w Azji Mniejszej misteria ku czci Attisa, Kybele, Adonisa, Sabazjosa; w zhellenizowanym Egipcie ku czci Izydy, Ozyrysa, Serapisa. Szczególną formą były misteria Mitry, w których zmieszały się elementy perskie z hellenistycznymi, a także gnoza, którą w pewien sposób można zaliczyć do misteriów, ze względu na występujące tu stopnie wtajemniczenia i podziału uczestników kultu – zob. P. Paruzel, *Misteria*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 261-263. Zob. także: E. Osborn, *Wejście w świat grecko-rzymski*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studera, Kraków 2010, s. 118-119; M. Hutter, *Mysterienreligionen*, w: LThK, t. 7, kol. 572-575.

[27] M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 206.

[28] Tenże, *Historia wierzeń...*, t. 2, s. 269.

[29] Mitologiczną osnową *Hymnu* jest opowieść o porwaniu Persefony, córki Zeusa i Demetry, przez Hadesa – władcę krainy umarłych. Chociaż fakt ten wydarzył się za przyzwoleniem Zeusa, stał się przyczyną wielkiego smutku Demeter. Zrozpaczona stratą córki, porzuca siedzibę bogów i błąka się po ziemi. Po licznych wędrówkach i daremnych poszukiwaniach, Demeter dociera do Eleusis i pod postacią ubogiej staruszki siada na brzegu studni, z której miejscowe dziewczęta czerpią wodę. Tam spotykają ją trzy córki króla Eleusis, Keleosa. Po rozmowie z nimi Demeter została niańką u żony Keleosa, królowej Metaniry. W królewskim domu bogini nadal jednak pościła i rozpaczała, dopóki służąca Jambe swoimi żartami nie wywołała u niej uśmiechu. Od tego momentu już spokojnie opiekowała się małym synem Keleosa, Demofonem. Ponieważ bardzo przywiązała się do dziecka, postanowiła uczynić je nieśmiertelnym. W nocy, gdy wszyscy spali, trzymała go w ogniu, zaś w dzień namaszczała go ambrozją. Dziecko stawało się z czasem niezwykle silne i piękne, dlatego też Metanira

Zachowane świadectwa literackie i figuratywne odwołują się głównie do pierwszych etapów inicjacji, gdyż te nie były objęte tajemnicą. Misteria były dzielone na stopnie wtajemniczenia, wśród których wymienia się małe misteria, wielkie misteria (*teletai*) oraz doświadczenie końcowe (*epopteia*). Jak stwierdzają badacze, sekrety dwóch ostatnich stopni nigdy nie były zdradzone[30]. Małe misteria odbywały się raz w roku, na wiosnę. Ceremonie odprawiano w Agra na przedmieściu Aten. Były sprawowane pod przewodnictwem mistagoga i obejmowały serię rytów, w skład których wchodziły posty, obrzędy oczyszczenia oraz ofiary. Na jesień natomiast odprawiano wielkie misteria, czyli właściwe misteria eleuzyńskie. Trwały one osiem dni, a prawo udziału w nich mieli wszyscy, którzy nie splamili się zbrodnią i mówili po grecku. Warunkiem uczestnictwa był także udział w rytach wprowadzających w wiosenne misteria[31].

Pierwszą oficjalną ceremonią był *agyrmós*, czyli zgromadzenie ludzi przygotowanych do wtajemniczenia. Miało ono miejsce w ateńskim Eleuzinionie, dokąd przynoszono z Eleusis sakralne przedmioty (*hiera*). Drugiego dnia, zwanego *hàlade mýstai* – „ku morzu, wtajemniczeni!" – ruszała w stronę morza procesja, zaś każdy kandydat, któremu towarzyszył hierofant[32], niósł prosiaka, aby obmyć go w morzu, a potem złożyć na ofiarę. Przez dwa kolejne dni trwały przygotowania do wielkiej procesji z Aten do Eleusis. Piąty dzień stanowił kulminacyjny moment ceremonii. O brzasku ruszała z Aten ogromna procesja. Neofici, ich opiekunowie (*mistagodzy*) i liczni mieszkańcy Aten towarzyszyli kapłankom niosącym *hiera*. Do dzisiaj nie wiemy, czym były „święte przedmioty", ponieważ wtajemniczeni wiernie dotrzymali obowiązującego ich sekretu. Późnym popołudniem procesja przechodziła przez most nad rzeką Kefisios. Wraz z zapadnięciem zmroku zapalano pochodnie i pielgrzymi wchodzili na zewnętrzne podwórze sanktuarium.

postanowiła podpatrzeć sposoby stosowane przez piastunkę. Zakradłszy się której nocy, ujrzała dziecko trzymane nad ogniem i krzyknęła przerażona, myśląc, że obca kobieta chce je zabić. Demeter rozgniewana jej podejrzliwością, ujawniła wówczas swą boską naturę. Zapowiedziała jednocześnie, że Demofon już nie będzie mógł uzyskać nieśmiertelności na tej ziemi. Chcąc jednak wynagrodzić ziemskim gospodarzom to, że udzielili jej schronienia, Demeter zapowiedziała, że ustanowi w ich krainie wielkie i dobroczynne misteria. Po tej zapowiedzi nastał jednak jeszcze jeden smutny rok, gdyż bogini oburzona na bogów olimpijskich poraziła ziemię bezpłodnością. Ponieważ dalej uparcie domagała się powrotu Persefony, Zeus musiał w końcu spełnić jej żądanie. Rozkazał zatem Hadesowi wypuścić swą oblubienicę do słonecznego świata. Posłuszny Hades dał jednak Persefonie skosztować słodkiego ziarna owocu granatu i przez to w magiczny sposób zmusił ją, aby do niego wracała. Gdy Persefona znalazła się w ramionach szczęśliwej matki, Zeus ogłosił ostateczny wyrok. Persefona będzie spędzać jedną trzecią roku ze swoim mężem Hadesem w królestwie umarłych, zaś dwie trzecie z matką na ziemi. Demeter zgodziła się na taki układ i odeszła z Eleusis do siedziby bogów. Przed swoim odejściem pobłogosławiła jednak ziemię, przywracając jej płodność, a mieszkańców Eleusis nauczyła uprawy roli. Tak jak zapowiedziała, ustanowiła też w Eleusis swoje wielkie misteria – zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 323; M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 204-207.

[30] Tamże, s. 206.

[31] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 325.

[32] Był to kapłan wprowadzający każdego z adeptów misteriów eleuzyńskich w tajniki sprawowanego kultu – zob. *Hierofant*, w: *Słownik wyrazów obcych*, praca zbiorowa, Warszawa 1980, s. 277.

Część nocy spędzano na tańcach i śpiewach ku czci Demeter i Persefony. Następnego dnia wtajemniczani składali ofiary.

Na temat tajemnych rytów *teletai* można snuć jedynie przypuszczenia[33]. Wiadomo tylko, że w pewnym momencie nad *mystami* – „wtajemniczonymi", zgromadzonymi w wielkiej sali zwanej *telesterionem*, rozbłyskiwało olśniewające światło, zmuszające wszystkich obecnych do zmrużenia oczu. Stąd też słowo *misteria* wywodzi się od czasownika *mýein*, co oznacza „mrużyć oczy"[34]. Jednym z zasadniczych elementów sprawowanego obrzędu było także rytualne ścinanie przez kapłana świętego kłosa zboża, który – jak powyżej zostało wspomniane – był symbolem odradzającego się życia. Symbolizował on naczelną ideę eleuzyńskich misteriów: obietnicę szczęśliwej nieśmiertelności dla wtajemniczonych[35]. Następny dzień poświęcano rytom i libacjom sprawowanym za zmarłych, natomiast w ostatnim dniu mystowie powracali do Aten[36].

Poszukując charakteru relacji pomiędzy misteriami hellenistycznymi i misterium chrześcijańskim, należy zaznaczyć, że misteria wczesnego okresu eleuzyńskiego lub wczesne misteria Karibów były czymś różnym od misteriów trzeciego wieku po Chrystusie. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa „umisteryjnienie" hellenistycznego doświadczenia religijnego nie było jeszcze zakończone. Oznacza to, że w początkach chrześcijaństwa misteria ciągle przechodziły jeszcze proces swojej formacji. Panująca jednak wówczas szczególna „atmosfera misteryjna" sprawiła, że wkrótce zaczęły one odgrywać znaczącą rolę w całym rzymskim imperium. Natomiast w trzecim wieku po Chrystusie misteria hellenistyczne osiągnęły już formę w pełni rozwiniętą, którą jesteśmy w stanie częściowo odtworzyć na podstawie źródeł greckich oraz wczesnochrześcijańskich[37].

Pomimo znacznej różnorodności, wszystkie misteria greckie zachowały jeden wspólny element: były kultami Wielkiej Macierzy i koncentrowały się wokół bogini i jej męskiego partnera. Pierwotny kult płodności ukształtował legendę, która dała początek misteriom[38]. Udział w obrzędach dawał wtajemniczonym moc bóstwa. Ich sprawowanie stanowiło niejako wejście w dziedzinę zastrzeżoną bóstwom i było źródłem czerpania mocy dla siebie. Symbolicznie odradzający się wiosną każdego roku kłos zboża oraz cała powracająca do życia przyroda stanowiły jednak tylko połowę dzieła związanego z kultem misteryjnym. Obserwowana rzeczywistość wprowadzała uczestników w świat wykraczający

---

[33] M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 160.

[34] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 325.

[35] Dzięki świadectwu Arystofanesa wiemy, że samo uczestnictwo w rytuale wtajemniczenia nie było jedynym warunkiem zyskania obiecanej nieśmiertelności. Należało także wypełniać obowiązki moralne, wykazać się pobożnością wobec bogów oraz świadczyć miłosierdzie ludziom, co przez Greków rozumiane było jako obowiązek udzielania gościny nie tylko krewnym i znajomym, ale również cudzoziemcom – zob. tamże, s. 326.

[36] M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 207.

[37] H. Rahner, *Mit grecki...*, s. 146

[38] Tamże.

poza śmierć, dając im nadzieję nowego życia. Wiadomo z całą pewnością, że już bardzo wcześnie nadzieje na życie pozagrobowe były łączone z mistycznymi rytami kultów wegetacji. Pierwotne misterium, pod wpływem greckiego ducha, stało się zatem symbolem tajemnicy życia i śmierci, następujących po sobie w łańcuchu pokoleń[39].

Inną cechą greckich misteriów jest to, że były one przede wszystkim obrzędami, a nie nauką czy jakimś pogańskim systemem teologicznym[40]. Niezliczone legendy kultowe nie apelują bowiem do pełnego pytań umysłu człowieka i nie mają istotnego znaczenia dla jego postępowania. Można nawet twierdzić, że są religią pozbawioną dogmatu i doktryny. Przemawiają bowiem do człowieka za pomocą silnych oddziaływań zewnętrznych, znajdując rezonans w sferze uczucia. Barwna sceneria obrzędów, pełne grozy wtajemniczenia, kapłani odziani w piękne szaty, śpiewy i muzyka oddziaływały na wyobraźnię znacznie silniej niż jednostajne i często pedantyczne wykłady filozofów[41]. Ten fakt podkreśla H. Rahner, powołując się przy tym na Arystotelesa, który stwierdził, że „nie jest intencją mistów nauczenie się czegokolwiek, lecz doznanie czegoś i uzyskanie w ten sposób godności"[42].

Poszukując charakteru hellenistycznych misteriów, należy wskazać jeszcze jedną ważną dla nich cechę. Wiąże się ona z końcowym stadium ich istnienia. Okres późnej starożytności zdominowany został przez nastrój religijny, który określić można jako „nerwową niepewność zbawienia". Wśród ogólnego znużenia, charakteryzującego rozkład cywilizacji, misteria bardzo szybko asymilowały wszystkie nowe prądy religijne, łącznie z elementami chrześcijaństwa. W wyniku tych procesów dochodziło do faktycznej konfrontacji pomiędzy religiami misteryjnymi a chrześcijaństwem. Potwierdzają ten fakt pisma chrześcijańskich apologetów zwalczających misteria, na przykład Justyna[43], Tertuliana czy Hipolita. Tertulian nazywa je wprost „diabolicznym małpowaniem prawdy chrześcijańskiej"[44]. Z drugiej zaś strony, niektóre elementy ginących już misteriów zdołały w pewnym stopniu faktycznie przeniknąć do chrześcijaństwa. Zewnętrze podobieństwa odnosiły się jednak do całkowicie odmiennych treści[45]. Klemens Aleksandryjski, który w swoim nauczaniu na temat skutków chrztu posługuje się terminologią pogańskich misteriów, uważał owe podobieństwa nie tyle za właściwości misteriów,

---

[39] Tamże.

[40] W strukturze kultowej mysteriów można wyróżnić tzw. *dromena*, czyli właściwe czynności misteryjne, na przykład dotykanie przedmiotów; *legomena* – wypowiadane formuły święte, towarzyszące czynnościom i *deiknymena*, czyli ukazywanie przez kapłanów uczestnikom misteriów tajemnych symboli – zob. E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie...*, s. 129.

[41] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 332.

[42] Cyt. za: H. Rahner, *Mit grecki...*, s. 147-148.

[43] Justyn, *Apologia I*, 66, w: M. Michalski, ALP, t. 1, Warszawa 1975, s. 97.

[44] H. Rahner, *Mit grecki...*, s. 150-152.

[45] L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, AK 71,423 (1979), s. 3.

ile za wspólne dobro kulturowe tamtych czasów[46]. Można więc przyjąć, że używanie podobieństw było „ze strony wspomnianych apologetów nie [...] hellenizacją chrześcijaństwa, ale raczej chrystianizacją hellenizmu"[47].

Historyczny szkic rozwoju hellenistycznych misteriów wymaga dopełnienia chociażby zarysem rozwoju chrześcijaństwa w analizowanym powyżej okresie. W ciągu pierwszych wieków doktryna i życie chrześcijaństwa zachowały zasadniczo jedność przekazaną im przez tradycję apostolską. Faktem jest jednak, że widzialna forma Kościoła, przejawiająca się chociażby w sprawowanych sakramentach chrześcijańskiej inicjacji, przeszła znaczne przeobrażenia[48]. Podejmując próby porównania istoty hellenistycznych misteriów i chrześcijańskiego wtajemniczenia, trzeba wziąć je pod uwagę. Należy też pamiętać, że ten wycinek dziejów chrześcijaństwa dzieli się na trzy odrębne okresy: wczesny (I i II wiek), okres formacji teologicznej i rytualnej (III wiek) oraz czas, w którym starożytne chrześcijaństwo osiągnęło swój pełny rozwój (IV i V wiek). Okresy te odpowiadają zasadniczo trzem analogicznym okresom późnych misteriów. Mając tego świadomość, „możemy dokonać przeglądu wzajemnego przyciągania i odpychania tych dwu form religijnych, ich [...] kontrapunktu"[49].

1.3. Misterium chrześcijańskie w przepowiadaniu św. Pawła Apostoła

Świat hellenistyczny, w którym urodził się i wzrastał św. Paweł, wywarł niezaprzeczalny wpływ na Apostoła Narodów. Na podstawie przekazanych świadectw trudno jednoznacznie określić, jak długi okres swojej młodości spędził on w rodzinnym Tarsie (Dz 22,3)[50]. Nie ulega jednak wątpliwości, że język, religia, jak i kultura typowa dla hellenizmu tamtej epoki[51], stały się istotnym elementem

---

[46] J. Słomka, *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, Kraków 2004, s. 69-72.

[47] E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie...*, s. 135. Zob. także: M. Eliade, *Inicjacja, obrzędy...*, s. 169-171; D. Kasprzak, *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regułach zakonnych*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2011, s. 139-140. Problem spotkania misteriów pogańskich z chrześcijaństwem oraz istniejące pomiędzy nimi zewnętrzne podobieństwa i fundamentalne różnice omawia szeroko H. Rahner – zob. *Mit grecki ...*, s. 142-166.

[48] Zob. np. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 38-173; R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza. (Do Edyktu mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999, s. 40-42; J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.

[49] H. Rahner, *Mit grecki...*, s. 148-149.

[50] Więcej szczegółowych informacji na temat okresu młodości i edukacji św. Pawła – zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001, s. 25-33; A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, Tarnów 2000, s. 17-21; T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992, s. 4-6; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 20-24.

[51] Termin „hellenizm" oznacza „mówić czystym [greckim] językiem, czynić kogoś Grekiem" (zob. 2 Mch 4,13). Powstał on na skutek wzajemnego oddziaływania na siebie kultury greckiej i wschodniej. Proces ten, zapoczątkowany w czasach Aleksandra, trwał aż do II w. po Chrystusie – zob. J. Kochel, *Katecheza u źródeł Ewangelii*, Poznań 2006, s. 22.

dla rozwoju jego myśli teologicznej. Także po swoim nawróceniu na chrześcijaństwo spędził on wiele lat w głównych ośrodkach hellenizmu, takich jak Damaszek, Tars czy Antiochia[52]. Chociaż wzorem greckich nauczycieli Paweł nie był wędrownym retorem[53], odnajdujemy w jego listach ślady stylu diatrybicznego[54], bardzo cenionego w szkołach cynicko-stoickich (Rz 1,1-20; 1 Kor 9). W swoim nauczaniu nie stronił on od greckiej terminologii prawniczej i handlowej (Flm 18; Kol 2,14; Ga 3,15; 4,1-2; Rz 7,1-3), a także wielokrotnie czynił aluzje do odbywających się igrzysk sportowych (Flp 2,16; 3,14; 1 Kor 9,24-27). Ze znawstwem posługiwał się także terminami zaczerpniętymi z życia politycznego ówczesnej Hellady (Flp 1,27; 3,20; Ef 2,19) czy też nawiązywał do sytuacji, w jakiej znajdowali się greccy niewolnicy (1 Kor 7,22; Rz 7,14). Uważna lektura jego pism potwierdza, że znane mu były zwyczaje związane z obchodem greckich świąt (1 Tes 2,19). Warto także zauważyć, że przynajmniej kilkakrotnie cytował powiedzenia pogańskich pisarzy (Dz 17,28; 1 Kor 15,33; Tt 1,12), co dowodzi pewnej znajomości literatury[55]. Na tej podstawie możemy wnioskować, że posiadał on wiedzę na temat hellenistycznych misteriów.

Podczas głoszenia przez Pawła nauki o misterium, jego greccy słuchacze początkowo mieli prawo sądzić, że jest on jednym z wędrownych kaznodziejów, jakich nieustannie spotykali na ulicach miast. Ponieważ dobrze znał duchowe problemy ludzi, do których przemawiał, bez trudu potrafili oni zrozumieć, co miał Paweł na myśli. Głoszona nauka przynosiła jednakże wezwanie przekraczające swymi wymaganiami orędzie wszelkich hellenistycznych misteriów. Apostoł bowiem w odmienny, głębszy sposób pojmował wyzwolenie i zjednoczenie z Bogiem (Rz 8,1-2.6-11). Zwycięstwo nad ciałem i doczesnymi formami życia, poprzez określony porządek moralny, miało być drogą do osiągnięcia nie tylko wiecznego życia, ale także odmiennego stanu duszy. Była więc to propozycja życia według zupełnie innych zasad[56]. W tym kontekście należy wykazać odmienny charakter oraz istotę chrześcijańskiego misterium w przepowiadaniu św. Pawła Apostoła[57].

W celu wskazania interesujących nas różnic, trzeba najpierw prześledzić, w jaki sposób Paweł posługiwał się greckim słowem μυστήριον – „tajemnica",

---

[52] Antiochia stała się dla św. Pawła punktem wyjścia dla wypraw misyjnych. Wybór Antiochii nie był przypadkowy, gdyż było to jedyne miasto, gdzie Żydzi byli otwarci na pogan akceptujących monoteizm. Jako stolica rzymskiej prowincji Syrii, Antiochia stała się miejscem, gdzie pierwsi chrześcijanie spotykali się z diasporą żydowską oraz kulturą hellenistyczną – zob. tamże, s. 22-23.

[53] „Paweł posiadał umiejętność dokładnego analizowania i zbijania argumentów swoich przeciwników. Drwiącego tonu i subtelnej, ale skutecznej ironii nie musiał się św. Paweł uczyć dopiero w hellenistycznych szkołach dla retorów, były to z pewnością cechy wrodzone" – A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, tłum. B. Białecki, t. 2, Warszawa 1986, s. 133.

[54] Na temat stylu literackiego św. Pawła oraz elementów diatryby jako gatunku literackiego pisze K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 64-66.

[55] Tenże, *Święty Paweł – życie i dzieło*, Katowice 1988, s. 136.

[56] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 334.

[57] L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa...*, s. 5.

określającym hellenistyczne misteria. Analiza tekstów Nowego Testamentu wykazuje, że termin μυστήριον występuje w nim 28 razy, z czego 21 razy użyty został przez św. Pawła[58]. Na uwagę zasługuje fakt, że Paweł dla wyrażenia treści głoszonej przez siebie wiary używał terminu μυστήριον niemal wyłącznie w liczbie pojedynczej. Odnajdujemy tylko jeden wyjątek w Pierwszym Liście do Koryntian (zob. 4,1), gdzie, według rozstrzygnięcia Soboru Trydenckiego, nauczał on o sakramentach powierzonych apostołom, co całkowicie uzasadnia występowanie użytego tu w liczbie mnogiej terminu μυστήρια. Powyższa uwaga posiada dla prowadzonych analiz istotne znaczenie. Konsekwentnie używany przez Pawła *singularis* wskazuje bowiem na odrębność znaczeniową misterium chrześcijańskiego od misteriów helleńskich. Dla pogan każdy rytuał misteryjny był tylko jedną z wielu epifanii bóstwa, po której zawsze możliwe są następne objawienia. Dla Pawła natomiast misterium chrześcijańskie było jednorazową, nieodwołalną i ostateczną interwencją Boga w dzieje ludzkości[59].

W listach św. Pawła można wyodrębnić dwa zasadnicze tematy, które wiązał on z pojęciem i terminem misterium. W listach pierwszych i wielkich jest to tematyka eschatologiczna, natomiast w listach więziennych – eklezjologiczna, a więc związana z wizją Kościoła. Powyższy podział jest wynikiem metody, którą Paweł przyjął dla swojego przepowiadania. Wynika on także z okoliczności czasu i miejsca, w jakich przyszło mu głosić naukę[60]. Z kontekstu Pierwszego Listu do Koryntian można wnioskować, że μυστήριον jest rozumiany przede wszystkim jako droga do poznania Boga: od Starego Testamentu do sprawowanej przez Pawła apostolskiej posługi. Przedmiotem misterium jest głoszona przez Pawła Ewangelia, jako rozwinięcie treści przekazanych w nauczaniu samego Jezusa i wypełnionych w Jego zbawczym dziele[61].

Ostatecznym źródłem chrześcijańskiego misterium jest w rozumieniu Pawła wola wszechmocnego i jedynego Boga. To ona właśnie tworzy niemożliwą do przezwyciężenia różnicę pomiędzy Pawłową koncepcją a misteriami politeistycznymi. Misterium chrześcijańskie jest wyrazem nieskrępowanej interwencji Boga, wkraczającego w historię ludzkości w wybranym od początku świata momencie dziejów. W odróżnieniu od hellenistycznych misteriów, Paweł mówił o fakcie historycznym, uobecnionym w życiu Jezusa Chrystusa[62], którego brak u Greków.

---

[58] W Ewangeliach synoptycznych termin ten występuje w tym samym kontekście u wszystkich trzech ewangelistów, gdzie mówi się o misteriach jako tajemnicach królestwa Bożego, które zgodnie z Bożą pedagogiką objawione zostały tylko wybranym (zob. Mt 13,11; Mk 4,11; Łk 8,10). W Apokalipsie św. Jana μυστήριον użyty został cztery razy, dla określenia symbolicznego sensu wizji (1,20), symbolicznego imienia (17,5.7) oraz dla ogólnego określenia tajemniczego objawienia planu zbawienia – zob. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962, s. 248. Zob. także: M. Theobald, *Mysterium*, w: LThK, t. 7, kol. 577.

[59] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 334.

[60] J. Szlaga, *Mysterion w przepowiadaniu...*, s. 18.

[61] Tamże, s. 19.

[62] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 335.

Nauczając natomiast o tajemnicy, czyli o misterium, które objawia się w Jezusie, zwracał on uwagę nie tyle na jej intelektualny charakter – jako sekret dla umysłu człowieka – co rzeczywistość wspólnoty z Bogiem. Odwieczne pragnienie człowieka, aby odzyskać utraconą jedność ze Stwórcą, spełnia się w Chrystusie. Chrystus sam sobą reprezentuje misterium, czyli uobecnia Boga pośród ludzi[63].

Zasadniczą różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a antycznymi misteriami odnajdujemy również w tym, co Paweł nazywa „tajemnicą krzyża" (1 Kor 1,20-24). Pomimo pozornego podobieństwa idei, jest to faktycznie najbardziej kategoryczna antyteza w odniesieniu do mentalności greckiej. W mitach, będących podłożem sprawowanych misteriów, bogowie także ponosili śmierć. Niepojętym dla Greków był natomiast fakt, że Chrystus, o którym mówił Paweł, poniósł śmierć dobrowolnie. Sam wybrał śmierć, aby odkupić ludzkość z niewoli grzechu. To już całkowicie nie mieściło się w kategoriach hellenistycznych misteriów[64].

Już na tym etapie analiz wyraźnie dostrzegamy nowość chrześcijańskiego nauczania. Chrystus przepowiadany przez Pawła jako misterium nie był jednym z wielu bóstw politeistycznego panteonu. Był Synem Bożym identycznym co do natury z jedynym Bogiem, co było wyrazem przekonania najbardziej rygorystycznego monoteizmu izraelskiego. Jego śmierć nie spadła na Niego w wyniku niewytłumaczalnego dopustu losu, lecz została przez Niego zaakceptowana. Jednocześnie została ona wybrana przez Jego Ojca, który poprzez ofiarę Syna ustanowił zupełnie nowe stosunki z całą ludzkością. Darem przyniesionym ludziom przez Zbawiciela było nie tylko przezwyciężenie śmierci, ale przede wszystkim pojednanie po grzechu Adama, a w konsekwencji nowy stosunek do Boga. Również ta prawda była dla greckich słuchaczy trudna do przyjęcia[65].

Kolejna fundamentalna różnica dotyczy greckiej i chrześcijańskiej koncepcji zmartwychwstania. W najbardziej spektakularny sposób ujawniło się to przy okazji słynnej mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17,16-34). Ujmując rzecz ogólnie, w okresie bujnego rozwoju misteriów greccy filozofowie słuchający Pawła z całą pewnością spotkali się już wcześniej z ideą zmartwychwstania bóstw. Być może wielu z nich uczestniczyło także w misteriach eleuzyńskich. Istota problemu leży w tym, że wszystkie opowieści o zmartwychwstaniu i przezwyciężeniu śmierci, będące podłożem hellenistycznych misteriów, dotyczyły czasów mitycznych i rozgrywały się w odległej i niemożliwej do sprecyzowania przeszłości. Dla antycznych intelektualistów mity były jedynie symbolicznym sformułowaniem pewnych prawd duchowych, pozbawionych realnego odniesienia do historycznie ujmowanego czasu. Paweł natomiast przedstawiał zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie historyczne, które dokonało się w dokładnie określonej i nieodległej

[63] J. Szlaga, *Mysterion w przepowiadaniu...*, s. 18.
[64] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 334.
[65] Tamże.

przeszłości. Ta właśnie odmienność koncepcji zmartwychwstania stała się powodem ostatecznego sprzeciwu jego ateńskich słuchaczy[66].

Przedmiotem nauczania o misterium był także sposób włączenia wierzących w zmartwychwstanie Chrystusa. W końcowej części Pierwszego Listu do Koryntian Paweł naucza o upodobnieniu się wiernych do Chrystusa zmartwychwstałego. Podobnie jak Jego chwalebne ciało nie podlega już śmierci ani zniszczeniu, tak upodobnią się do Niego wszyscy zmartwychwstali (15,12-23). Przywołany przez Pawła obraz wsiewanego w ziemię ziarna nawiązywał wprost do obrzędów kultów misteryjnych (15,36-37.42-44). Nauczając w ten sposób, Paweł działał całkowicie świadomie. Jego zamiarem było bezkompromisowe ukazanie przepaści, jaka dzieli misterium chrześcijańskie od misteriów antycznych, w których prawdopodobnie uczestniczyło wielu jego słuchaczy. Gdy tylko wyraźnie uświadomił im odmienność orędzia Ewangelii, mógł bez obawy o zmącenie chrześcijaństwa elementami obcych kultów zająć się aktualnymi problemami słuchaczy. Nawiązując do ich doświadczeń zdobytych w czasie, gdy byli jeszcze hellenistycznymi mistami, przejmował znane im wcześniej wyrażenia i obrazy. W ten sposób przepowiadał prawdę o chrześcijańskim misterium w języku, do którego byli przyzwyczajeni, a przez to lepiej trafiał do ich serc i umysłów[67]. Coraz wyraźniej można więc dostrzec, że przepowiadany przez Pawła Bóg chrześcijańskiego misterium nie jest ani intelektualną konstrukcją, ani też ucieleśnieniem tęsknot ludzkości, jak miało to miejsce w religijnych poszukiwaniach kultów hellenistycznych[68]. Jednocześnie nie jest On także bogiem antycznych filozofów, co potwierdziło wydarzenie na Areopagu.

Mając świadomość całkowitej nowości głoszonego orędzia Dobrej Nowiny, Paweł niestrudzenie poszukiwał sposobów, aby wtajemniczyć słuchaczy w istotę chrześcijańskiego misterium. W listach więziennych odnajdujemy wspomniany wcześniej eklezjologiczny aspekt nauczania o misterium. Paweł zwraca w nich uwagę na przemianę, jaka dokonała się w Chrystusie, a obecnie trwa w Kościele. Kościół jest dla Pawła żywą, wpisaną w historię tajemnicą obecności Chrystusa w wierzących, którzy przez chrzest wszczepieni w Jego śmierć i zmartwychwstanie trwają z Nim w prawdziwej jedności[69]. W Kościele zatem realizuje się główny aspekt misterium Chrystusa, jakim jest zgodne z odwiecznym planem Bożym zbawienie wszystkich ludzi. „Kościół jest manifestacją misterium zbawienia"[70].

W Liście do Efezjan apostoł ujawnił tajemnicę Bożego planu zbawienia. Zawarty w nim hymn dziękczynny (1,3-14) można uważać za klucz do odczytania całego listu. Paweł przedstawia w skrótowej formie kolejne fazy zbawczego planu

---

[66] Na temat sposobu głoszenia przez Pawła prawdy o zmartwychwstaniu umarłych, w kontekście hellenistycznych misteriów, pisze szczegółowo E. Dąbrowski – zob. tamże, s. 337-339.

[67] Tamże, s. 337; H. Rahner, *Mit grecki...*, s. 150, 154.

[68] Tamże, s. 156.

[69] J. Szlaga, *Mysterion w przepowiadaniu...*, s. 18; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 52-53.

[70] J. Stępień, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 426.

Boga. Pierwsza z nich to odwieczne wybranie wierzących w Chrystusie i przeznaczenie przez Boga w miłości dla siebie, jako wybranych synów (1,3-6). Druga to odkupienie przez krew Chrystusa, odpuszczenie występków, obdarzenie łaską i zjednoczenie całej ludzkości w Chrystusie jako Głowie (1,7-12). Trzecia zaś faza to udział adresatów listu w zbawczym dziele Boga przez wiarę i chrzest, który wskazany jako pieczęć Ducha Świętego jest zadatkiem naszego dziedzictwa (1,13-14). Kościół przedstawiony został jako nowy Izrael, wybrany lud Nowego Przymierza, który na jednakowych warunkach, jakimi są wiara i chrzest, jednoczy w sobie Żydów i pogan (2,14-16). W Chrystusie zaś „zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię" (2,21). W ten sposób Kościół objawia chwałę majestatu Boga i realizuje Jego odwieczny plan zbawienia wszystkiego w Chrystusie[71]. Paweł był świadomy, że tylko poprzez łaskę objawienia została mu przekazana tajemnica (μυστήριον), którą opisał (3,3)[72]. Nie była ona znana poprzednim pokoleniom, ale w stosownym czasie Bóg objawił ją przez Ducha apostołom i prorokom (3,5). On też otrzymał misję, by „ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa i wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy" (3,8-9)[73].

Misteria ze swej natury domagają się uzewnętrznienia. W świecie hellenistycznym przyjęły one niezwykle rozbudowaną oprawę obrzędową. Misterium chrześcijańskie natomiast uzewnętrznia się poprzez sprawowaną liturgię. Dlatego właśnie Paweł ze czcią wspominał i wprowadzał wiernych w tajemnicę sprawowanej Eucharystii (1 Kor 11,17-27) oraz chrztu, przez który zostają włączeni w Chrystusa żyjącego we wspólnocie Kościoła. Misterium Kościoła tłumaczy fakt, że ta właśnie wspólnota stała się istycznym Ciałem Chrystusa, dla którego jest On Głową, zaś wierni członkami spełniającymi powierzone im zadania[74].

Kościół jest zatem drogą, po której dochodzimy do pełni misterium Chrystusa. Historyczny Jezus zakończył ziemskie życie triumfalnym zwycięstwem nad śmiercią poprzez swoje zmartwychwstanie. Wspólnota Kościoła zaś nadal

[71] Tamże, s. 426-427.

[72] Epifanię Chrystusa i swoje nawrócenie pod Damaszkiem zinterpretował św. Paweł jako powołanie go na urząd apostolski. Paweł nie spełniał wprawdzie tych warunków, jakie przedstawione zostały podczas wyboru nowego apostoła (Dz 1,21-22), jednak „głosi ewangelię, choć nie był naocznym świadkiem życia Jezusa. Mógł to czynić, ponieważ wiedział, co było decydujące w życiu Jezusa, co miało w Jego życiu ostateczne i jedyne znaczenie: krzyż i zmartwychwstanie. O tym mówi św. Paweł nieustannie, a jego listy nie są niczym innym jak głoszeniem ewangelii o krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa" – A. Läpple, *Od egzegezy do katechezy...*, s. 159.

[73] Świadomość apostolskiego posłannictwa pojawia się w listach św. Pawła jako sprawa najwyższej wagi. Ujawnia się to zwłaszcza w zdecydowanej obronie urzędu apostolskiego wobec przeciwników zarzucających mu brak znajomości Jezusa historycznego (zob. np. Ga 1,10-24). W Liście do Rzymian Paweł przedstawia się jako „sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej" (Rz 1,1). Jak zauważa J. Kochel, tekst ten świadczy o tym, że Paweł był świadom równości swojej misji i powierzonego mu zadania z „wielkimi" apostołami. Jednocześnie przyznawał z pokorą, że otrzymana łaska została mu dana jako „najmniejszemu ze świętych" (Ef 3,8) – zob. J. Kochel, *Katecheza u źródeł...*, s. 23.

[74] J. Szlaga, *Mysterion w przepowiadaniu...*, s. 21.

uczestniczy w tworzeniu historii zmierzającej ku swemu dopełnieniu. Dokona się to w chwili, gdy jako Kościół-Oblubienica Chrystusa w pełni połączy się ze swoją Boską Głową, w akcie wiecznego uwielbienia[75].

W kontekście wypowiedzi św. Pawła Apostoła misterium chrześcijańskie przedstawia się jako podjęta przed wiekami dobrowolna decyzja Boga o zbawieniu oddalonego przez grzech człowieka. Decyzja ta, ukryta w Bogu, a objawiona ludziom w Chrystusie, oznacza współuczestnictwo w życiu Boga. Staje się ono osiągalne za sprawą wiary, sakramentów i poprzez realizację miłości, która uzewnętrznia się we wspólnocie Kościoła. Misterium chrześcijańskie „jest dramatem, w którym człowiek zmagając się z sobą, wyrzekając się siebie, może uczynić Boga bliskim sobie"[76]. Chrześcijańskie misterium jest więc dramatem przyjęcia lub odrzucenia Boga. Istota bycia człowieka w bliskości Boga znajduje swoje źródło w odpuszczeniu grzechów przez łaskę, gdyż nic, co nie jest święte, nie może zbliżyć się do Boga. Misterium chrześcijańskie objawione w Chrystusie może zostać zrozumiane jedynie w świetle tej prawdy, że człowiek stworzony przez Boga, który na skutek grzechu utracił swoje nadprzyrodzone pokrewieństwo z Bogiem, odzyskał je ponownie przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa[77].

1.4. Wtajemniczający charakter apostolskiego nauczania

W tekstach Nowego Testamentu wyraźnie wskazane jest, że pierwszych śladów formowania się drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia należy poszukiwać już w czasach apostolskich. W tym okresie nie było wprawdzie jeszcze formalnego, zorganizowanego katechumenatu, lecz istniała już praktyka przygotowania kandydatów do chrztu[78]. Można także przynajmniej w ogólnym zarysie wskazać elementy wyznaczające drogę, jaką musieli przebyć pragnący zostać chrześcijanami[79].

Szczególną rolę w procesie wtajemniczenia odgrywało apostolskie nauczanie, które przyjmowało zróżnicowaną postać i określane było różnymi terminami. Autorzy ksiąg NT nie wprowadzali nowych terminów, lecz posługiwali się terminologią znajdującą się w powszechnym użyciu, a zatem znaną i zrozumiałą dla czytelników

[75] Tamże, s. 22.

[76] Tamże, s. 23.

[77] Tamże, s. 23-24. Zob. także: E. Ziemann, *Misterium*, w: EK, t. 12, red. S. Wilk i in., Lublin 2008, kol. 1265; S. Harzęga, *Inicjacja chrześcijańska w świetle Nowego Testamentu*, w: *Przekroczyć próg Kościoła...*, s. 16-18.

[78] Zob. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 46-52.

[79] Opierając się na tekstach NT, w czasach apostolskich można wyróżnić następujące elementy drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia: a) przygotowanie dalsze, b) katecheza (pouczenie przed chrztem), c) poręczenie, d) wyznanie wiary, e) chrzest, f) udzielanie daru Ducha Świętego (bierzmowanie), g) włączenie do wspólnoty wierzących, h) katecheza po chrzcie – zob. R. Murawski, *Katecheza czasów apostolskich*, „Bobolanum" 7 (1996), s. 62-67; tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 29-46; tenże, *Wtajemniczenie chrześcijańskie w pierwotnym Kościele*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 34-42.

żydowskich, jak i pogańskich. Nazwy dotyczące nauczania pochodziły wprawdzie z języka świeckiego, lecz pierwsi chrześcijanie odnosili je do wykonywanej posługi słowa i nadali im specyficznie chrześcijańskie znaczenie. Niektóre spośród nich przyjęły się w tradycji Kościoła, a z biegiem czasu dokonano ich uściślenia i zaczęto posługiwać się nimi jako terminami technicznymi dla ściśle oznaczonych już form nauczania[80]. W NT najczęściej spotykamy następujące grupy czasowników oraz ich pochodne: ewangelizować (gr. *euaggelidzomai*); głosić, przepowiadać, obwieszczać (gr. *kēryssein*); nauczać (gr. *didaskein*); katechizować (gr. *katēchein)* i świadczyć (gr. *martyrein*)[81]. Dlatego właśnie rozproszonych elementów apostolskiego nauczania należy poszukiwać we wszystkich tekstach NT, które relacjonują proces głoszenia misterium zbawienia, używając w tym celu różnych terminów[82].

Przekazana przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich relacja na temat wydarzeń w dniu Pięćdziesiątnicy wskazuje na istnienie odmiennych form nauczania apostolskiego: „Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz. Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach" (2,41-42). Występuje więc tu najpierw nawiązanie do kerygmatu apostolskiego wygłoszonego przez św. Piotra (2,14-40)[83], zawierającego wezwanie do nawrócenia i przyjęcia chrztu, a następnie stwierdzenie, że ci, którzy zostali ochrzczeni, trwali dalej „w nauce Apostołów i we wspólnocie" (2,42). Opierając się na powyższym tekście, można wyodrębnić dwie formy nauczania, związane z dwoma różnymi etapami chrześcijańskiego wtajemniczenia: pouczenie przed przyjęciem chrztu oraz nauka po chrzcie. Pierwsza z nich to wspomniane przepowiadanie o charakterze kerygmatycznym (ewangelizacyjnym), mające na celu zapoczątkowanie wiary, skłonienie słuchaczy do nawrócenia i przyjęcia chrztu. Druga to głoszenie nauki apostolskiej, określanej jako *didaché*, skierowanej do wspólnoty ludzi już ochrzczonych i powiązane z liturgią, tj. łamaniem chleba i modlitwą[84].

Wskazane przez św. Łukasza okoliczności miejsca (we wspólnocie wierzących), kontekst (Eucharystia i modlitwa) oraz adresaci głoszenia (neofici) pozwalają wysunąć tezę, że być może właśnie ten sposób apostolskiego nauczania stanowił podwaliny dla późniejszego ukształtowania się chrześcijańskiej mistagogii.

---

[80] Tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 21-27.

[81] W tym okresie nie posługiwano się jeszcze słowem katecheza. W pismach NT osiem razy użyty został wprawdzie grecki czasownik *katçchein*, jednak posiada on tutaj różne znaczenia. Dopiero około 200 roku wyrażenia związane z posługą nauczania otrzymują swoje terminologiczne uściślenie, zaś Kościół zacznie je odnosić do nauczania związanego z przyjęciem chrztu – zob. R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie...*, s. 15-40. Zob. także: tenże, *Katecheza czasów apostolskich...*, s. 59-60; R. Rubinkiewicz, *Nowotestamentalna idea przepowiadania*, „Seminare" 3 (1978), s. 37-58; K. Romaniuk, *Nauczać, głosić, katechizować*, „Katecheta" 25,6 (1981), s. 241-250.

[82] R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie...*, s. 164.

[83] E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1961, s. 243-248.

[84] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 45.

Dlatego też słusznym wydaje się przedstawienie *didaché* jako wtajemniczającej formy apostolskiego nauczania[85].

Autor Dziejów Apostolskich nie podał bliżej, co stanowiło treść owego nauczania. Prawdopodobnie było ono pogłębieniem i rozwinięciem kerygmatu apostolskiego. Posiadało charakter komplementarny w stosunku do nauczania przedchrzcielnego i było jego kontynuacją[86]. Kerygmat apostolski skupiał się na istocie orędzia chrześcijańskiego, tj. na tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa – Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Był także wezwaniem do nawrócenia i przyjęcia chrztu[87]. Tym, którzy uwierzyli w Chrystusa, nawrócili się i przyjęli chrzest, należało w pogłębiony sposób wyjaśnić istotne punkty ewangelicznego orędzia. Zadanie to podejmowało pochrzcielne nauczanie katechetyczne, określane w Dziejach Apostolskich jako *didaché ton apostolon*. Należy także podkreślić w tym miejscu, że ta wtajemniczająca nauka apostołów odbywała się w ścisłym powiązaniu ze wspólnotą lokalną i jej liturgią, gdyż, jak pisze św. Łukasz, poprzedzała łamanie chleba i modlitwę (2,42)[88].

Z relacji przekazanej na kartach Dziejów Apostolskich jednoznacznie wynika, że posługa nauczania należała do najważniejszych elementów działalności misyjnej apostołów (zob. 5,42; 6,2; 20,31)[89]. Podejmowane w niej nauczanie przybierało jednak zróżnicowane formy, dostosowywane przez nauczycieli do okoliczności, sytuacji i potrzeb młodego Kościoła. W kontekście określonych wydarzeń wykształcały się one spontanicznie, posiadając często cechy improwizacji, której towarzyszył Duch Święty[90]. Na podstawie Dziejów Apostolskich trudno jednak wyraźnie oddzielić kerygmat od katechezy. Wobec ochrzczonych, skupionych już

---

[85] Od dnia Pięćdziesiątnicy Kościół Chrystusowy objawia się światu. Działając w sposób zbawczy, pełni swoją misję i wzrasta zarazem, urzeczywistniając w ten sposób swoją najgłębszą naturę. To objawianie się Kościoła jest związane od początku z głoszeniem słowa Bożego, z chrztem, „darem Ducha Świętego" i eucharystyczną wspólnotą Nowego Ludu Bożego. Już tutaj, niejako w zalążku, można dostrzec charakterystyczną dynamikę całego procesu „stawania się chrześcijaninem", co wyraża się poprzez spotkanie z Kościołem jako „prasakramentem", jak również słowo Boże, wiarę, nawrócenie i chrzest, a następnie życie ochrzczonych we wspólnocie Kościoła jako żywą kontynuację tego, co dokonało się podczas inicjacji – zob. B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 39.

[86] J. Kochel, *Katecheza pierwotnego Kościoła*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 33-35; R. Murawski, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 29-30.

[87] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 39-40; A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostolskim*, Częstochowa 1989.

[88] R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie*..., s. 211-212; J. Kochel, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria Kard. Martiniego*, Opole 1999, s. 104.

[89] Tenże, *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005, s. 26; R. Murawski, *Charakterystyczne cechy posługi nauczania w czasach apostolskich*, w: *Dydaktyka w służbie*..., s. 16-18.

[90] Tenże, *Katecheza chrzcielna w procesie*..., s. 213; J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 314-328.

we wspólnotach nowo powstałych gmin, nauczanie przyjmowało charakter homilii, mającej na celu umocnienie wiary (14,22; 15,32; 20,11)[91].

Według Romana Murawskiego, najbardziej przekonujący podział form nauczania w Kościele czasów apostolskich podaje Rudolf Schnackenburg. Jego zdaniem, istniało kilka odrębnych, lecz ściśle ze sobą powiązanych i dopełniających się form przekazu wiary: przepowiadanie misyjne, katecheza chrzcielna i pogłębione pouczenie w wierze. Elementarny przekaz wiary dokonywał się najpierw poprzez kerygmat, czyli mowy misyjne mające doprowadzić do nawrócenia i chrztu. Jego przedłużeniem była katecheza skierowana do ochrzczonych, mająca na celu utwierdzenie i pogłębienie ich wiary. Pierwotna katecheza od samego początku była zatem powiązana z przygotowaniem do chrztu. Jej streszczeniem stały się z biegiem czasu wyznania wiary, wymagane od przyjmujących chrzest. Kontynuacją początkowego pouczenia w wierze było nauczanie bardziej pogłębione, w którym podejmowano aktualne problemy życia wspólnot kościelnych oraz wyjaśniano wątpliwości związane z poszczególnymi prawdami wiary. Szczególną formą apostolskiego nauczania była pareneza chrzcielna, wzywająca neofitów do przemiany życia. R. Schnackenburg dostrzega zatem w nauczaniu apostolskim dynamiczny proces prowadzący od początkowego pouczenia do pogłębionej katechezy, zmierzającej do umocnienia wiary[92].

Pomimo faktu, że liczne teksty NT potwierdzają głoszenie przez apostołów pogłębionej katechezy, znacznie łatwiej poznać możemy strukturę i treść kerygmatu apostolskiego, niż nauczania katechetycznego udzielanego po chrzcie. Pogłębione pouczenie w wierze możemy bliżej prześledzić na podstawie listów św. Pawła, w których apostoł odnosił się do aktualnych problemów wspólnot chrześcijańskich, odpowiadał na pytania, wyjaśniał wątpliwości oraz ukazywał zakryte dotąd lub niedostatecznie wyjaśnione kwestie[93].

Przykładem pogłębionej katechezy jest pouczenie, jakiego udzielił św. Paweł w Pierwszym Liście do Tesaloniczan na temat powtórnego przyjścia Chrystusa oraz pośmiertnego losu umarłych. Poprzez swoje wyjaśnienia zamierzał on uzupełnić zaistniały brak wiedzy w tej kwestii, który stanowił źródło niepokoju w miejscowej wspólnocie (4,13-18)[94]. Z kolei Pierwszy List do Koryntian, obok pouczeń skierowanych do nękanej rozłamami gminy, miał na celu wyjaśnienie, czym dla wspólnoty chrześcijańskiej jest sprawowanie liturgii eucharystycznej i w jaki sposób należy w niej uczestniczyć (11,17-34)[95]. W liście tym św. Paweł podjął

---

[91] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I*..., s. 46.

[92] R. Schnackenburg, *Der „Katechismus der Urchristenzeit"*, w: *Einführung in den Erwachsenenkatechismus*, red. W. Kasper, Düsseldorf 1985, s. 36-54, cyt. za: R. Murawski, *Historia katechezy. Część I*..., s. 46.

[93] Tenże, *Katecheza chrzcielna w procesie*..., s. 233.

[94] J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 241-267; M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007, s. 321-358.

[95] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*..., s. 232-240.

również problem zmartwychwstania, gdyż niektórzy spośród chrześcijan poddawali w wątpliwość lub wręcz odrzucali tę fundamentalną prawdę wiary (zob. rozdz. 15)[96]. Inny przykład wtajemniczającego nauczania odnajdujemy w Liście do Rzymian, w którym apostoł przedstawił najobszerniejszą i najgłębszą zarazem biblijną teologię chrztu oraz zdecydowanie występił przeciwko wyciąganiu fałszywych wniosków z nauki o usprawiedliwieniu i łasce (rozdz. 6)[97]. Analizując powyższe przykłady nauczania w Kościele apostolskim, dostrzegamy ciągłość katechetycznej tradycji, która „rozciągała się od nauczania podstawowego, stawiającego sobie za cel wprowadzenie do społeczności kościelnej przez chrzest, do przekazu bardziej pogłębionego, w którym udzielano odpowiedzi na konkretne pytania czy wątpliwości oraz poruszano zagadnienia, które były szczególnie ważne dla funkcjonowania życia wspólnot"[98].

Przyjęcie chrztu oznaczało dla neofitów zobowiązanie do zmiany dotychczasowego, grzesznego stylu życia, na życie godne chrześcijanina[99]. Chrzest oznaczał zatem nie tylko przyjęcie wiary i włączenie do wspólnoty Kościoła, lecz zawierał wezwanie do stawania się coraz bardziej chrześcijaninem. Wyrażało się to poprzez aktywny udział w życiu wspólnoty oraz realizację chrześcijańskiego powołania w świecie. Dlatego właśnie NT zawiera liczne teksty o charakterze paranetycznym[100], w których przypomina się chrześcijanom o przyjętym chrzcie i płynących z tego zobowiązaniach[101].

Przykładem parenezy chrzcielnej, pozwalającym jednocześnie wniknąć w jej strukturę i poznać proces tworzenia się jej, jest tekst 1 Tes 4,1-12[102]. Analiza tekstu pozwala wyciągnąć wniosek, że spisana w nim pareneza jest przypomnieniem wygłoszonego wcześniej ustnego pouczenia. Wyrażona jest w nim troska

[96] Tamże, s. 271-288.

[97] K. Romaniuk, *List do Rzymian*..., s. 143-154. Bogusław Górka, odnosząc się do fragmentu nauczania św. Pawła w Liście do Rzymian (zob. 8,28-30), które określa „jako kluczowy tekst teologiczny pierwotnego chrześcijaństwa", w interesujący sposób przedstawia perspektywę inicjacji wczesnochrześcijańskiej – zob. B. Górka, *Perspektywa inicjacji wczesnochrześcijańskiej na podstawie Rz 8,28-30*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, red. tegoż, Gdańsk 2005, s. 57. Zob. także: tenże, *Hermeneutyka inicjacji chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

[98] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I*..., s. 56. Zob. także: tenże, *Katecheza chrzcielna w procesie*..., s. 234.

[99] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 52.

[100] Termin „parenaeza" (gr. *parainesis*) oznacza zachętę, radę czy napomnienie o charakterze moralnym. Poprzez parenezę chrzcielną rozumiemy zatem wnioski moralne i egzystencjalne wyprowadzane z rzeczywistości chrztu. Autorzy biblijni z głębokiej teologii chrztu wyprowadzają wnioski dla życia wspólnoty, pozostając jednocześnie dalecy od taniego moralizatorstwa – zob. J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu w świetle czytań nowego obrzędu*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. tegoż, Warszawa 1981, s. 36.

[101] Ponieważ temat parenezy chrzcielnej został już w literaturze katechetycznej dobrze opracowany, dlatego ograniczymy się jedynie do krótkiego przedstawienia tej formy apostolskiego pouczenia. Więcej na temat parenezy chrzcielnej zob. np. J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu*..., s. 36-40; R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie*..., s. 234-241; tenże, *Historia katechezy. Część I*..., s. 56-58.

[102] M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*..., s. 274-321.

Kościoła o odpowiednią postawę moralną w wyznanej wierze w Chrystusa[103]. Inny przykład parenezy chrzcielnej odnajdujemy w Liście do Rzymian (6,1-14). Apostoł Paweł wskazał w nim na istotę chrztu, przypominając prawdę, że włącza on ochrzczonego w zbawcze czyny Chrystusa: w Jego śmierć, dzięki której umiera on dla grzechu, oraz w zmartwychwstanie, przez które powstaje do nowego życia dla Boga. Z powyższego faktu wyprowadził następnie Paweł wnioski etyczne[104]. Parenetyczne odniesienie do chrztu posiada także nauczanie św. Pawła skierowane do Koryntian. Dostrzegając zagrożenia dla jedności wspólnoty kościelnej, przypomniał Koryntianom chrzest, przez który zostali oni wprowadzeni w Mistyczne Ciało Chrystusa. Tego rodzaju stan w szczególny sposób zobowiązał ich do trwania w tejże jedności dla dobra wspólnoty Kościoła (1 Kor 12,1-13)[105].

Parenezę chrzcielną zawartą w nauczaniu św. Pawła można przedstawić w postaci dwóch zasadniczych wniosków: chrzest zobowiązuje wiernych do prowadzenia nowego życia; chrzest łączy wiernych z Chrystusem i jest podstawą wzajemnych relacji we wspólnocie Kościoła[106]. Paweł Apostoł wprowadzał więc słuchaczy w misterium samego Boga, zaś wspomniany wymiar etyczny przekazanego pouczenia miał na względzie wspólnotę Kościoła. Wskazane teksty są jedynie przykładem nowotestamentalnej parenezy chrzcielnej[107]. Ujmując niniejsze pouczenia w kontekście badanego w pracy zagadnienia, należy zauważyć, że cele apostolskiego nauczania korespondują z głównymi celami klasycznie rozumianej mistagogii.

Podsumowując powyższe analizy, zauważamy, iż nauczanie apostolskie posiadało trzy charakterystyczne właściwości: a) było ściśle powiązane z chrztem oraz innymi sakramentami; b) podzielone było na etapy, odpowiadające dojrzałości w wierze słuchaczy; c) zachowało ciągłość tradycji i pluralizm form nauczania. Właściwości te pozwalają zatem wyciągnąć wniosek, że wczesnochrześcijańskie nauczanie apostolskie ze swej istoty było katechezą wtajemniczającą[108].

---

[103] H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979, s. 101.

[104] R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie...*, s. 236.

[105] Tamże, s. 237.

[106] J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu...*, s. 37-39.

[107] Parenezę chrzcielną zawiera także List św. Jakuba (1,18.21-25) oraz Pierwszy List św. Piotra, który w wielu miejscach nawiązuje do symboliki i obrzędów chrztu, co wraz z zamieszczonymi tu pouczeniami przypomina homilię chrzcielną. Autor listu przypomina, że ochrzczeni są nie tylko duchową świątynią, ale stanowią święte kapłaństwo, którego celem jest składanie duchowych ofiar przyjemnych Bogu, przez Jezusa Chrystusa. Spoczywa na nich także obowiązek głoszenia wielkich dzieł Bożych, których sami doświadczyli w sakramencie chrztu. Owo głoszenie powinno się dokonywać słowem (3,15) oraz codziennym życiem i postępowaniem (2,12) – zob. J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu...*, s. 40; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 57-58.

[108] J. Kochel, *Katecheza pierwotnego Kościoła...*, s. 35; tenże, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu...*, s. 104-105.

2. MISTAGOGIA W NAUCZANIU OJCÓW KOŚCIOŁA

Zainicjowany w czasie apostolskim proces formowania się drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia zaowocował w okresie Ojców Kościoła wypracowaniem modelu katechumenatu chrzcielnego[109]. Poprzez poszczególne stopnie i okresy wtajemniczenia prowadził on katechumenów do coraz pełniejszego odkrywania misterium Chrystusa i Kościoła. Ostatnim etapem drogi inicjacyjnej był okres mistagogii.

Dla zrozumienia istoty mistagogii w Kościele starożytnym konieczne jest najpierw wydobycie akcentów mistagogicznych obecnych w nauczaniu Ojców Apostolskich oraz w kształtujących się strukturach katechumenatu chrzcielnego epoki przedkonstantyńskiej. W dalszej kolejności poświęcimy uwagę podstawowym problemom związanym z katechumenatem chrzcielnym w okresie pokonstantyńskim. Poszukiwanie specyfiki mistagogii, właściwej dla Wschodniego i Zachodniego Kościoła, dokona się poprzez analizę katechez mistagogicznych. Postawione zostanie również pytanie o model patrystycznej mistagogii, stosowany w nauczaniu katechetycznym i praktyce pastoralnej Ojców. Tematem opracowania będą także kwestie związane z zanikiem katechumenatu chrzcielnego, które to wydarzenie utożsamiane jest z kresem antycznej mistagogii chrześcijańskiej.

2.1. Elementy mistagogii w nauczaniu Ojców Apostolskich

Mówiąc o Ojcach Apostolskich, mamy na myśli najstarsze pokolenie pisarzy wczesnochrześcijańskich, którzy tworzyli bezpośrednio po czasach apostolskich. Ich twórczość obejmuje przełom I i II wieku oraz przeważającą część drugiego stulecia ery chrześcijańskiej[110]. Ojcowie Apostolscy powoływali się w swoim nauczaniu na autorytet apostołów Chrystusa, a niektórzy z nich byli faktycznie

[109] Historia katechumenatu posiada niezwykle bogatą literaturę. Czesław Krakowiak w studium poświęconym katechumenatowi chrzcielnemu podaje przykłady wyróżniania przez historyków liturgii poszczególnych okresów w dziejach katechumenatu. Mario Righetti wyróżnia tu na przykład trzy okresy: od połowy II wieku do pierwszej połowy IV wieku; od 350 roku do początku V wieku. Okres ten określony został przez niego apogeum rozwoju katechumenatu; okres trzeci od VI wieku, kiedy następuje jego powolny zanik. Wart zauważenia jest także sposób, w jaki dzielą katechumenat A. Stencel, S. Movilla i B. Kleinheyer. Bronisław Mokrzycki uważa natomiast, że o pewnych elementach katechumenatu można mówić już w czasach apostolskich. Świadectwo *Didache* i Justyna upoważnia nas także do mówienia o „embrionalnym stanie katechumenatu" w czasie Ojców Apostolskich. Czas powstania klasycznego katechumenatu, wraz z pełną liturgią chrześcijańskiej inicjacji, wiąże on z *Tradycją Apostolską* Hipolita, powstałą z początkiem III wieku. Wiek IV to okres klasycznego katechumenatu, po którym na przełomie V/VI wieku następuje jego degeneracja i zanik – zob. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 38-39; M. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, Poznań 1990.

[110] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 2005, s. 22.

bezpośrednimi uczniami apostołów, zwłaszcza św. Jana[111]. Określenie „Ojcowie Apostolscy" akcentuje głównie związek czasowy z apostołami[112].

Analiza *Didache*, *Pasterza* Hermasa, apologetycznych pism św. Justyna i Ireneusza z Lyonu oraz *Homilii Paschalnej* Melitona z Sardes w aspekcie obecności w nich elementów mistagogii, pozwoli na pokazanie jej korzeni w ramach formującego się katechumenatu oraz jej dalszego rozwoju.

2.1.1. *Didache* i *Pasterz* świadectwami rozwoju drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia

Wśród najstarszych form wczesnochrześcijańskiego nauczania katechetycznego szczególne miejsce zajmowała katecheza moralna skoncentrowana wokół „nauki o dwóch drogach". Temat ten odnajdujemy w takich pismach, jak *List Barnaby*, *Pierwszy list do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, a zwłaszcza w apokryficznej literaturze judeochrześcijańskiej II i III wieku[113]. „Naukę o dwóch drogach" w najpełniejszy sposób przedstawia jednak *Didache*[114], która wraz z *Pasterzem* Hermasa stanowi jednocześnie źródło poznania rozwoju drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia w czasach poapostolskich.

Didache jest szczególnie cennym dokumentem, który, pozostając przez wieki znany jedynie we fragmentach rozproszonych w dziełach Ojców Kościoła[115], został przypadkowo odkryty w 1873 roku przez metropolitę nikomedejskiego Filoteosa

[111] W. Myszor, *Wstęp*, w: *Ojcowie Apostolscy*, przekład i przypisy A. Świderkówna, wstęp i opracowanie W. Myszor, Warszawa 1990, s. 5-11; *Ojcowie Apostolscy*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przełożyli J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 200.

[112] J.A. Fischer do Ojców Apostolskich zalicza tych pisarzy, którzy rzeczywiście, czy prawdopodobnie, mieli jeszcze jakiś kontakt z postaciami czasów apostolskich lub też pozostawali – nawet bez osobistej z nimi znajomości – w głoszonej przez siebie nauce najbliżej pod względem języka i treści ducha Nowego Testamentu. W związku z przyjętym kryterium do pism Ojców Apostolskich zalicza on tylko *List Klemensa do Koryntian*, siedem listów Ignacego, *List Polikarpa* i fragment apologetycznego pisma Kwadratusa – zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 105. O braku zgodności uczonych w kwestii ilu autorów zasługuje na miano Ojców Apostolskich oraz jakie dzieła należy tutaj zaliczyć, pisze W. Gajewski – zob. *Inicjacja w pismach Ojców Apostolskich. Na przykładzie „Didache" i „Pierwszego listu do Koryntian" Klemensa Rzymskiego*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, red. B. Górka, Gdańsk 2005, s. 72.

[113] Poszukując źródeł tematu podwójnej drogi, uczeni stwierdzają, że „mamy tu do czynienia z różnymi wersjami tego samego utworu judaistycznego, którego oryginał zaginął. Był to prawdopodobnie podręcznik etyki używany przez żydowskich katechetów, a przeznaczony dla prozelitów, który następnie został «schrystianizowany» poprzez włączenie cytatów z Ewangelii. Jest to ciekawy przypadek podejmowania przez chrześcijan dziedzictwa żydowskiego" – M. Starowieyski, *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski, Kraków 1998[2], s. 27.

[114] *Didache* posiada podwójny tytuł: *Nauka (Didache) dwunastu Apostołów. Nauka Pana, którą dwunastu Apostołów przekazało narodom*. Najprawdopodobniej krótki tytuł pochodzi z bezpośredniej tradycji i jest tytułem oryginalnym, zaś dłuższy stanowi późniejszą chrześcijańską modyfikację żydowskiego tytułu nauki o dwóch drogach – zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Część I*..., s. 112.

[115] Cytowali go Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Atanazy Wielki, Augustyn czy Euzebiusz – zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*..., s. 143.

Bryenniosa w bibliotece Hospicjum Świętego Krzyża w Konstantynopolu. Odkryty kodeks pochodzący z 1056 roku zawierał także pełny tekst *Listu Barnaby* oraz obydwa *Listy do Koryntian* Klemensa[116]. Od czasu pierwszego wydania w 1883 roku, *Didache* doczekała się wielu kolejnych wydań i opracowań, gromadząc imponującą literaturę na swój temat[117]. Mimo tego pozostaje nadal księgą, która „zawiera ciągle jeszcze zagadki, których dotychczas nie zdołano rozszyfrować"[118]. W ramach niniejszego opracowania spojrzymy na *Didache* jako świadectwo formowania się drogi inicjacyjnej, poszukując w niej akcentów mistagogicznych.

Pomimo trwających ciągle dyskusji na temat czasu powstania *Didache*, najczęściej przyjmuje się, że ostateczna redakcja pisma sięga początków II wieku, zaś poszczególne jego fragmenty powstały już w drugiej połowie I wieku[119]. Do najstarszych należy część katechetyczno-moralna przekazująca „naukę o dwóch drogach", część liturgiczna oraz pierwsze trzy rozdziały tzw. części dyscyplinarnej. Wszystkie one pochodzą przypuszczalnie od pierwszego autora. Chociaż nie jesteśmy w stanie podać dokładniejszej daty ich powstania, prawdopodobnie są one starsze od niektórych ksiąg Nowego Testamentu, co już dostatecznie świadczy o znaczeniu pisma[120].

Przekazana w *Didache* „nauka o dwóch drogach": drodze życia i drodze śmierci, traktowana jest jako fragment katechezy skierowanej do kandydatów przygotowujących się do chrztu[121]. Chociaż ten tradycyjny już pogląd podziela wielu autorów[122], nie wszyscy przyjmują go jednak bez zastrzeżeń[123]. Podstawą zgłaszanych wątpliwości jest fakt, że w dokumencie brakuje fundamentalnego zarysu nauki o Jezusie Chrystusie oraz jakichkolwiek wniosków inicjacyjnych płynących z nauczania św. Pawła. Zamieszczone w nim nauczanie przekazuje treści podawane na etapie pedagogii Prawa i Proroków. Nie jest jednak możliwe, aby chrześcijańskie

---

[116] Tamże.

[117] Tekst polski *Didache* w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 33-44 oraz w: *Ojcowie Apostolscy...*, s. 56-65. Obszerną bibliografię podaje B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 144-146. Wykaz publikacji w latach 1883–2000 zob. W. Niedźwiecki, *Didache – Nauka Dwunastu Apostołów. Bibliografia 1883–2000*, „Vox Patrum" 22,42-43 (2002), s. 665-694. Wśród polskich opracowań wskazać należy: M. Starowieyski, *Podręczny zbiór...*, s. 30-38; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 53-58; R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 68-96; tenże, *Historia katechezy. Część I...*, s. 110-130; W. Kania, *Didache*, w: EK, t. 3, red. R. Łuszynek i in., Lublin 1985, kol. 1302-1303.

[118] M. Starowieyski, *Podręczny zbiór...*, s. 25.

[119] Początkowo badacze wskazywali na lata 120–160. Późniejsze opracowania stopniowo cofały jednak datę powstania dokumentu aż do okresu między 50–70 rokiem. Za tak wczesnym czasem powstania dzieła przemawiają takie argumenty, jak archaiczna terminologia teologiczna, wciąż istotna rola charyzmatyków czy hierarchia składająca się z grupy biskupów-diakonów, znanej z pism związanych ze środowiskiem Pawłowym – zob. tamże, s. 27-28; J. Słomka, *Chrzest i pokuta...*, s. 19.

[120] M. Starowieyski, *Podręczny zbiór...*, s. 29.

[121] *Didache. Zwölf Apostel Lehre*, übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1991, s. 27-41.

[122] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 116.

[123] M. Blaza, *Pluralizm modeli inicjacji chrześcijańskiej w Kościele pierwotnym*, w: *Przekroczyć próg Kościoła...*, s. 22.

nauczanie przed chrztem było zawężone jedynie do nauki, jaką pobierali na drodze wejścia w judaizm prozelici, czy „bojący się Boga". Stanowiłoby to powtórzenie programu judaistycznego, który w żaden sposób nie mógł być wystarczający w ramach inicjacji chrześcijańskiej. Podkreśla się również fakt, że „nauka o dwóch drogach", mając charakter negatywistyczny, formuje katechizowanych w duchu starotestamentalnego unikania zła, a nie właściwego dla Ewangelii zaangażowania w czynieniu dobra. W założeniach autora-kompilatora tekstu tkwiła więc myśl o potraktowaniu Prawa i Proroków jako koniecznego etapu na drodze inicjacji. „Nauka o dwóch drogach" miałaby zatem spełniać funkcję pomostową (medialną) pomiędzy nauczaniem na temat monoteizmu a nauczaniem bardziej pogłębionym, bezpośrednio wprowadzającym już w misterium Chrystusa. Stąd wniosek, że „dwie drogi" nie prezentują nauczania związanego bezpośrednio z chrztem, a zakładają jedynie istnienie grupy wkraczającej w kolejny etap inicjacji. Nie był to jednak etap inicjacji stricte przedchrzcielnej. Gdyby bowiem nauczanie *Didache* nie zostało dopełnione *misterium Christi*, pozostałoby jedynie na poziomie inicjacji w judaizm, a nie w chrześcijaństwo[124].

W tym kontekście należy przypomnieć, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa można wyróżnić dwa typy katechezy moralnej. Pierwszy z nich, wcześniejszy, związany był z okresem nawracania się na chrześcijaństwo. Katecheza moralna stanowiła wówczas bardzo ważny element w przygotowaniu do chrztu, będąc punktem wyjścia dla całego procesu chrześcijańskiego wtajemniczenia. Drugi typ związany był z okresem intensywnej ekspansji chrześcijaństwa w świecie hellenistycznym. W tym modelu katecheza moralna nie była traktowana jako punkt wyjścia na drodze wiary, lecz przeciwnie, jako punkt docelowy. Należy szczególnie podkreślić, że katecheza skierowana była nie tylko do katechumenów, lecz także do już ochrzczonych, pomagając im coraz pełniej odkryć drogę umożliwiającą życie duchem Ewangelii[125].

Trudno nie zauważyć, że wskazany tu cel katechetyczny pozostaje zbieżny z podstawową osią mistagogii, prowadzącą neofitów poprzez głębsze poznanie tajemnic Chrystusa – w głoszonym słowie Bożym i sprawowanej liturgii – do praktyki codziennego życia w duchu Ewangelii. Istnieją opinie, że „nauka o dwóch drogach" niekoniecznie musiała wchodzić w zakres przygotowania kandydatów do chrztu. Mogła być także skierowana do ludzi już ochrzczonych. Przekazana przez *Didache* katecheza nawiązująca do motywu „drogi" bardzo dobrze wpisuje się w liturgię oraz teologię chrztu. Określenie „droga" często występuje w Psalmach, jako synonim postępowania zgodnego z Prawem Bożym. Również w Dziejach Apostolskich w ten sposób nazywa się Kościół i życie chrześcijańskie (9,2; 18,25n; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Dlatego słusznie możemy doszukiwać się w „nauce o dwóch drogach" analogii do liturgii chrzcielnej, gdzie „wyrzeczenie

[124] W. Gajewski, *Inicjacja w pismach Ojców...*, s. 80-82.
[125] R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 76-77.

się" zła odpowiada nawróceniu z drogi śmierci, zaś „wyznanie wiary" jest wyrazem przylgnięcia do Chrystusa i wyborem drogi życia[126].

Rozdział VII *Didache* pozwala bliżej poznać drogę chrześcijańskiego wtajemniczenia, jaka zaczęła kształtować się w II wieku[127]. Odnajdujemy w nim elementy, które występowały już w czasach apostolskich, a obecnie przeżywają swój dalszy rozwój[128]. Odnośnie do elementów mistagogicznych zauważamy, że w *Didache* chrzest był przedstawiony jako obrzęd włączenia do wspólnoty chrześcijańskiej. Sakramentalna przynależność do Kościoła posiadała wówczas fundamentalne znaczenie, gdyż osoby nieochrzczone nie były dopuszczane do uczestnictwa w Eucharystii: „Niech nikt nie pije z waszej Eucharystii oprócz tych, co zostali ochrzczeni w imię Pana"[129]. Mamy zatem świadectwo rozróżnienia na ochrzczonych – wtajemniczonych oraz nieochrzczonych. Praktyka ta utrwaliła się jeszcze bardziej w katechumenacie II i III wieku[130], a później stanowiła warunek dopuszczenia do pełnego poznania tajemnic Chrystusa i Kościoła, poprzez udział w katechezach mistagogicznych.

Analizując tekst *Didache* opisujący sprawowanie chrztu, zauważamy w nim wiele zastanawiających braków. W szczególny sposób zwraca uwagę brak powiązania sakramentu chrztu z tajemnicą paschalną Jezusa Chrystusa, z Jego męką, śmiercią i zmartwychwstaniem. Według niektórych badaczy, szczególnie interesujące jest nie tyle to, co tekst mówi o inicjacji chrześcijańskiej, lecz wręcz to, czego nie mówi[131]. Poszukując przyczyn takiego stanu rzeczy, uczeni dopatrują się w nim początków zwyczaju zachowania milczenia w kwestiach dotyczących sakramentów chrztu i Eucharystii. Chociaż wyraźne świadectwa na temat istnienia *disciplina arcani* pochodzą dopiero z końca II wieku[132], to z całą pewnością zwyczaj ten posiada niezwykle długą tradycję. Ponieważ teksty *Didache* jednoznacznie powołują się w kwestii zachowania prawa tajemnicy na konkretne zalecenia ewangeliczne[133], możemy wnosić, że już w czasach Ojców Apostolskich

---

[126] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 54-55.

[127] T. Korpusiński, *Liturgia w życiu pierwotnego Kościoła*, AK 71,421(1979), s. 215.

[128] *Didache* podaje szczegółowe wskazania dotyczące szafarza chrztu, postu przedchrzcielnego czy też samego sposobu sprawowania chrztu. Jest także świadkiem używania najstarszej formuły chrztu udzielanego „w imię Pana" oraz późniejszej formuły trynitarnej. Przechowanie obu formuł jest pozostałością okresu, kiedy obie tradycje istniały jednocześnie. Ma to ścisły związek z przechodzeniem Kościoła od misji judeochrześcijańskiej do misji pogańsko-chrześcijańskiej – zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 124-128; *Didache. Zwölf Apostel Lehre...*, s. 42-54.

[129] *Didache*, IX,5, w: *Ojcowie Apostolscy...*, s. 37. Zob. także: C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 41-43.

[130] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 57-58.

[131] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 130.

[132] E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie...*, s. 134.

[133] Jako zobowiązanie do zachowania tajemnicy uważany jest tekst Mt 7,6: „Nie dawajcie psom tego, co święte" oraz 1 Tm 3,9 zobowiązujący diakonów do „utrzymywania tajemnic wiary w czystym sumieniu". *Didache* IX,5 cytuje Mt 7,6 jako nakaz w związku ze sprawowaną Eucharystią – zob. W. Gajewski, *Inicjacja w pismach Ojców...*, s. 82, 83; *Didache. Zwölf Apostel Lehre...*, s. 122-123.

istniały wypracowane zasady zachowania tajemnicy[134], tak charakterystyczne dla późniejszej mistagogii.

Ważnym świadkiem formowania się drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia jest także *Pasterz* Hermasa[135]. Utwór potwierdza istnienie w II wieku prawdziwej drogi inicjacyjnej dla przygotowujących się do sakramentów[136]. Autor, będący chrześcijaninem pochodzenia żydowskiego[137], napisał dzieło nawiązujące formą do apokaliptyki żydowskiej. Na podstawie informacji zawartych w *Kanonie Muratoriego* przyjmuje się, że powstało ono w Rzymie, za czasów papieża Piusa I, którego pontyfikat przypada na lata 140–155[138]. Na treść utworu składa się pięć widzeń, dwanaście przykazań i dziesięć przypowieści. W strukturze dzieła wyróżnić można dwie części zasadnicze oraz zakończenie. Pierwsza część obejmuje cztery wizje, w których Hermasowi ukazuje się, symbolizująca Kościół, sędziwa rzymska matrona. Przestrzega ona przed złem, wzywa do nawrócenia oraz daje stosowne pouczenia. Piąta wizja stanowi przejście do drugiej części dzieła, w której pojawia się postać Pasterza, od którego właśnie bierze nazwę całość pisma. Obejmuje ona wszystkie przykazania oraz dziewięć przypowieści, w których Pasterz, przedstawiający się jako Anioł Pokuty, podaje naukę o chrześcijańskiej moralności oraz poucza o pokucie i jej skutkach[139].

Zasadniczym celem autora była odpowiedź na absorbujące gminę rzymską pytanie o istnienie możliwości pokuty po chrzcie. Problem dotyczył tzw. *lapsi*, czyli tych chrześcijan, którzy zaparli się wiary podczas prześladowań. Było to traktowane jako zdrada i skutkowało wykluczeniem z Kościoła. Wielu upadłych prosiło jednak o możliwość odpokutowania tego grzechu i ponowne przyjęcie do wspólnoty wierzących. W gminie rzymskiej u progu drugiego stulecia przeważał jednak pogląd, że po chrzcie nie ma już możliwości pokuty, gdyż ten, kto zaparł

---

[134] Zdania uczonych są jednak w tej kwestii podzielone. Jan Słomka twierdzi, że posiadane teksty „na pewno nie wystarczą do jednoznacznego potwierdzenia, że Nowy Testament wprowadza jakiś znaczący ezoteryzm jako zasadę ograniczającą głoszenie Ewangelii", zaś braki wskazywane przez komentatorów w *Didache*, „trzeba wyjaśnić w inny sposób" – J. Słomka, *Disciplina arcani. Czy chrześcijaństwo jest religią ezoteryczną?*, w: *Chrześcijanie w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2009, s. 110-111.

[135] Tekst polski w: *Ojcowie Apostolscy...*, s. 135-211 oraz w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 211-299. Bibliografię dzieła podaje B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 118-121.

[136] M. Dujarier, *Krótka historia...*, s. 32-36.

[137] W kwestii autorstwa dzieła istnieje wiele sprzecznych opinii. Na temat Hermasa piszą niektórzy Ojcowie Kościoła. Ważnym głosem w sprawie jest pochodzący z II wieku *Kanon Muratoriego*, podający spis ksiąg NT. Odnajdujemy w nim następującą uwagę: „*Pasterza* zaś niedawno w czasach naszych (*nuperrime temporibus nostris*) w mieście Rzymie napisał Hermas, kiedy siedział na stolicy kościelnej w mieście Rzymie biskup Pius, brat jego, i dlatego czytać go wprawdzie można, nie można jednak podawać ludowi w Kościele" – cyt. za: M. Starowieyski, *Historia Kanonu Nowego Testamentu*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. tegoż, Lublin 1986, s. 38.

[138] F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006, s. 54.

[139] B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 118-119; R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 99.

się Chrystusa, bezpowrotnie utracił łaskę chrztu. Hermas, korzystając z literackiej formy apokalipsy, odwoływał się do autorytetu Pasterza, który potwierdził możliwość jeszcze jednej pokuty. Podana tu argumentacja opiera się na przeświadczeniu o wyjątkowości chrztu, jako jednorazowego obmycia ze wszystkich grzechów. Możliwość drugiej pokuty jest czymś dodatkowym i w żaden sposób nie należy uznawać jej za oczywistość[140].

Analiza zawartych w *Pasterzu* informacji dotyczących drogi chrześcijańskiej inicjacji pozwala na odnalezienie elementów mistagogii. Jednym z tematów jest droga prowadząca do przyjęcia chrztu. W trzecim widzeniu sędziwa matrona ukazuje Hermasowi Kościół, który pojawia się w postaci wieży zbudowanej na wodzie z równo ociosanych kamieni. Kamienie te oznaczają poszczególne grupy ludzi, pełniących w Kościele różnorodne funkcje. W widzeniu pojawiają się także kamienie, które padają blisko wody, lecz nie udaje się im do niej dostać. Oznaczają one tych,

> [...] co usłyszeli słowo i zapragnęli przyjąć chrzest w imię Pana. Skoro jednak wspomną na świętość, jakiej domaga się Prawda, zmieniają zdanie i znów idą za swymi złymi pożądaniami[141].

Przytoczony fragment przekazuje informację, że w procesie przygotowania do chrztu istotną rolę odgrywało słuchanie słowa. Był to element na tyle znaczący, że kandydaci do chrztu nazywani byli wprost „słuchaczami słowa". To ogólne stwierdzenie nie podaje wprawdzie, co wchodziło w zakres przekazywanych treści, ale wyraźnie potwierdza fakt katechetycznego pouczenia przed chrztem. Z tekstu dowiadujemy się również, że nie wszyscy, którzy chcieli przyjąć chrzest, zostają do niego dopuszczeni. Wspomniana tu „świętość, jakiej domaga się Prawda" pozwala wnioskować, że musiał istnieć przed chrztem jakiś okres próby, w czasie którego należało dać dowody prawdziwości swojego nawrócenia[142]. W tym samym widzeniu Hermas dowiaduje się, dlaczego wieża Kościoła zbudowana jest na wodzie. Tajemnicza matrona wyjaśnia to w następujący sposób:

> Posłuchaj zatem, dlaczego wieża zbudowana jest na wodzie: ponieważ przez wodę wasze życie zostało zbawione i nadal będzie zbawiane. Wieżę tę utwierdziło słowo Imienia wszechmogącego i pełnego chwały, a utrzymuje ją niewidzialna moc Pana[143].

Tekst *Pasterza* zawiera nie tylko wyraźną aluzję do chrztu, ale stanowi świadectwo głębokiego zrozumienia jego związku z misterium Kościoła. Już w tym okresie Kościół wydaje się świadomy swojego istnienia jako istoty teologicznej[144]. W *Pasterzu* przedstawia się bowiem chrzest jako obraz nowego stworzenia, co

---

[140] J. Słomka, *Chrzest i pokuta...*, s. 23-24.

[141] Hermas, *Pasterz*, Widzenie III, 15.(7)1, cyt. za: *Pierwsi świadkowie...*, s. 211-299.

[142] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 134-135.

[143] Hermas, *Pasterz*, Widzenie III, 11.(3)5, s. 219.

[144] J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, przekład S. Basista, Kraków 2002, s. 316.

doskonale wpisuje się w judeochrześcijańską koncepcję Kościoła[145]. Według Hermasa, Bóg stworzył wszystkie byty ze względu na Kościół[146]. Jest to wyraz przeświadczenia o preegzystencji Kościoła w Bożym zamyśle. Kościół jest zarazem kresem stworzenia, któremu też zostało wszystko podporządkowane. Od początku istniał on w Bożym zamyśle. Ta myśl nawiązuje wprost do nauczania św. Pawła o tajemniczym planie ukrytym od początku w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy, który objawił się w Kościele (Ef 3,9-10)[147]. Posługując się transcendentalną eklezjologią, Hermas uzasadniał potrzebę pokuty. „Transcendentalna eklezjologia, choć wyrażała na ogół dystans wobec świata, była jednocześnie pierwszą refleksją teologiczną nad naturą Kościoła, jego strukturą i władzą"[148].

Kościół przedstawiony w *Pasterzu* jako pierwsze ze stworzeń ukazuje się Hermasowi w różnych postaciach. Sędziwość wspomnianej już niewiasty wynika z tego, że została ona stworzona jako pierwsza, przed wszystkim, a cały świat dla niej został stworzony[149]. Do obrazu niewiasty dołączony został obraz ogromnej wieży w budowie. Wieża jest założona na Słowie i zbudowana na wodzie. Fakt ten zostaje wyrażony w następujący sposób:

> Oto Bóg Zastępów, Ten, który swoją mocą potężną [...] stworzył świat, [...] możnym słowem rozpiął niebo i utwierdził ziemię na wodach, który w szczególnej mądrości i przezorności Kościół swój święty założył i obdarzył go błogosławieństwem[150].

W *Pasterzu* Hermasa obydwie tajemnicze cechy Kościoła, jak założenie na Słowie i zbudowanie na wodzie, zostają wyjaśnione w odniesieniu do opisu stworzenia. Tekst opiera się na analogii pomiędzy wodami początkowymi a wodami chrzcielnymi z jednej strony oraz pomiędzy słowem stwórczym a Słowem wcielonym z drugiej. Odnajdujemy tu zatem pierwszy przykład wyraźnego zestawienia z sobą wód stworzenia i wód odrodzenia, któremu późniejsza typologia, jako fundamentalny element mistagogii[151], nada tak wielkie znaczenie[152].

---

[145] Chrzest jako nowe stworzenie ukazany jest także w *Liście Barnaby*. Przedstawiony został jako realizacja zapowiedzi z Księgi Rodzaju (zob. 1,26.28). Autor *Listu Barnaby* rozumie sakrament chrztu jako kolejny, chociaż jeszcze nie ostatni, etap dzieła stworzenia. Ostatnim etapem będzie nowe stworzenie, jakiego Bóg dokona w czasach ostatecznych. Mamy tu zatem trzy etapy stworzenia, z których chrzest jest etapem środkowym. Główna idea rozumowania zmierza do ukazania znaczenia chrztu jako centralnego momentu w historii zbawienia, pomiędzy pierwszym stworzeniem a zmartwychwstaniem. Myśl ta stanie się powszechna w późniejszych opracowaniach – zob. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie...*, s. 91-92. Zob. także: tenże, *Chrzest i pokuta...*, s. 26-28; *List Barnaby*, VI,11, w: *Ojcowie Apostolscy...*, s. 185.

[146] Hermas, *Pasterz*, Widzenie I, 1.4, s. 211.

[147] J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, s. 317.

[148] W. Myszor, *Wstęp...*, s. 16.

[149] Hermas, *Pasterz*, Widzenie II, 8.(4)1, s. 215.

[150] Tamże, Widzenie I, 2.4, s. 213.

[151] H.J. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii w Kościele pierwotnym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 34.

[152] J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska...*, s. 317-319; M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest. Bierzmowanie. Eucharystia*, przekład M. Stebart, Kraków 2002, s. 45, 73-74.

Poszukując innych elementów mistagogii, należy zwrócić uwagę na przypowieści ósmą i dziewiątą, w których Pasterz wyjaśnia znaczenie chrztu, niektórych jego obrzędów oraz ich skutki. Wskazać trzeba istotny fragment, w którym Pasterz odpowiada na pytanie Hermasa, dlaczego niektóre kamienie musiały wyjść z wodnej głębiny, aby mogły zostać włączone w budowę wieży Kościoła:

> Musiały koniecznie [...] wyjść z wody, aby znaleźć życie, gdyż nie mogły wejść do Królestwa Bożego inaczej niż odrzucając śmierć, jaką było ich życie poprzednie. Otrzymali zatem i ci pieczęć Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa. Dopóki człowiek bowiem nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóty jest martwy. Kiedy zaś otrzyma pieczęć, odrzuca śmierć i przyjmuje życie. A pieczęcią tą jest woda[153].

W tekście *Pasterza* występują również takie elementy, jak wieniec, pieczęć, białe szaty czy wzywanie imienia Pana[154], które wyraźnie nawiązują do obrzędów chrztu. Uważna lektura utworu pozwala dostrzec, że rzeczywistość chrztu przenika wszystkie jego części.

W nauczaniu Ojców Apostolskich znajdujemy też początki sakramentologii. Jej podstawą była żywa świadomość wagi chrztu, Eucharystii i pokuty. Chrzest był warunkiem włączenia do społeczności chrześcijańskiej. Eucharystia rozumiana była przede wszystkim jako chrześcijańska ofiara, zapowiedziana w Starym Testamencie i ustanowiona w miejsce żydowskich ofiar. Istniała także świadomość pokutowania za grzechy, z tym jednak, że chodziło głównie o grzechy codzienne, które wynagradzano uczynkami pokutnymi, jak post i jałmużna. Dyskutowano także nad możliwością „drugiej pokuty", czyli zyskania odpuszczenia grzechów zrywających nawiązaną przez chrzest jedność z Kościołem. Nie tyle kwestionowano jednak samą możliwość pokuty, co rozważno formę, w jakiej należy ją stosować. Były to zatem kwestie natury pastoralnej, a nie teologicznej[155]. Nauka o sakramentach, wyjaśniana za pomocą różnych obrazów, symboli i alegorii[156], przejawia cechy właściwe dla katechezy mistagogicznej. Podsumowując, fakt ten upoważnia do stwierdzenia, że w świetle świadectwa *Didache* oraz *Pasterza* już w czasie Ojców Apostolskich możemy mówić o rozproszonych, lecz wyraźnie obecnych w katechezie elementach mistagogicznych.

2.1.2. Apologetyczne świadectwa nauczycieli II wieku, Justyna i Ireneusza z Lyonu

W II wieku pojawiał się nowy rodzaj tekstów chrześcijańskich, zwanych apologiami (gr. *apologia* – mowa obronna), których celem zasadniczym była obrona przed zarzutami, pomówieniami i plotkami, jakie kierowano wówczas pod adresem

---

[153] Hermas, *Pasterz*, Przypowieść IX, 93.(16)1, s. 280.
[154] Tamże, Przypowieść XIII, 68.(2)1-5, 72.(6)4, s. 262-263, 266.
[155] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 32-33; W. Myszor, *Wstęp...*, s. 20-21.
[156] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 136.

chrześcijan[157]. Utwory te miały spełniać jednak także inne zadania. Ponieważ teksty adresowane były do pogan, apologeci starali się nie tylko odeprzeć zarzuty, ale też zapoznać te środowiska z prawdą chrześcijańską. W tym sensie są to utwory o charakterze misyjnym. Apologie spełniały także ważną rolę edukacyjną wobec samych chrześcijan, którym dostarczały argumentów uzasadniających wyznawaną wiarę[158]. Było to szczególnie istotne, gdyż pojawiały się ataki na samą doktrynę chrześcijańską. Pochodziły one ze strony tych, którzy jedynie pobieżnie zapoznali się z Pismem Świętym i niektórymi prawdami wiary. Na podstawie tej szczątkowej wiedzy próbowali wykazać nieracjonalność chrześcijaństwa lub jego wewnętrzną sprzeczność. Szczególnie bolesnym był fakt szydzenia z tych prawd wiary, które w oczach oskarżycieli wydawały się śmieszne lub wręcz niedorzeczne[159].

Pierwsze apologie powstały w języku greckim, stąd o autorach tekstów apologetycznych pochodzących z II wieku mówi się jako o „apologetach greckich". Ponieważ wywodzili się oni z kręgów ludzi wykształconych, mogli podjąć próbę odparcia zarzutów czy krzywdzących opinii. Jako światli chrześcijanie, dobrze obeznani w kulturze i filozofii pogańskiej, apologeci podejmowali także próbę dialogu ze światem kultury antycznej. Próbowali wydobyć z niej te wartości, które można było pogodzić z chrześcijaństwem. Istniał także drugi nurt apologetów, którego przedstawiciele uważali, że cały dorobek kultury antycznej pozbawiony jest, w porównaniu z chrześcijaństwem, wszelkiej wartości[160].

Apologeci tego okresu niewiele pisali na temat chrztu. Nie oznacza to bynajmniej, że tematyka chrzcielna była nieobecna w ich dziełach. Odmienność podejścia polega na tym, że nie pisali oni o chrzcie wprost, lecz nawiązywali do niego pośrednio, poprzez czynione w tekście aluzje. Fakt ten tłumaczy się tym, że apologie były dziełami spekulatywnymi, adresowanymi do czytelników, którzy posiadali wprawdzie filozoficzne wykształcenie, lecz nie zostali wtajemniczeni w rozumienie prawd chrześcijańskich. Dlatego też, opierając się na dziełach apologetycznych, trudno przedstawić reprezentowaną przez nich teologię chrztu i innych sakramentów lub zrekonstruować drogę inicjacji chrzcielnej. Jedynym wyjątkiem jest Justyn, który przerwał milczenie i podał zdumiewająco dokładny opis drogi inicjacyjnej[161].

Justyn urodził się około 100 roku w Palestynie, w Flavia Neapolis (starożytne Sychem, obecnie Nablus na terenie Autonomii Palestyńskiej), w rodzinie

---

[157] Przykładem „klasycznych" oskarżeń jest pismo *Oktawiusz* Minucjusza Feliksa: „To wyrzutki społeczeństwa, [...] w czasie nocnych zgromadzeń, czy to przez rytualne posty, czy po spożyciu pokarmów niegodnych człowieka, oddają się nie tyle jakimś świętym obrzędom, co raczej łączą się w występku. [...] Opowieści zaś o obrzędzie wtajemniczenia nowych członków sekty są tyleż znane, co budzą odrazę" – cyt. za: A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 45-46.

[158] Tenże, *Ewangelizacyjny charakter apologii wczesnochrześcijańskiej*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, s. 125-132.

[159] Tenże, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 46.

[160] Tamże, s. 47.

[161] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 137.

pogańskiej[162]. O swojej drodze poszukiwania wiedzy filozoficznej napisał w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, gdzie wyznaje, że żaden z nauczycieli ówczesnych szkół filozoficznych, których nazywa wręcz „pseudofilozofami", nie był w stanie zaspokoić jego nieodpartego dążenia do poznania prawdy. Dopiero napotkany przez niego tajemniczy starzec skierował jego myśli ku prawdzie głoszonej przez natchnionych przez Boga proroków ST i ku Chrystusowi, którego prorocy przepowiadali[163]. Po swoim nawróceniu i przyjęciu chrztu około 130 roku, Justyn udał się do Rzymu, gdzie założył szkołę filozoficzną[164]. Odbywały się tam dysputy, w których brali udział także przeciwnicy chrześcijaństwa. Oskarżony przez cynika Krescenta, został osądzony przez prefekta Juniusa Rustyka i stracony około 165 roku wraz z sześcioma innymi chrześcijanami[165].

Spośród ośmiu pism Justyna, które Euzebiusz z Cezarei wymienia w *Historii kościelnej*, zachowały się jedynie trzy: *Apologia I*, adresowana do cesarza Antonina Piusa (napisana ok. 155 roku); *Apologia II*, skierowana do senatu rzymskiego jako uzupełnienie pierwszej (napisana po 160 roku) oraz *Dialog z Żydem Tryfonem*[166]. Świadectwa te wskazują, że nauczanie Justyna obejmowało trzy kategorie słuchaczy: chrześcijan, kandydatów do chrztu oraz pogan. Do grona jego uczniów należeli także towarzysze jego męczeństwa, którzy gromadzili się w jego domu już jako chrześcijanie. Justyn prowadził ich w swoim nauczaniu do bardziej pogłębionego pouczenia i uświadomienia swej wiary[167]. Ten właśnie fakt udzielania przez Justyna pogłębionych wyjaśnień osobom już ochrzczonym wydaje się być szczególnie interesujący w kontekście poszukiwania elementów mistagogicznych. W tym celu należy przyjrzeć się cechom charakterystycznym nauczania Justyna. „Konstruował on swoje wykłady wokół pism Starego Testamentu, które interpretował w świetle nauki chrześcijańskiej oraz przekazu orędzia Chrystusa i Apostołów. Teksty biblijne stanowiły punkt wyjścia dla krytycznej oceny grecko-rzymskiej filozofii, mitologii i religii. Włączał w zakres swojego nauczania także problemy chrześcijańskiego życia, między innymi sprawowaną przez wspólnoty chrześcijan liturgię"[168].

---

[162] F. Drączkowski, *Justyn, Justyn Męczennik, Iustinus Philosophus*, I. *Życie i dzieła*, w: EK, t. 8, red. A. Szostek i in., Lublin 2000, kol. 270.

[163] Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 7, w: ALP, t. 1, s. 102; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 130.

[164] Na podstawie zachowanych źródeł trudno jednoznacznie ustalić, gdzie Justyn nauczał. Najprawdopodobniej było to jego własne mieszkanie – zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 140; tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 108.

[165] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 55. Zob. także: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 128-129; L. Gładyszewski, *Św. Justyn – chrześcijański filozof i męczennik*, AK 71,423 (1979), s. 16; K. Gross, *Justinos*, w: LThK, t. 5, kol. 1225; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa, 1998, s. 11-20.

[166] Z.J. Kraszewski, *Justyn*, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 238-241.

[167] R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 108-109.

[168] Tenże, *Historia katechezy. Część I...*, s. 141.

Justyn był pierwszym autorem chrześcijańskim, który usiłował przedstawić prawdę chrześcijańską przy pomocy pojęć i terminów filozoficznych. Głównym tematem poruszanym w jego nauczaniu był „Boży plan zbawienia". Zgodnie z jego wizją, istnieje Bóg Stwórca i Ojciec wszystkiego, który nie wchodzi jednak w kontakt ze światem i nie może być przez człowieka bezpośrednio poznany. Istnieje natomiast pośrednik Logos – Słowo Boże. Logos został zrodzony przez Boga przed stworzeniem świata tak jak ogień, z którego rodzi się nowy płomień[169]. Dla Justyna nie ulegało wątpliwości, że Logos ma naturę boską, jednak zdecydowanie brakowało mu terminów dla właściwego wyrażenia tej prawdy[170]. Spośród innych idei teologicznych, które wyszły spod pióra Justyna, należy wspomnieć jego mariologię. Tłumacząc „Boży plan zbawienia", podkreślił szczególną rolę, jaką spełniła w nim Maryja. Był pierwszym pisarzem chrześcijańskim, który wprowadzoną przez św. Pawła paralelę antytetyczną Chrystus – Adam (Rz 5,12-14) dopełnił paralelą Maryja – Ewa. Naukę tę rozwijał dalej Ireneusz z Lyonu oraz pisarze bizantyjscy[171].

Justyn należał do tych pisarzy II wieku, którzy najpełniej przedstawili drogę wprowadzenia w chrześcijaństwo. Została ona opisana przez niego w *Apologii I*, w rozdziałach 61–65. Czytając tekst, odnosi się wrażenie, jakby autor odczuwał w związku z tym pewne zakłopotanie. Z jednej strony chciałby o tym nie pisać, aby nie zdradzać czytelnikom świętych tajemnic chrześcijaństwa, z drugiej zaś ma świadomość, że musi to uczynić, ponieważ „pominięcie tej sprawy mogłoby sprawić [...] wrażenie, że wywody [...] są nierzetelne"[172]. Pytając o przyczynę takiej postawy Justyna, trzeba uwzględnić okoliczności czasu. Była to epoka prześladowania chrześcijan, kiedy liturgię sprawowano po kryjomu, w tajemnicy przed poganami[173].

Wobec powyższego, nieocenioną wprost wartość mają informacje o chrzcie i liturgii, którą Justyn nazywa „ofiarą składaną przy Eucharystii Chleba i Kielicha"[174]. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* potwierdzona została wiara Kościoła w realną obecność Chrystusa w Eucharystii, zaś w *Apologii I* podjęta była przez niego pierwsza próba sformułowania nauki o transsubstancjacji[175]. Warto zauważyć, że Justyn podaje w *Apologii* dwa opisy Eucharystii. Pierwszy z nich dotyczy celebracji, podczas której udzielano także chrztu. Najprawdopodobniej miało to miejsce

[169] Justyn, *Dialog...*, w: ALP, t. 1, s. 107; F. Drączkowski, *Justyn...*, kol. 272.

[170] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 56.

[171] F. Drączkowski, *Justyn...*, kol. 272; A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 57.

[172] Justyn, *Apologia I*, 61, w: ALP, t. 1, s. 96.

[173] A. Benoit jest zdania, że przyczyną takiej postawy Justyna jest ukazywana przez niego w *Apologiach* koncepcja chrześcijaństwa. Obala on nie tylko zarzuty kierowane wobec chrześcijan, ale ukazuje także chrześcijaństwo jako jedyną i prawdziwą filozofię. Dlatego rozwija te elementy chrześcijańskiej nauki, które mają związek z filozofią. Chrześcijaństwo ukazywane jest jako doktryna filozoficzna objawiona przez Jezusa Chrystusa – zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 142-143.

[174] Justyn, *Dialog...*, 117, w: ALP, t. 1, s. 108-109.

[175] B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 133.

podczas liturgii paschalnej. Drugi zaś opis zawiera podkreślenie, że podczas kolejnych spotkań liturgicznych odnawiana jest pamięć o tych wydarzeniach. Można z tego wnioskować, że już w tym okresie coniedzielna Eucharystia rozumiana była jako pamiątka Paschy[176].

Opisując drogę wtajemniczenia chrześcijańskiego, Justyn akcentował nie tyle teologię chrztu, co praktykę liturgiczną wspólnoty chrześcijańskiej, do której należał. Rangi świadectwu nadaje fakt, że Justyn wiele podróżował, dlatego też przedstawiona przez niego liturgia chrzcielna[177] mogła być sprawowana w opisanej formie nie tylko w Rzymie, lecz także w innych gminach wczesnochrześcijańskich. Do czasu ukazania się pism Tertuliana i Hipolita Rzymskiego, świadectwo Justyna pozostawało najdokładniejszym opisem drogi chrześcijańskiej inicjacji, omówionej od głoszenia pierwszych nauk, poprzez sprawowanie chrztu, aż do Eucharystii chrzcielnej[178].

Wczytując się w pisma Justyna, można wyodrębnić poszczególne elementy przygotowania przedchrzcielnego. Justyn potwierdził istnienie przygotowania dalszego o nieokreślonym czasie trwania, posiadającego charakter etyczny, oraz przygotowania bezpośredniego o charakterze zdecydowanie liturgicznym. Co istotne w kontekście poszukiwania elementów mistagogii, całe to przygotowanie powiązane było z życiem wspólnoty chrześcijańskiej[179]. Na tym etapie katechezy należało przekazać katechumenom dobrą „eklezjologię", pozwalającą widzieć Kościół w płaszczyźnie wiary. Poznawano więc Kościół nie jako wspólnotę czysto ludzką czy zjawisko społeczne, lecz jako misterium[180]. Znaczenie wspólnoty uwydatnia także sama liturgia chrztu, którego udzielano „w obecności i pod nadzorem wspólnoty chrześcijan"[181]. Po chrzcie neofita, w pełni przynależący już do wspólnoty, razem z „braćmi" po raz pierwszy brał udział w misterium Eucharystii[182].

Wskazane elementy inicjacji chrzcielnej wyznaczyły przyszłą strukturę katechumenatu, z jaką spotkamy się na przełomie II i III wieku. Można zatem postawić pytanie, czy zachowane świadectwa uprawniają, aby już w czasach Justyna dostrzegać jego zinstytucjonalizowaną formę? Większość uczonych wyraża pogląd,

---

[176] *Pierwsi apologeci greccy*: *Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, z języka gr. przełożył, wstępami i komentarzami opatrzył L. Misiarczyk, wyd. polskie oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 197-200.

[177] Justyn, *Apologia I*, 61, w: ALP, t. 1, s. 96.

[178] Zob. tamże, s. 65-67; 96-97; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 143; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 59.

[179] R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 117-118.

[180] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 61.

[181] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 149.

[182] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 64; M. Dujarier, *Krótka historia...*, s. 35-36. Zob. także: W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1: *Initiatio christiana. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962, s. 22.

że teksty Justyna nie upoważniają do wysunięcia takiej hipotezy[183]. Możemy natomiast mówić o „katechumenacie w stanie embrionalnym", jeszcze nierozwiniętym, lecz istniejącym w zarysie[184]. Wskazane natomiast cechy nauczania Justyna, jak typologia biblijna, kontekst sprawowanej liturgii oraz odniesienie do codziennego życia chrześcijańskiej wspólnoty, będą stanowić w przyszłości fundamentalne elementy katechumenalnej mistagogii[185].

W drugim stuleciu swojego istnienia chrześcijaństwo zagrożone było nie tylko ze strony pogan. Pojawiły się także dodatkowe niebezpieczeństwa, rodzące się we wspólnocie Kościoła. Były to przede wszystkim herezje, które, godząc w jedność wiary, zagrażały jedności Kościoła. Najbardziej niebezpieczne związane były z gnostycyzmem[186].

Pod pojęciem „gnoza" (od gr. *gnosis* – poznanie, wiedza) zwykło się rozumieć ruch umysłowo-religijny, który zakładał istnienie „tajemnej wiedzy". Poznanie jej miało dawać możliwość zrozumienia problemu występującego w świecie zła oraz tajemnicy ludzkiej egzystencji. System gnostycki składał się z poglądów starożytnych filozofii i religii przyjmujących dualizm za konstytutywną zasadę świata[187]. Gnoza postrzegana jako zjawisko niebezpieczne dla chrześcijaństwa[188], spotykała się ze strony Kościoła ze zdecydowaną reakcją. Jej zwalczaniu służyć miały działania o charakterze administracyjnym, jak wykluczenie ze wspólnoty, oraz doktrynalnym, poprzez dzieła teologów. Wśród najważniejszych autorów wskazać należy Ireneusza z Lyonu[189].

Ireneusz urodził się w Smyrnie (Azja Mniejsza), prawdopodobnie między 130–140 rokiem. Od czasów apostolskich dzieliło go zaledwie jedno pokolenie. Jako uczeń św. Polikarpa, biskupa Smyrny, nawiązywał on do nauczania małoazjatyckiej nauki „starszych", czyli prezbiterów, oraz teologii Janowej i judeochrześcijańskiej. Z nieznanych bliżej powodów opuścił Azję Mniejszą i udał się do Lyonu w Galii, gdzie jako prezbiter został biskupem po męczeńskiej śmierci św. Potyna. Przypuszczalnie także on poniósł śmierć męczeńską około 202 roku podczas prześladowań za Septymiusza Sewera[190].

---

[183] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 145; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 43-46.

[184] B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański...*, s. 12; tenże, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 59.

[185] H.J. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii...*, s. 33-34.

[186] Gnostycyzm określa ruchy religijne, jakie zrodziły się pod koniec I wieku, a rozwinęły w wieku II. Więcej na ten temat pisze W. Myszor – zob. *Na tropach wiedzy tajemnej*, „Znak" 27 (1975), s. 655-687; tenże, *Gnostycyzm*, w: EK, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 1205-1208.

[187] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 61-62.

[188] W. Myszor, *Jedność i rozłam – gnoza*, AK 71,424 (1979), s. 252-263.

[189] P.TH. Camelot, *Eirenaios*, w: LThK, t. 3, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1959², kol. 774; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła...*, s. 21-27.

[190] W. Myszor, *Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, wstęp, przekład i oprac. W. Myszor, Kraków 1997, s. 5-6. Zob. także: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 186; J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik...*, s. 206-207.

Spośród dzieł Ireneusza w całości zachowały się jedynie dwa: *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* (znane jako *Adversus haereses*) oraz *Wykład nauki apostolskiej*[191]. Drugie z nich jest dla nas szczególnie istotne. Utwór powstał około 190 roku, po napisaniu dzieła przeciw fałszywej gnozie, z którym wprawdzie łączy się treściowo, lecz zawiera mniej polemiki, poświęcając więcej uwagi pozytywnemu wykładowi wiary. Zdania uczonych co do natury utworu są podzielone. Wielu podkreśla jego katechetyczny charakter, inni natomiast dopatrują się w nim rodzaju apologii[192]. Coraz częściej przyjmuje się jednak, że Ireneusz zastosował w swoim utworze obydwie formy nauczania, katechezę – jako wykład nauki chrześcijańskiej, oraz apologię – jako obronę prawd wiary poprzez dowodzenie na podstawie proroctw[193].

Chcąc pokazać to, co istotne w aspekcie poszukiwania elementów mistagogii, należy zaznaczyć, że utwór jest katechetycznym wykładem wiary, ułożonym według historii zbawienia[194]. Skoro zaś jednym z celów mistagogii było wprowadzenie neofitów właśnie w historię zbawienia[195], należy poświęcić dziełu stosowną uwagę.

W pierwszej części, po wprowadzeniu, Ireneusz przedstawił treści wiary, której jako tradycji przekazanej nam przez prezbiterów, uczniów apostołów[196], należy przestrzegać, gdyż zawiera ona w sobie nasze zbawienie. Ireneusz przybliżył także teologię chrztu, który został ukazany jako „pieczęć życia wiecznego i odrodzenia w Bogu tak, że stajemy się dziećmi [...] wiecznego i zawsze istniejącego Boga"[197]. W następnych rozdziałach (9–42) przedstawił w skrócie wielkie etapy historii zbawienia, począwszy od stworzenia, a skończywszy na tajemnicach życia Jezusa Chrystusa[198]. Historia zbawienia ukazana przez Ireneusza jest historią urzeczywistniania się

---

[191] Dzieło to zaginęło i dopiero w 1904 roku zostało ponownie odkryte w Erewaniu, w rękopisie pochodzącym z XIII wieku, w przekładzie ormiańskim. Przekładu na język polski dokonał W. Myszor – zob. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, s. 20-99.

[192] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 153.

[193] W. Myszor jest zdania, że „Ireneusz napisał *Wykład* dla ludzi wierzących, jakby dla przypomnienia podstawowych prawd wiary i podania ich uzasadnienia. W tym na pewno znalazły się zagadnienia związane z katechezą. Kandydatów do chrztu pouczano o podstawowych prawdach wiary. Być może Ireneusz wybrał te zagadnienia, które w II wieku poddawane były w wątpliwość, lub były podważane przez gnostyków [...]. Wydaje się, że Ireneusz dokonał wyboru zagadnień i form ich przedstawiania. Być może dzieło jego jest komentarzem do katechetycznego nauczania Kościoła, komentarzem, który usprawiedliwia tak wybór jak sposób potraktowania tematów" – W. Myszor, *Kościelne nauczanie...*, s. 8.

[194] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 155.

[195] E. Bulanda, *Wtajemniczenie chrześcijańskie...*, s. 135; D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość...*, s. 63.

[196] Ireneusz często odwołuje się do tradycji prezbiterów. Zdaniem W. Myszora, tradycja „starszych" nie jest jednak dla niego czymś ściśle określonym. Powołując się na „starszych", podkreślał raczej ich bliskość do apostołów niż osobisty autorytet – zob. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, przypis 24, s. 25.

[197] Tamże, rozdział 3, s. 25; J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie...*, s. 70.

[198] Uczeni podkreślają, że w tekście tym można dostrzec stosowane później w katechezie przez św. Augustyna opowiadanie biblijne, tzw. *narratio* – zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 155.

zbawczego planu Boga: od stworzenia do odkupienia. Takie ukazanie wydarzeń zbawczych ma na celu wykazanie jedności całego Bożego planu. Jego punktem centralnym jest tajemnica wcielenia, która też stanowi klucz do zrozumienia całości. Dlatego od 31 rozdziału rozpoczyna Ireneusz wykład na temat tajemnicy wcielenia i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Pod koniec tej części wspomina krótko o wylaniu Ducha Świętego na uczniów i powstaniu Kościoła[199].

W ocenie pierwszej części *Wykładu* warto powołać się na opinię Wincentego Myszora. Jego zdaniem, „biskup Lyonu wyłożył [...] istotne elementy nauczania kościelnego. Z pewnością taki był również schemat katechetycznego nauczania. Brak ujęcia dydaktycznego, brak zagadnień moralnych, zachęty do nawrócenia, co wchodziło zawsze w skład katechezy chrzcielnej. Jest to raczej ujęcie teoretyczne, w którym chrystologia i soteriologia zostały wysunięte na plan pierwszy"[200].

Ireneusz wskazywany jest przez współczesnych autorów jako pisarz zasługujący na miano twórcy teologii chrześcijańskiej. Jako pierwszy wyjaśnił on bowiem w sposób systematyczny, przy pomocy pojęć i terminów dogmatycznych, całość doktryny chrześcijańskiej. Niektóre jego koncepcje na trwałe weszły do teologii i do dziś zasługują na uwagę[201]. Poszukując elementów mistagogii, warto zwrócić uwagę na zaproponowaną przez Ireneusza koncepcję rekapitulacji[202]. Jest to reinterpretacja myśli wyrażonej przez św. Pawła w Liście do Efezjan na temat odnowienia wszystkiego w Chrystusie jako Głowie (1,10). W nauczaniu biskupa Lyonu była ona próbą przedstawienia prawdy o stworzeniu człowieka i jego upadku. W tym kontekście ukazał on dzieło zbawcze Chrystusa jako „nowy Początek" stworzenia[203].

Istotne dla mistagogii elementy katechetycznego nauczania odnajdujemy także w drugiej części *Wykładu*, będącej dowodzeniem prawdziwości wiary chrześcijańskiej na podstawie proroctw ST (rozdziały 42b–51). Wszystkie użyte w nim argumenty biblijne odnoszą się do Słowa Wcielonego, akcentując trzy podstawowe aspekty: preegzystencję Syna Bożego w ST, tajemnicę wcielenia oraz obecność Chrystusa w tajemnicy Kościoła. Ireneusz udowadniał, że dzieła dokonane przez Chrystusa były wcześniej zapowiadane przez proroków. Również każda z głównych tajemnic życia Chrystusa pokazana została przez niego w świetle proroctw ST. Ze względu na charakter nauczania, ta część *Wykładu* posiada charakter *testimoniów* – świadectw uzasadniających na podstawie zbiorów cytatów ze ST wydarzenia opisane przez NT[204].

---

[199] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej...*, rozdziały 31-42, s. 49-60; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 156.

[200] W. Myszor, *Kościelne nauczanie...*, s. 11.

[201] B. Częsz, *Ireneusz z Lyonu – wyraziciel Tradycji chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu*, AK 71,422 (1979), s. 355-360.

[202] E. Osborn, *Przeciwgnostycka teologia Ireneusza i Hipolita*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna...*, s. 179-185.

[203] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 65; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 115-117.

[204] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 157.

Obecność elementów mistagogii w *Wykładzie nauki apostolskiej* jest już dostatecznie widoczna. Zastosowanie ich przez Ireneusza, jako zamierzonej formy wtajemniczającego nauczania, uwydatni się jeszcze bardziej w świetle dalszej refleksji nad mistagogią.

2.1.3. *Homilia Paschalna* Melitona z Sardes: wprowadzenie w misterium zbawienia

Ukazanie obecnych, aczkolwiek rozproszonych, elementów mistagogii w nauczaniu Ojców Kościoła utrudnia fakt, że zarówno grecki czasownik – *mistagogéo* (wprowadzać), jak i rzeczownik *mistagogía* (wprowadzenie) nie pojawiają się w tekstach Starego ani Nowego Testamentu. W tekstach tych znajdujemy jednakże sytuacje, które później oznaczone zostały słowem mistagogia. Jedną z nich jest stałe odwoływanie się do doświadczenia wyjścia z Egiptu (zob. np. Iz 40–55)[205]. Tak rozumiana mistagogia stała się z czasem w nauczaniu Ojców Kościoła metodą, dzięki której wprowadzali oni wiernych w teologię sakramentów. Była to jednak szczególna teologia, a mianowicie typologia biblijna[206]. Odwołując się do tekstów, postaci oraz wydarzeń biblijnych, ukazywano wiernym, w jaki sposób historia zbawienia uobecnia się w sprawowanej celebracji liturgicznej, aby dzięki temu mogli oni przeżywać ją w bardziej pogłębiony sposób[207]. W tym aspekcie należy zwrócić uwagę na *Homilię Paschalną* Melitona z Sardes[208].

[205] W. Zyzak, *Mistagogia*, w: *Leksykon duchowości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 527. Orygenes wiele razy porównywał całe przygotowanie chrzcielne do wyjścia z Egiptu. Przejście przez pustynię ludu izraelskiego rozumiał jako obraz życia chrześcijańskiego, które zmierza od chrztu, aż po wejście do nieba. Pustynna wędrówka rozumiana jest przez niego jako obraz drogi inicjacyjnej, która prowadzi katechumena od nawrócenia (wyjście z Egiptu), przez przystąpienie do katechumenatu (przejście Morza Czerwonego), aż po chrzest (przejście Jordanu), który oznacza wejście do królestwa Chrystusa (Ziemia Obiecana). Warto przytoczyć jego słowa skierowane do katechumenów: „Albowiem ty, który odrzuciwszy niedawno ciemności bałwochwalstwa pragniesz przystąpić do słuchania Prawa Bożego, już po raz pierwszy opuszczasz Egipt. Kiedy zostałeś włączony do grona katechumenów i zacząłeś okazywać posłuszeństwo nakazom kościelnym, przeszedłeś przez Morze Czerwone i podczas etapów wędrówki codziennie poświęcasz czas na słuchanie Prawa Bożego i oglądanie oblicza Mojżeszowego, okrytego przez chwałę Pańską. Jeśli zaś przyjdziesz również do mistycznego źródła chrztu i w obecności kapłanów i lewitów zostaniesz wtajemniczony w owe czcigodne i wspaniałe misteria, znane tym, którym na to pozwolono, to wówczas dzięki posłudze kapłańskiej przekroczysz Jordan i wejdziesz do ziemi obiecanej, w której Jezus przejmuje cię od Mojżesza i sam staje się dla ciebie przewodnikiem na tej drodze" – Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, 4,1, przekład i oprac. S. Kalinowski, wstęp E. Stanula, Warszawa 1986, s. 22. Warto zwrócić uwagę, że Orygenes nazywa tutaj Jezusa „przewodnikiem na tej drodze", co nasuwa skojarzenia z funkcją mistagoga. Taki sposób interpretacji tekstów biblijnych będzie kontynuowany w IV wieku. Przytoczony tekst jest ważnym świadectwem istnienia etapów katechumenalnych – zob. M. Dujarier, *Krótka historia*..., s. 46-47.

[206] P. Grelot, *Typ*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 992-997.

[207] E. Mazza, *Mistagogia*, w: *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino–Bergamo 2002, s. 976.

[208] R.M. Leszczyński, *Meliton z Sardes*, w: EK, t. 12, s. kol. 505-506. Zob. także: F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 79-81; Z.J. Kraszewski, *Meliton bp Sardes*, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik*..., s. 281.

Pomimo że Meliton z Sardes nie należy już do Ojców Apostolskich, jego *Homilia* ze względu na swoje piękno oraz walory teologiczne zajmuje ważne miejsce pośród pism pierwszych świadków. Do niedawna był on postacią mało znaną. Wiadomości na jego temat czerpano od Euzebiusza z Cezarei, który w swojej *Historii kościelnej* wspomina Melitona. Główny okres jego działalności przypada na lata 161–180, za panowania Marka Aureliusza, gdyż w roku 190 Meliton już nie żył[209].

Z licznych pism autora, wskazanych przez Euzebiusza, przez długi czas posiadaliśmy jedynie fragmenty. Sytuacja zmieniła się w 1940 roku, kiedy Campbell Bonner wydał na podstawie obszernych fragmentów papirusów z kolekcji Chester Beaty *Homilię Paschalną*. Wkrótce odnaleziono także inne odpisy tego dzieła, zachowane w przekładach łacińskim, syryjskim, koptyjskim, a także gruzińskim. Na ich podstawie określono, że czas powstania *Homilii* przypada na lata pomiędzy 160 a 170 rokiem[210].

Opierając się na odnalezionych papirusach, bardzo trudno jednak określić gatunek literacki utworu. Umownie nazywany jest on homilią, pomimo że nie jest nią we współczesnym tego słowa znaczeniu. Wydaje się, że bliższym byłoby określenie „deklamacja", podobna w stylu do *Orędzia Paschalnego – Exsultet*. Tekst jest niewątpliwie utworem liturgicznym, który wygłaszano w czasie uroczystości paschalnej, obchodzonej zgodnie z małoazjatyckim zwyczajem 14 lub 15 dnia miesiąca Nizan[211]. Recytacja tekstu poprzedzona była odczytaniem fragmentu z Księgi Wyjścia 12,1-32. Następnie miała miejsce agapa i liturgia eucharystyczna, w czasie której udzielano „sakramentów paschalnych": chrztu, bierzmowania i Komunii, czego potwierdzeniem mogą być aluzje występujące w *Homilii*[212].

Homilia zbudowana została na kanwie opisu zabicia Baranka Wielkanocnego z Księgi Wyjścia. Na początku Meliton objaśnił typologię Baranka, po czym podał streszczenie oraz parafrazę tekstu biblijnego. W dalszej części typologicznie pokazał, w jaki sposób wydarzenia ST stawały się rzeczywistością. Naszkicował rozwój Bożego planu zbawienia człowieka, począwszy od grzechu prarodziców, poprzez starotestamentalne figury, aż do pełni objawienia Prawdy – Jezusa Chrystusa i Jego męki. Podkreślił też rolę pogan, którzy stają się uczestnikami zbawienia, w miejsce Izraela odrzuconego na skutek swej niewdzięczności. Zakończenie *Homilii* stanowi wielka wizja Chrystusa – Zbawcy ludzi. Cały utwór przeniknięty jest prawdą o wcieleniu Chrystusa, który przyoblekł się w ludzkie ciało, o Jego dziele odkupienia człowieka poprzez mękę i śmierć oraz o Jego zwycięstwie przez zmartwychwstanie[213].

Warto zwrócić uwagę na te fragmenty dzieła, które wydają się być szczególnie zbieżne z duchem mistagogii. Niezwykle ciekawy fragment, ukazujący w sposób

---

[209] M. Starowieyski, *Tajemnica Bożego planu zbawienia – Meliton z Sardes*, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 300. W. Myszor datuje czas jego śmierci na lata 175–180 – zob. W. Myszor, *Wstęp...*, s. 11.

[210] M. Starowieyski, *Tajemnica...*, s. 302; J. Quasten, *Meliton von Sardeis*, w: LThK, t. 7, kol. 258-259.

[211] B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 152.

[212] M. Starowieyski, *Tajemnica...*, s. 302.

[213] Tamże, s. 302-303.

pełen dynamizmu relację pomiędzy figurami Starego Testamentu oraz ich urzeczywistnieniem się w misterium Chrystusa, odnajdujemy już we wstępie:

Stare jest Prawo,
nowe jest Słowo;
przemijająca figura,
wieczna łaska,
zniszczalna owca,
Pan niezniszczalny;
zabity jak baranek,
jak Bóg zmartwychwstały.
Jak baranek na rzeź prowadzony,
a przecież nie był barankiem;
i jak *owca niema*,
a przecież nie był owcą.
Figura bowiem przeminęła,
a Prawda została znaleziona.
Zamiast baranka Bóg przyszedł,
i zamiast owcy człowiek,
a w człowieku Chrystus,
który ogarnie wszystko[214].

W *Homilii* odnajdujemy także typologię sakramentów paschalnych w położeniu znaku przez Mojżesza na drzwiach domów[215]. Myśl ta stanowi nawiązanie do nauczania św. Pawła, który napisał do Koryntian: „Tym [...], który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych" (2 Kor 1,21-22). Pomazanie jest tutaj znakiem bierzmowania, zaś położenie znaku (gr. *sfragis* – pieczęć) – chrztu świętego[216].

Odwołując się do typologii biblijnej, biskup Sardes skutecznie wprowadzał wiernych w zrozumienie wszystkich słów i wydarzeń istotnych dla wypełnienia się Bożego planu zbawienia:

Nic nie znaczą, najmilsi, słowa i wydarzenia, jeśli nie weźmiecie pod uwagę sensu symbolicznego i wyznaczonego z góry planu[217]. Wszystko, co się wydarza i wszystko, co się mówi, ma w sobie coś z symbolu:
słowo – coś z sensu symbolicznego,
wydarzenie coś z zapowiedzi,
aby jak zapowiedź wskazuje na wydarzenie,
tak i symbol wyjaśniał słowo[218].

---

[214] *Melitona Homilia...*, 4-5, w: *Pierwsi świadkowie...*, s. 308-309.
[215] Tamże, 15, s. 310.
[216] Zob. tamże, przypis 7, s. 332.
[217] Paweł Apostoł pisze, że „Wszystko jest zaledwie cieniem spraw przyszłych, rzeczywistością zaś jest sam Chrystus" (Kol 2,17). Myśl ta była wielokrotnie podkreślana w nauczaniu Ojców Kościoła – zob. tamże, przypis 9, s. 332.
[218] Tamże, 35, s. 314.

Stosując w praktyce kaznodziejskiej wskazaną metodę, Meliton wyjaśniał dalej uczestnikom liturgii paschalnej, w jaki sposób zapowiedzi Starego Testamentu zostały urzeczywistnione w Nowym Przymierzu:

> Lud Izraela był jakby pierwszym zarysem planu,
> a Prawo jakby zapisaną przypowieścią,
> Ewangelia jest zaś wyjaśnieniem i wypełnieniem Prawa,
> a Kościół miejscem, gdzie ono się urzeczywistnia.
> Model był więc cenny, póki nie nadeszła rzeczywistość,
> a przypowieść – godna podziwu, póki nie została wyjaśniona.
> Mówiąc inaczej:
> Lud Izraela pełnił wielką rolę, zanim nie powstał Kościół,
> a Prawo było godne podziwu, zanim nie zajaśniała Ewangelia[219].

W tekście *Homilii* dostrzec możemy, że intencją głoszącego było również stopniowe wtajemniczanie słuchaczy w ogłaszaną im tajemnicę zbawienia. Potwierdzeniem tego wydaje się być następujący fragment:

> Znacie już wyjaśnienie zapowiedzi i jej spełnienia. Poznacie również, jak utkana jest tajemnica. Co to jest Pascha? Oto, słowo to powstało na podstawie tego, co się wydarzyło. Od «patheín» (doznać cierpienia) pochodzi «páschein» (cierpieć – obchodzić Paschę)[220].
>
> Dowiecie się zatem, kim jest ten, kto cierpi, i kim ten, kto z cierpiącym współcierpi i dlaczego Pan przyszedł na ziemię: aby przyoblekłszy się w cierpiącego wyniósł go nad ziemię[221].

Warto zauważyć, że mówca zapowiadał wyjaśnienie aspektu „współcierpienia" z Chrystusem. Może to sugerować zamiar wprowadzenia słuchaczy w tajemnicę współudziału uczestników liturgii w urzeczywistniającym się w niej misterium zbawienia. Taki właśnie cel towarzyszyć będzie w przyszłości głoszącym katechezy mistagogiczne[222]. Żaden z pisarzy następujących po Melitonie nie podkreślał już jednak tak mocno związku pomiędzy Paschą a męką i śmiercią krzyżową Chrystusa[223].

Uczeni są zgodni, że „*Homilia Paschalna* Melitona z Sardes wywarła wielki wpływ na literaturę swoich czasów, opierali się na niej teologowie współcześni, z wielkim Orygenesem na czele. Ona też dała początek bardzo popularnemu

---

[219] Tamże, 40, s. 315.

[220] Jest to etymologia ludowa, gdyż faktycznie Pascha pochodzi od aramejskiego *pasha* i hebrajskiego *pesak*. Etymologia terminu jest ciągle dyskutowana. Biblia wiąże rzeczownik *pesah* z czasownikiem *pasah*, który oznaczać może dosłownie: „kuleć", „utykać" lub „wykonywać taniec rytualny wokół ofiary". W znaczeniu zaś przenośnym: „przeskakiwać", „przechodzić", „oszczędzać" – zob. P.E. Bonnard, *Pascha*, w: *Słownik teologii biblijnej...*, s. 647.

[221] *Melitona Homilia...*, 46-47, s. 317.

[222] R. Buchta, *Katechetyczne wtajemniczenie i mistagogia w świetle „Verbum Domini"*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza*, red. R. Czekalski, Warszawa 2012, s. 120-121.

[223] W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha...*, s. 58-60.

w późniejszych wiekach, zarówno w literaturze syryjskiej, jak i bizantyjskiej, gatunkowi kazania-deklamacji"[224]. Możemy zatem wnioskować, że była ona znana także „wielkim mistagogom" IV wieku. Pomimo że odmiennością formy zdecydowanie odbiega ona od klasycznych katechez mistagogicznych, pozostaje z nimi zbieżna pod względem zastosowanej w niej metody typologii biblijnej. Również cel przyjęty przez Melitona, jakim było głębsze wprowadzenie słuchaczy w misterium dokonującej się liturgii, a poprzez liturgię w misterium zbawienia, stanowi podstawę, dla której wskazuje się ją jako bliską mistagogii[225].

Podsumowując nauczanie Ojców Apostolskich, należy zauważyć, iż nie byli oni zawodowymi pisarzami ani teologami. Jednakże pozostawione przez nich dzieła stanowią świadectwo dalszego krystalizowania się drogi inicjacji chrześcijańskiej. Obserwujemy też coraz wyraźniejsze wyodrębnianie się tych elementów katechumenalnych, które w formie szczątkowej pojawiały się już w nauczaniu apostolskim[226]. W zachowanych pismach tego okresu na określenie posługi nauczania używa się raczej terminu *kēryssein* (głosić, przepowiadać), a nie czasownika *katēchein*, co dowodzi, że podobnie jak w czasach apostolskich nie istniało jeszcze wyraźne rozróżnienie między ewangelizacją a katechezą. Nauczanie Ojców Apostolskich niejako zazębia się z nauczaniem samych apostołów i stanowi jego bezpośrednią kontynuację. Pisma Ojców Apostolskich ukazują ciągłość misji Kościoła, w którym coraz wyraźniej zaczynają kształtować się przyszłe struktury życia wspólnot chrześcijańskich. Dzięki zachowanym świadectwom możemy także poznać ówczesną drogę chrześcijańskiego wtajemniczania[227].

2.2. Mistagogia w katechumenacie epoki przedkonstantyńskiej (do 313 roku)

Począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy nauczanie katechetyczne było ściśle powiązane z chrztem, do którego przygotowywano kandydatów, prowadząc ich drogą chrześcijańskiego wtajemniczenia. Jej zwieńczeniem było przyjęcie sakramentu i włączenie do wspólnoty braci. Zalążki drogi inicjacyjnej dostrzec można już w czasach Nowego Testamentu. W okresie Ojców Apostolskich przyjęła ona bardziej konkretny kształt, pozwalający na wyodrębnienie niektórych jej elementów. Jak już stwierdzono, teksty pisarzy tego okresu nie potwierdzają istnienia zorganizowanej formy katechumenatu, lecz jedynie jego wyraźny zarys. Do połowy II wieku katechetyczne przygotowanie do chrztu nie posiadało więc ściśle określonej struktury. Poszczególne gminy chrześcijańskie we własnym zakresie

---

[224] M. Starowieyski, *Tajemnica...*, s. 304.

[225] H.J. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii...*, s. 31; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 309-310.

[226] J.M.D. Kelly, *Początki doktryny...*, s. 76-80.

[227] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 109-110.

organizowały nauczanie przygotowujące kandydatów. Wielką rolę w tym względzie odgrywali wędrowni misjonarze, których później zastąpili nauczyciele i katecheci nauczający w imieniu wspólnoty chrześcijańskiej. Stale wzrastająca liczba przystępujących do chrztu przyniosła w efekcie spadek poziomu przygotowania katechetycznego. Mała odporność neofitów na prześladowania oraz werbująca działalność sekt spowodowały konieczność przejęcia odpowiedzialności za cały proces inicjacji przez urzędowych przedstawicieli Kościoła, tj. biskupów, prezbiterów, diakonów, i nadanie mu określonych form organizacyjnych. Dla zapewnienia kandydatom solidniejszej formacji doktrynalnej i moralnej wydłużono dotychczasowy okres przygotowania oraz podniesiono wymagania wobec kandydatów. W wyniku tego procesu na przełomie II i III wieku powstał katechumenat jako zinstytucjonalizowana forma przygotowania do chrztu[228]. W początkach III wieku katechumenat istniał jako dobrze zorganizowany „stan" w Kościele[229]. Należy jednak dodać, że praktycznie aż do ogłoszenia *Edyktu mediolańskiego* w 313 roku Kościół żył i prowadził posługę nauczania w warunkach misyjnych[230].

W porównaniu do czasów apostolskich zauważyć można w omawianym okresie stopniowe przesuwanie akcentów oraz zmianę charakteru katechetycznego nauczania. Wcześniej nauczanie przed chrztem posiadało głównie charakter kerygmatyczny, stawiając sobie jako zasadniczy cel nawrócenie słuchaczy. W mniejszym stopniu akcentowano element doktrynalny i moralny, który z kolei mocniej uwydatniał się w nauczaniu adresowanym do ludzi już ochrzczonych. Wraz z wykształceniem się struktur katechumenatu, dotychczasowy porządek nauczania zaczął ulegać stopniowemu przeobrażeniu. Element doktrynalny i moralny przesunięty został na okres poprzedzający chrzest. Obydwie formy, przedzielone celebracją chrztu, istniały nadal w praktyce katechetycznej, jednakże zmieniły swoją funkcję. Było to spowodowane troską Kościoła o zapewnienie kandydatom solidniejszej formacji[231].

---

[228] Fundamentalne zagadnienia dotyczące historii katechumenatu, jego struktury oraz szczegółowe kwestie obrzędowo-liturgiczne zostały już w literaturze dobrze opracowane. Na szczególną uwagę zasługują tutaj cytowane wcześniej opracowania Dujariera, Krakowiaka, Mokrzyckiego i Murawskiego. Dlatego też ograniczymy się jedynie do przytoczenia informacji niezbędnych dla ukazania rozwoju mistagogii w kontekście omawianego okresu katechumenatu. W literaturze patrystycznej pojęcie katechumenatu nie występuje. Pisarze tego okresu opisują jednak praktykę przyjmowania i przygotowania kandydatów do chrztu, których nazywają katechumenami. Pojęcie katechumenatu jest konstrukcją wtórną, pochodzącą z XVI–XVII wieku. Powstało ono jako owoc refleksji teologicznej nad nauczaniem katechetycznym starożytnego Kościoła. W sensie ścisłym przez katechumenat należy rozumieć proces formacyjny dorosłych, dokonujący się w ramach wspólnoty kościelnej, mający za cel pełną inicjację chrześcijańską – zob. tamże, s. 237. Zob. także: E. Stanula, *Katechumenat*, w: EK, t. 8, red. A. Szostek i in., Lublin 2000, kol. 1055-1057; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 21-31.

[229] B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański...*, s. 13.

[230] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 37-39. Zob. także: R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 161-168, 237; tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 123-133; tenże, *Historia katechezy...*, s. 44-46.

[231] Tenże, *Historia katechezy. Część I...*, s. 162.

W swej podstawowej strukturze organizacja katechumenatu była zasadniczo wszędzie taka sama. Jego istota polegała na objęciu katechumenów pogłębioną formacją duszpasterską, na którą składało się nauczanie katechetyczne, praktyki ascetyczno-pokutne oraz obrzędy liturgiczne. Analiza źródeł wykazuje jednak, że w kwestiach szczegółowych były nieraz pomiędzy poszczególnymi ośrodkami chrześcijaństwa spore różnice. Dotyczyły one kwestii zewnętrznych, jak organizacja katechumenatu, oraz wewnętrznych, odnoszących się do teologicznego rozumienia całego procesu wtajemniczenia, zwłaszcza zaś niektórych jego obrzędów. Na tej podstawie wyodrębnione zostały trzy różne, lecz komplementarne w stosunku do siebie tradycje inicjacji chrześcijańskiej: rzymsko-afrykańska, której świadkami są Tertulian, Cyprian (Afryka) i Hipolit Rzymski; aleksandryjska (egipska), zachowana w dziełach Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa, oraz wschodnia (syryjska), którą poznać możemy poprzez apokryficzne pismo *Pseudo-Klementyny*. Najlepiej udokumentowana z nich pozostaje tradycja rzymsko-afrykańska, której świadectwem są takie dzieła, jak traktat *O chrzcie* Tertuliana oraz *Tradycja Apostolska* Hipolita Rzymskiego[232]. W ich świetle przeanalizowana zastanie mistagogia właściwa dla katechumenatu epoki przedkonstantyńskiej.

Tertulian[233] był pierwszym chrześcijańskim autorem, który najobszerniej opisał drogę inicjacji chrzcielnej z przełomu II i III stulecia. Chociaż wszystkie jego pisma posiadają w jakiejś mierze wymiar katechetyczny, żadne z nich nie zostało w całości i bezpośrednio skierowane do katechumenów. Jego traktat *O chrzcie*[234], powstały między 200 a 206 rokiem, jest świadkiem tradycji Kościoła pomiędzy Justynem a Hipolitem Rzymskim. Przedstawił ją bowiem w stadium bardziej rozwiniętym niż Justyn, lecz mniej rozwiniętym niż u Hipolita. Autor zawarł w nim wiele szczegółów dotyczących obrzędów liturgicznych oraz ważne refleksje natury teologicznej odnośnie do przygotowania i znaczenia sakramentu chrztu[235].

Również on po raz pierwszy w literaturze katechetycznej posługiwał się terminem *catechumenus*[236]. Był to dla niego termin techniczny, oznaczający kandydata do chrztu. Przygotowujących się do przyjęcia sakramentu nazywał także *audientes*, *auditores* oraz *tiro*, czyli rekrut, w przeciwieństwie do żołnierza – *miles*.

---

[232] Tenże, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 133-136.

[233] Kwintus Septymiusz Florens Tertulian urodził się w Kartaginie około 155 roku w rodzinie pogańskiej. W Rzymie otrzymał solidne wykształcenie prawnicze. Po swoim nawróceniu na chrześcijaństwo, około 193 roku, powrócił do Kartaginy, gdzie rozpoczął intensywną działalność piśmienniczą, wykorzystując wielką znajomość kultury prawniczej, filozofii i literatury. Około 207 roku przystąpił do sekty montanistów. Zmarł najprawdopodobniej po roku 220. Tertulian zaliczany jest do najwybitniejszych pisarzy łacińskich Kościoła – zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 228-229. Zob. także: Z.J. Kraszewski, *Tertulian*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego...*, s. 377-381; A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 89-94.

[234] Tekst polski w: *Tertulian. Wybór pism*, wstęp E. Stanula, opracowanie W. Myszor i E. Stanula, Warszawa 1970, s. 133-154.

[235] W. Schenk, *Liturgia sakramentów...*, s. 22.

[236] R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie...*, s. 45; B. Mokrzycki. *Droga chrześcijańskiego...*, s. 65. Zob. także: C. Krakowiak, *Katechumen*, w: EK, t. 8, kol. 1055.

Katechumenów określał jako nowicjuszy, zaś czas ich przygotowania porównywał do nowicjatu wojskowego – *tirocinia*[237]. Użyta przez Tertuliana terminologia wojskowa dobrze oddaje stan rekruta, który wymaga wielu ćwiczeń, aby poprzez przysięgę mógł stać się żołnierzem i zostać naznaczonym pieczęcią. Analogicznie katechumen, poprzez odpowiednie ćwiczenia, z pomocą Kościoła ma nauczyć się postępować według zasad chrześcijańskiego życia. Z takiego rozumienia katechumenatu wywodzi się znane stwierdzenie Tertuliana, że nikt nie rodzi się chrześcijaninem, lecz staje się nim[238].

W dziełach Tertuliana można dostrzec dwa etapy przygotowania kandydatów do chrztu. Pierwszy z nich rozpoczynał się od badania kwalifikacji moralnych kandydata. Czas trwania tego okresu zależał, według Tertuliana, od postawy moralnej katechumena. Z jednej strony uważał on, że nie należy się spieszyć, z drugiej, zwalczał zwyczaj odkładania chrztu, aby móc dalej prowadzić grzeszne życie. Od odpowiedzialnych za przyjęcie do katechumenatu wymagał więc dużej ostrożności: „Ci, którzy sprawują urząd kościelny, dobrze zdają sobie sprawę, że nie można lekkomyślnie sprawować chrztu"[239]. Drugi etap katechumenatu, mający miejsce przed Wielkanocą, obejmował bliższe przygotowanie tych, którzy w nadchodzące święto Paschy mieli zostać ochrzczeni. Wtedy dopuszczeni do chrztu katechumeni wyrzekali się prawdopodobnie po raz pierwszy wiary pogańskiej i przygotowywali się do chrztu poprzez modlitwę, post i wyznanie grzechów[240].

Na podstawie świadectwa Tertuliana nie można poznać dokładnie liturgii chrzcielnej, jedynie poprzez analogię do współczesnego mu Hipolita przypuszcza się, że zawierała ona podobne elementy rytualne[241]. Chrzest sprawowany w ramach uroczystej liturgii Wigilii Paschalnej rozpoczynał się od błogosławieństwa wody. Tertulian jest pierwszym świadkiem tej praktyki[242]. Wodzie, jako materii chrztu, poświęcił on w swoim traktacie wiele uwagi. Jego rozważania na ten temat są szczególnie istotne dla pokazania drogi rozwoju mistagogii.

Bezpośrednim powodem napisania traktatu *O chrzcie* była chęć obrony sakramentu przed działającą w Kartaginie gnostycką sektą kainitów[243], postrzegających wszelką materię jako element zła i występujących przeciw używaniu wody w obrzędach chrztu, co godziło w samą istotę sakramentu. Tertulian uznał za stosowne wystąpić w obronie wspólnoty chrześcijańskiej, zagrożonej poprzez propagowanie błędnych poglądów. Dlatego prawdopodobnie wygłosił do katechumenów i neofitów serię nauk i homilii na ten temat. Głoszone przez niego pouczenia stanowiły

---

[237] M. Dujarier, *Krótka historia...*, s. 39-40; M. Blaza, *Pluralizm modeli...*, s. 23.

[238] „Fiunt non nascuntur christiani", *Apologeticum*, 18,4, cyt. za: C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 47.

[239] Tertulian, *O chrzcie...*, 18, s. 151; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 49-51.

[240] Tertulian, *O chrzcie...*, 20, s. 153; W. Schenk, *Liturgia sakramentów...*, s. 23.

[241] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 51.

[242] B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański...*, s. 13.

[243] W. Myszor, *Kainici*, w: EK, t. 8, kol. 329.

przypuszczalnie materiał, z którego powstało omawiane dzieło[244]. Z tej racji traktat *O chrzcie* ma charakter bardziej apologetyczny niż doktrynalny, co w żaden sposób nie umniejsza jednak jego znaczenia jako najstarszego dzieła na temat inicjacji chrześcijańskiej. Utwór składa się z dwóch części. W pierwszej z nich autor wyjaśnił symbolikę wody (nr 3–6) i skomentował obrzędy chrzcielne, odwołując się do typologii biblijnej (nr 7–9). W części drugiej omówił związane z chrztem zagadnienia teologiczne (nr 11–16) i problemy dyscyplinarne (nr 17–20).

Zgodnie z jego pouczeniem, woda jako „stara substancja" istniała jeszcze przed całkowitym wykończeniem świata, stając się z racji swej godności „siedzibą Ducha". Bóg posłużył się nią „dla uporządkowania świata", gdy przez rozłączenie się wód stworzył suchy ląd i „wydał jej polecenie, aby zrodziła istoty żyjące". Nic więc dziwnego, „że i w chrzcie woda posiada moc ożywiania duszy ludzkiej"[245]. Tertulian wyjaśniał, w czym tkwi wewnętrzny sens chrztu:

> Duch Boży unosił się od początku nad wodami, [...] jako ich siła napędowa. Unosiła się więc świętość nad tym, co jest święte, albo raczej to, co służyło za podłoże, czerpało świętość od tego, co się nad nim unosiło. Słuszną bowiem jest rzeczą, by każda materia przyjmowała właściwości od tego, co wyżej się znajduje, szczególnie zaś ciało od ducha, aby duch dla swej subtelności substancji łatwiej przenikał materię i w niej tkwił. W ten sposób uświęcona przez Świętego natura wód, sama zaczęła uświęcać[246].

Tertulian krytycznie też odnosił się do pogańskich praktyk obmyć rytualnych, twierdząc, że poganie nie rozumieją duchowych rzeczywistości i przypisują tę moc swoim bożkom, okłamując się w ten sposób „bezpłodnymi wodami". Dowodem uzdrawiającej obecności Boga w wodach było dla niego ewangeliczne opowiadanie o wodzie sadzawki Betesda, którą poruszał Anioł Pański, nadając jej moc leczenia schorzeń cielesnych (J 5,4). W uzdrowieniu tym Tertulian widział figurę przyszłego chrztu, gdyż to, co wcześniej leczyło jedynie ułomności ciała, teraz przynosi zdrowie ducha:

> W ten sposób człowiek powraca do Boga, do podobieństwa tego człowieka, który poprzednio był stworzony na obraz Boży. [...] Człowiek odzyskuje owego ducha bożego, którego kiedyś otrzymał z boskiego tchnienia, lecz później utracił przez grzech[247].

Poprzez obmycie wodą chrztu katechumen staje się podobny do pierwszego człowieka Adama przed jego upadkiem. Tertulian podkreślał jednak ścisły związek pomiędzy rytem chrztu a wiarą przyjmującego, która nadaje właściwy sens temu wydarzeniu[248].

---

[244] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 170; B. Mokrzycki. *Droga chrześcijańskiego...*, s. 64-65.

[245] Tertulian, *O chrzcie...*, 3, s. 135.

[246] Tamże, 4, s. 136.

[247] Tamże, 5, s. 138-139.

[248] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 52-53.

Traktat *O chrzcie* jest także świadectwem istnienia trzech obrzędów pochrzcielnych: namaszczenia olejem, naznaczenia czoła znakiem krzyża i włożenia ręki[249]. Ich znaczenie wyjaśniał autor w sposób typologiczny. Namaszczenie, którego udziela się zaraz po wyjściu z kąpieli chrzcielnej, wiąże z dawnym zwyczajem namaszczania kapłanów olejem z rogu (Wj 30,30; Kpł 8,12):

> W ten sposób Mojżesz namaścił Aarona, stąd też nazwano go pomazańcem od krzyżma, które tłumaczy się namaszczeniem. To właśnie namaszczenie nadało imię Panu. Otrzymał on namaszczenie w sposób duchowy, gdyż namaścił Go Bóg Ojciec Duchem Świętym. [...]. Spływa więc na nas olej w sposób cielesny, lecz przynoszący duchowy owoc. W ten sposób zewnętrzny obrzęd chrztu staje się duchowym, ponieważ w wodzie jesteśmy zanurzeni, a duchowy skutek otrzymujemy, to znaczy oczyszczenie z grzechów[250].

Namaszczenie posiada zatem symboliczne i duchowe znaczenie, pełniąc rolę konsekracji kapłańskiej. Dzięki niemu każdy ochrzczony staje się *christos* – „namaszczony", upodabniając się tym samym do Chrystusa. Widzialny i materialny znak, dzięki działaniu Boga, przemienia cielesnego człowieka w duchowego[251].

Gest naznaczenia neofitów znakiem krzyża i włożenie ręki rozumiał Tertulian jako błogosławieństwo, przez które wzywa się i zaprasza Ducha Świętego. Chociaż obmycie wodą i włożenie ręki, następując po sobie, stanowią rytualną jedność, Tertulian przypisywał tym rytom ich własne znaczenia. Woda oczyszcza z grzechów i przygotowuje człowieka na przyjście Ducha Świętego[252]. Włożenie ręki dotyczy otrzymania przez neofitów tegoż Ducha, czemu też towarzyszy modlitwa. Znaczenie obrzędu tłumaczył autor, odwołując się do gestu Jakuba, który „błogosławił swych wnuków: Józefa, Efraima i Manassesa, położył ręce swoje na ich głowy, a następnie zmieniając je, przekładał je jedną nad drugą, tworząc krzyż obrazujący Chrystusa" (Rdz 48,14), co już wówczas zapowiadało, że wszelkie błogosławieństwo pochodzi od Chrystusa[253]. Odwoływał się też do biblijnego potopu, jako zapowiedzi chrztu, oraz gołębicy, która, przynosząc na znak pokoju oliwną gałązkę, zwiastowała koniec Bożego gniewu (Rdz 8,11-12). Podobnie we chrzcie, „zstępuje gołębica Ducha Świętego na ziemię, to jest na nasze ciało, wynurzające się z kąpieli chrzcielnej, po oczyszczeniu ze wszystkich grzechów"[254].

Objaśniając znaczenie chrztu w życiu człowieka, Tertulian porównał go do zbawczego działania Boga w ST, gdy naród wyzwolony z niewoli egipskiej przeszedł przez wodę. Jego zdaniem, żaden przykład nie jest w stanie wyraźniej

---

[249] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 73-74.

[250] Tertulian, *O chrzcie*..., 7, s. 140.

[251] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 54.

[252] Tertulian, *O chrzcie*..., 6, s. 139; W. Schenk, *Liturgia sakramentów*..., s. 24.

[253] Skrzyżowane ręce tworzyły literę X, która w języku greckim jest pierwszą literą imienia Xristos, oraz wyrażały znak krzyża – zob. Tertulian, *O chrzcie*..., 8, s. 141.

[254] Tamże, 9, s. 141.

zilustrować znaczenia sakramentu chrztu niż ten dotyczący przejścia przez wodę. Wspominał przy tej okazji także laskę Mojżesza, która:

> [...] zamieniła wodę gorzką w słodką, odpowiednią do picia (Wj 15,25). Owa laska była symbolem Chrystusa, który przemienił swoją własną osobą żyły wodne o trującej przedtem i gorzkiej właściwości, na zbawienną wodę chrztu. To jest właśnie woda, która wypłynęła dla narodu wybranego ze skały obok wyrastającej. Jeśli skała jest symbolem Chrystusa (1 Kor 10,4), to znowu niewątpliwie rozpoznajemy, jak przez wodę w Chrystusie chrzest jest uświęcony[255].

Tertulian wspomniał też o modlitwie neofitów we wspólnocie Kościoła po wyjściu „z najświętszej kąpieli nowych narodzin", gdy po raz pierwszy rozłożą ręce w domu matki razem z braćmi[256]. Jest to pierwsze w literaturze patrystycznej określenie Kościoła mianem „matka", które zostanie jeszcze kilkakrotnie powtórzone przez Tertuliana[257].

Ostatnim obrzędem pochrzcielnym, stanowiącym przejście do Eucharystii, było spożywanie przez neofitów mleka zmieszanego z miodem. Pochodzenie tego obrzędu nie zostało jeszcze ostatecznie wyjaśnione[258]. Źródłem ceremonii wydaje się być typiczne tłumaczenie wyjścia z niewoli egipskiej do obiecanego kraju „mlekiem i miodem płynącego" (Wj 3,8; 33,3), stanowiące zapowiedź i symbol chrztu. Tradycja chrześcijańska widzi w mleku i miodzie symbole zbawienia Bożego, które staje się udziałem człowieka we chrzcie świętym. Prawdopodobnie właśnie do tej tradycji chrzcielnej nawiązywał św. Piotr, cytując fragment liturgicznego tekstu chrzcielnego: „jak niedawno narodzone niemowlęta, pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu, jeżeli tylko *zasmakowaliście, że słodki jest Pan*" (1 P 2,2-3; por. Ps 34(33),9).

Po chrzcie neofici przez cały tydzień powstrzymywali się od codziennej zwyczajnej kąpieli[259]. Tertulian nie podał jednak znaczenia stosowanej praktyki. Być

---

[255] Tamże.

[256] „cum de illo sacratissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis", *De baptismo*, 20, cyt. za: C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 55.

[257] W wyjaśnieniu *Modlitwy Pańskiej* Tertulian pisze, że Boga nazywamy Ojcem, ale także „nie pomija się tu i matki-Kościoła" – Tertulian, *O modlitwie*, 2. W podobny sposób wyraził się inny pisarz tego okresu, św. Cyprian: „nie może mieć Boga za Ojca, kto nie ma Kościoła za matkę" – *O jedności Kościoła*, 6, cyt. za: C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 55-56.

[258] Tertulian opisuje obrzęd w dziełach *Przeciw Marcjonowi* i *O wieńcu.* Był to stary zwyczaj praktykowany jeszcze przed Tertulianem. Znany był bowiem Marcjonitom, którzy zachowali go, gdy odłączyli się od Kościoła powszechnego – zob. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, 1,14,3; tenże, *O wieńcu*, 3,2-3, w: J. Słomka, *Chrzest i pokuta...*, s. 181-182, 186. Możliwe, że do jego powstania przyczyniły się starożytne praktyki medyczne, gdyż miód należał wówczas do pokarmów, które zalecano dla specjalnie wygłodzonych ludzi, zaś neofici pościli przed chrztem. Według germańskiego zwyczaju, spożywanie miodu oznaczało przyjęcie do rodziny. Dlatego noworodka można było zgładzić przed pierwszym spożyciem miodu, co po jego spożyciu uważane było za mord – zob. W. Schenk, *Liturgia sakramentów...*, s. 25. Zob. także: D. Forster, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Tyrzyński, Warszawa, 1990, s. 461-466; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 123, 125-126.

[259] W. Schenk, *Liturgia sakramentów...*, s. 25.

może w pewnym sensie owa „tygodniowa wstrzemięźliwość" leżała u podstaw kształtowania się liturgicznej oktawy Paschy, która w późniejszym okresie katechumenatu była czasem głoszenia neofitom codziennych katechez mistagogicznych.

Przytoczone przykłady wyjaśniania katechumenom i neofitom znaczenia sakramentu chrztu świętego przy pomocy typologii biblijnej wskazują na mistagogiczne akcenty w nauczania Tertuliana. Traktat *O chrzcie* stanowi zatem cenne świadectwo na temat stopnia rozwoju mistagogii w omawianym okresie. Ponieważ Tertulian nie podał opisu Eucharystii sprawowanej z udziałem neofitów, dlatego ważnym głosem w kwestii kształtowania się metody mistagogicznej jest świadectwo Hipolita Rzymskiego[260], które przekazał w *Tradycji Apostolskiej.*

Traktat *Tradycja Apostolska*, przypisywany Hipolitowi Rzymskiemu, jest nieco późniejszy od dzieła Tertuliana. Dzieło powstało najprawdopodobniej na początku III wieku, około 211–220 roku[261]. Nie posiadamy oryginalnego tekstu dokumentu, a do końca ubiegłego stulecia znany był jedynie jego tytuł. Żmudne prace porównawcze na podstawie powiązań i zależności występujących pomiędzy niektórymi dokumentami starożytności chrześcijańskiej[262] pozwoliły na odtworzenie pierwotnego tekstu *Tradycji Apostolskiej*[263]. Według aktualnego stanu badań należy przyjąć, że *Tradycja Apostolska* jest zbiorem fragmentów anonimowego pochodzenia[264]. Nie jest łatwo jednoznacznie określić rodzaj literacki utworu. Księga zawiera przepisy dotyczące organizacji życia gminy chrześcijańskiej, normy społeczne życia kościelnego, opisy obrzędów liturgicznych oraz modlitwy. Nie jest jednak księgą liturgiczną ani rytuałem we właściwym tego słowa znaczeniu. Przyjmuje się, że jest dziełem liturgiczno-kanonicznym[265]. *Tradycję* podzielić można na trzy zasadnicze i komplementarne części: pierwsza omawia struktury

[260] Osoba Hipolita pozostaje nadal przedmiotem badań patrologów. Był kapłanem w Rzymie, jednak na podstawie jego doskonałej znajomości filozofii greckiej przypuszcza się, że pochodził ze Wschodu. Gdy papież Kalikst złagodził dyscyplinę penitencjarną, Hipolit wystąpił przeciw niemu, oskarżając go o odstępstwo od tradycji kościelnej. Nie zostało dotychczas potwierdzone, czy został on wówczas wybrany biskupem Rzymu, stając się jednym z pierwszych antypapieży. Zesłany na Sardynię, pojednał się z Kościołem i wkrótce potem, około 235 roku, poniósł śmierć męczeńską – zob. H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska*. *Wstęp*, *przekład, komentarz*, STV 14,1 (1976), s. 145-150. Zob. także: R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza...*, s. 134; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 248-249.

[261] H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja...*, s. 149. Zob. także: W. Schenk, *Liturgia sakramentów...*, s. 26; J. Słomka, *Chrzest i pokuta...*, s. 39.

[262] W. Geerlings, *Einleitung zur Traditio Apostolica*, w: *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von W. Geerlings, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1991, s. 144-157.

[263] Pierwszego krytycznego wydania tekstu dokonał B. Botte – zob. Hippolyte de Roma, *La Tradition Apostolique d`après les anciennes versionnes*. Introduction, traduction et notes – B. Botte, 2e édition revue, Paris 1984, s. 11-30. Tekst polski posiadamy w dwóch nieco odmiennych przekładach: Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja...*, s. 150-169 oraz M. Michalski, *Tradycja Apostolska*, w: ALP, t. 1, s. 305-316. W pracy korzystam z tłumaczenia H. Paprockiego.

[264] B. Nadolski, *Tradycja Apostolska,* w: *Leksykon Liturgii...*, s. 1601.

[265] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik...*, s. 197.

życia kościelnego, druga prezentuje drogę inicjacji chrześcijańskiej, trzecia porusza kwestie związane z dyscypliną kościelną[266].

Dla poszukiwania elementów mistagogii w katechumenacie epoki przedkonstantyńskiej szczególne znaczenie posiada część druga, szczegółowo opisująca strukturę katechumenatu oraz liturgię inicjacyjną. Uczeni są zgodni, że przybliża ona najbardziej klasyczną formę dobrze ukształtowanego już katechumenatu oraz sakramentalnego wtajemniczenia[267]. Pod wieloma względami jest to unikalny dokument literatury pierwszych wieków. Dzięki świadectwu Hipolita można poznać wiele istotnych informacji na temat chrztu i drogi inicjacyjnej, jednak są one rozproszone i nie przedstawiają zwartej całości. „Żaden inny dokument nie ukazuje nam wszystkich etapów procesu wchodzenia w chrześcijaństwo w tak wyczerpujący sposób: od pierwszego przedstawienia kandydata i wstępnego badania przed wprowadzeniem do katechumenatu, aż do pełnego uczestnictwa w Eucharystii po przyjęciu chrztu. Z tej racji stanowi on najcenniejsze świadectwo i główne źródło dla poznania katechumenatu epoki przedkonstantyńskiej"[268].

W kontekście rozwoju mistagogii ważne wydaje się rozróżnienie, jakiego dokonuje Hipolit pomiędzy katechumenami a wiernymi. Katechumeni stanowili wprawdzie odrębną grupę, lecz nie byli całkowicie oddzieleni od ochrzczonych. Byli pouczani razem z wiernymi, z którymi też brali udział w liturgii słowa, zajmując jednak oddzielne miejsce. Nie przekazywali też sobie znaku pokoju, a po modlitwie nad nimi i włożeniu rąk byli odsyłani przez nauczyciela[269]. Na podstawie tekstu można wnioskować, że katecheza odbywała się w ramach wspólnotowej liturgii, w której brali udział wierni i katechumeni[270]. Wydaje się, że katecheza skierowana do katechumenów podejmowała te treści, które łączyły się z wprowadzeniem w życie chrześcijańskie w jego wymiarze moralnym i doktrynalnym. Uczono także praktyki chrześcijańskiej modlitwy. Badacze przypuszczają, że w zakres treści katechezy dla katechumenów wchodziło to wszystko, co zostało przez pisarzy chrześcijańskich tego okresu napisane na temat sakramentu chrztu. Przedmiotem pouczenia mogły być także zagadnienia związane z warunkami dopuszczenia kandydatów do chrztu oraz sprawy dotyczące liturgii. Najważniejsze miejsce w katechezie zajmowało jednak Pismo Święte[271].

Opisując liturgię chrzcielną, Hipolit jako jedyny z autorów wspomniał, że neofici po wyjściu z wody i namaszczeniu ciała olejem musieli się ubrać. Jego relacja nie nosi jednak znamion symbolicznego rozumienia tej czynności. Zyskała je ona dopiero w późniejszym okresie, gdy neofici przyoblekali nowe – białe szaty – w myśl nauczania św. Pawła o zwleczeniu z siebie starego człowieka, by przyoblec się

[266] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 173.

[267] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 80; tenże, *Katechumenat wczesnochrześcijański...*, s. 14-18.

[268] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 173-174.

[269] Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, 17-18, s. 157-158.

[270] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 201.

[271] Tamże.

w nowego (Ga 3,27; Kol 3,9; Ef 4,22-24)[272]. Po przyjęciu chrztu neofici udawali się w procesji do kościoła, gdzie oczekiwał ich biskup, który każdemu z nich udzielał sakramentu bierzmowania w prostym obrzędzie składającym się z nałożenia ręki, namaszczenia świętym olejem, naznaczenia krzyżem i pocałunku pokoju[273]. Znaczenie dwóch pierwszych gestów zostało już powyżej omówione. Należy zatem zwrócić uwagę na dwa pozostałe. Ponieważ symbol znaczenia czoła znakiem krzyża posiada liczne aluzje w tekstach biblijnych, dlatego często posługiwano się nim tak w czasie katechumenatu, jak i w samych obrzędach liturgii chrzcielnej. W przypadku jednak bierzmowania nabierał on szczególnego znaczenia, gdyż wykonywał go biskup, pasterz miejscowej wspólnoty. W tym obrzędzie, który „przyjmował" neofitę, niezwykle wyraźnie rysowało się włączenie we wspólnotę Kościoła, co właśnie stanowiło cel mistagogii. Także pocałunek pokoju, kończący obrzędy bierzmowania, udzielany neofitom przez biskupa posiadał szczególne znaczenie. Ten ludzki gest, wyrażający serdeczną jedność w Chrystusie, dopełniał sakramentalnego odrodzenia i wprowadzał neofitę w pełne życie Kościoła, skoncentrowane wokół celebrowanej Eucharystii[274].

Tradycja Apostolska nie zawiera opisu całej Mszy Świętej, lecz podkreśla się w niej te elementy, które stanowiły specyfikę Eucharystii inicjacyjnej. Zamieszczone na jej kartach świadectwo posiada szczególne znaczenie z punktu widzenia mistagogii:

> Wtedy niech diakonii przyniosą biskupowi ofiarę i niech czyni on dziękczynienie nad chlebem, który jawi się obrazem i jest nazywany przez greków antytypem[275] Ciała Chrystusa i nad kielichem ze zmieszanym winem dla antytypu, który grecy nazywają podobieństwem krwi przelanej za wszystkich, którzy w Niego uwierzyli; mleko zaś zmieszane z miodem symbolizuje razem pełnię obietnicy danej ojcom, kiedy On (Bóg) powiedział: *Dam wam ziemię płynącą mlekiem i miodem*, którą im dał – Swoje Ciało – Chrystus, od którego, na podobieństwo małych dzieci, karmią się wierni, przemieniając w słodycz Słowa gorycz serca; woda także jest (używana) w ofierze na znak obmycia, żeby i wewnętrzny człowiek otrzymał to, co i ciało. Odnośnie do tego wszystkiego, biskup winien dać pouczenie tym, którzy przyjmują komunię[276].

Mistagogiczny charakter powyższego opisu nie budzi wątpliwości. Pouczenie Hipolita pozostaje bowiem w duchowej jedności z późniejszymi katechezami mistagogicznymi Cyryla Jerozolimskiego, które wygłosił on na temat tajemnicy Eucharystii. Dotyczy to zwłaszcza sposobu udzielania Komunii św. neofitom[277].

---

[272] W. Schenk, *Liturgia sakramentów*..., s. 28; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 92-93, 99.

[273] Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, 20-21, s. 159-160. Zob. także: W. Geerlings, *Einleitung*..., s. 188-189.

[274] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 100.

[275] Jest to oznaczenie darów ofiarnych dla Eucharystii. Antytyp jest odpowiednikiem realizującym typ biblijny – zob. Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, przypis 16, s. 160.

[276] Tamże, 21, s. 160-161. Zob. także: W. Geerlings, *Einleitung*..., s. 190-193.

[277] Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, 21, s. 161.

Szczególnego znaczenia nabiera także uwaga autora *Tradycji*, że to sam biskup ma „odnośnie do tego wszystkiego dać pouczenie tym, którzy przyjmują komunię". Hipolit jest pierwszym świadkiem wygłaszania nauki – katechezy mistagogicznej – przez biskupa przed udzieleniem komunii[278]. Liturgia chrzcielnej Eucharystii kończyła się rozesłaniem neofitów, do których było kierowane specjalne polecenie:

> Po skończeniu natomiast tego (Komunii), niech każdy pośpieszy spełniać dobre uczynki, być miłym przed Bogiem i postępować prawidłowo, myśląc o Kościele i czyniąc to, co uczy i sprawując w pobożności[279].

Intencja tego pouczenia w pełni odzwierciedla fundamentalną cechę mistagogii, wyrażającą się poprzez chrześcijańskie zaangażowanie w świecie, dobre uczynki spełniane w duchu Ewangelii, przy pełnej sakramentalnej łączności ze wspólnotą Kościoła. Hipolit zakończył swoje pouczenie na temat drogi inicjacji chrześcijańskiej znamienną uwagą, że przekazał instrukcje dotyczące jedynie chrztu i świętej Ofiary, gdyż neofici zostali już wcześniej pouczeni o zmartwychwstaniu ciał i o innych prawdach wiary. Zaznacza jednak, że:

> Jeżeli jednak należy napomnieć także o innych, to niech biskup powie o tym ochrzczonym w innym czasie, gdyż nie powinni poganie znać tego, póki nie otrzymają chrztu. To biały kamyk, o którym Jan powiedział: „Napisano na nim nowe imię, którego nikt nie pozna, oprócz tego, kto otrzymał kamień" (Ap 2,17)[280].

Również to wskazanie Hipolita potwierdza zasadę, aby nie wszystkie tajemnice wiary były od razu przekazane neofitom. Ich głębsze, stopniowe poznanie, nastąpi dopiero po wprowadzeniu ich we wspólnotę kościelną[281]. W świetle przytoczonych wcześniej uwag, również i w tym dokumencie odkrywamy wyraźne elementy charakterystycznej dla Ojców Kościoła katechezy mistagogicznej.

2.3. Mistagogia w katechezie i praktyce duszpasterskiej Ojców Kościoła po *Edykcie mediolańskim*

Katechumenat IV wieku pod względem materiałów źródłowych należy do szczególnie dobrze udokumentowanych. W porównaniu do źródeł III wieku, które dostarczają jedynie fragmentarycznych świadectw, w tym okresie powstają najważniejsze dzieła literatury katechetycznej i homiletycznej. Dzięki takim Ojcom Kościoła na Wschodzie, jak św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom, Teodor z Mopsuestii oraz św. Ambroży i św. Augustyn na Zachodzie, możemy odtworzyć ówczesny proces wchodzenia w chrześcijaństwo. Wartość ich świadectwa wzmacnia fakt, że byli oni biskupami odpowiedzialnymi za duszpasterstwo w powierzonych im wspólnotach. Reprezentując dwa główne regiony ówczesnego

---

[278] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 232.
[279] Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, 21, s. 161.
[280] Tamże.
[281] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 233.

chrześcijaństwa: Wschód i Zachód, pozwalają poznać to, co było wspólne oraz specyficzne dla prowadzonego przez nich duszpasterstwa.

Odwołując się do tradycji reprezentowanej przez wspomnianych autorów, ukażemy najpierw najważniejsze problemy związane z katechumenatem w epoce pokonstantyńskiej, a następnie mistagogię obecną w ich katechetycznym nauczaniu i prowadzonym przez nich duszpasterstwie.

2.3.1. Podstawowe problemy związane z katechumenatem w epoce pokonstantyńskiej

W początkach IV wieku sytuacja Kościoła w Cesarstwie Rzymskim uległa zasadniczej zmianie. Wydany w 313 roku przez Konstantyna Wielkiego dokument, znany pod nazwą *Edyktu mediolańskiego*, oficjalnie uznawał chrześcijaństwo jako religię zgodną z obowiązującym porządkiem prawnym, zaś osobiste poparcie ze strony cesarza uczyniło je wkrótce religią uprzywilejowaną. Dowodem tego jest prawodawstwo stanowione na korzyść chrześcijan, wznoszenie budowli przeznaczonych do sprawowania kultu i założenie Konstantynopola, jako nowego Rzymu i miasta chrześcijańskiego. W ten sposób rozpoczął się nowy etap w historii Kościoła, który, ciesząc się poczuciem wolności, poświęcił się nieskrępowanemu głoszeniu Ewangelii. Szybkie rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa należy tłumaczyć w dużym stopniu przykładem dworu cesarskiego, nakłaniającego lud, a zwłaszcza urzędników, do przyjęcia nowej religii. Niemniej ważnym czynnikiem była gorliwość misyjna wielkich biskupów: Atanazego, Bazylego, Jana Chryzostoma czy Ambrożego, którzy swoim duszpasterskim oddziaływaniem znacznie wykraczali poza własne diecezje[282]. Nowa sytuacja duszpasterska, oprócz niewątpliwych korzyści, zrodziła jednak poważne problemy, które w sposób szczególny dotykały procesu wchodzenia w chrześcijaństwo, czyli katechumenatu. Wypróbowane struktury duszpasterskie, które w poprzednim okresie normowały życie wspólnot chrześcijańskich, przestały funkcjonować i zaczęły się rozpadać[283]. Warto spojrzeć, jakie były tego przyczyny oraz jaka była wobec nich duszpasterska reakcja Kościoła.

Zmiana dotychczasowej sytuacji prawnej chrześcijaństwa z religii prześladowanej na uprzywilejowaną sprawiła, że wielu pogan zaczęło odtąd spoglądać w stronę Kościoła z sympatią i z zainteresowaniem. Do Kościoła zaczęły zgłaszać się tłumy kandydatów do chrztu. Przy tak masowej chrystianizacji nie wszystkie jednak nawrócenia były szczere i autentyczne. Wielu kierowało się względami czysto ludzkimi czy zwykłym wyrachowaniem, spodziewając się korzyści w życiu

[282] B. Studer, *Teologia w Kościele cesarskim (300–450)*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna...*, s. 329; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1986, s. 130, 137-138; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 135.

[283] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 242.

prywatnym czy ułatwień w karierze urzędniczej[284]. W efekcie Kościół postawiony został wobec nowych zadań duszpasterskich, do których nie był przygotowany. Biskupi zmuszeni byli walczyć w duszpasterstwie o utrzymanie takiej samej autentyczności postawy w przyjmowaniu sakramentów, jaka była w poprzednich, misyjnych wiekach[285].

Innym negatywnym zjawiskiem, będącym konsekwencją zaistniałej sytuacji, było przedłużanie okresu katechumenatu i odkładanie chrztu nieraz na długie lata. Katechumeni, choć jeszcze nie w pełni, zaliczani byli do chrześcijan. Wystarczyło zatem być katechumenem, aby móc korzystać z przywilejów i uprawnień przysługujących chrześcijanom. Jako powód takiego postępowania można wskazać chęć prowadzenia swobodniejszego życia, bez narażania się na konsekwencje wykluczenia ze wspólnoty Kościoła za grzechy popełnione po chrzcie. Drugą przyczyną odkładania chrztu była surowa dyscyplina pokutna. Z obawy przed nią wielu odkładało termin chrztu, pozostając katechumenami aż do końca życia[286]. Efektem przedłużającego się czasu katechumenatu nie była bynajmniej solidniejsza formacja. Znana była także praktyka zapisywania małych dzieci do katechumenatu, który trwał nieraz przez całe ich życie, zaś o chrzest proszono dopiero w niebezpieczeństwie śmierci[287]. Wobec opieszałości katechumenów

---

[284] Na temat autentyczności motywów nawrócenia mówi św. Cyryl Jerozolimski w katechezie wstępnej, zwracając się do katechumenów wpisanych na listę „oświeconych": „Jako słudzy Chrystusa przyjęliśmy każdego, jako stróże zostawiliśmy drzwi otworem. Może wszedłeś z duszą pokrytą grzechami i ze złym usposobieniem. Znalazłeś się tutaj, przyjęto cię, zapisano twe imię. Widzisz wspaniały obraz Kościoła? [...] Odnoś się tu z szacunkiem i ucz się tego, co tu widzisz! Raczej wyjdź stąd teraz i należycie usposobiony powróć jutro! Jeżeli twą duszę okryła chciwość, zmień jej szatę i wtedy dopiero przyjdź! [...] Może jeszcze inny wzgląd tu cię sprowadził. Może ktoś tu przyszedł, aby znaleźć żonę, lub na odwrót. Często też niewolnik chce się przypodobać swemu panu, przyjaciel przyjacielowi" – Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 4, w: *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 106.

[285] Przeciwko nieszczerym intencjom kandydatów do chrztu ostro występuje biskup Mediolanu, św. Ambroży: „Oto ktoś przychodzi do Kościoła, ponieważ szuka zaszczytów pod panowaniem chrześcijańskich imperatorów; prosi o chrzest z udawanym szacunkiem; korzy się, pada na twarz, ale w duchu nie zgina kolan". Ambroży mówi wprost o dwulicowości i obłudzie niektórych kandydatów: „Aby pojąć za żonę kobietę, której rodzice chrześcijańscy odmówiliby im, ponieważ są poganami, niektórzy udają przez jakiś czas, że mają wiarę, po czym okazują, że to, co wyznali zewnętrznie, odrzucili w swym wnętrzu" – Św. Ambroży, *In Psalm*..., 118,20,48n, PL 15, 1499 A-C, cyt. za: M. Dujarier, *Krótka historia*..., s. 59-60.

[286] Katechumenat nie zawsze prowadził do spełnienia aktu chrztu. Rejestracja kandydatów oznaczała często jedynie życzenie otrzymania tzw. chrztu klinicznego w godzinie śmierci. Ponieważ było to nadużywane, Jan Chryzostom nieustannie walczył z tym zwyczajem, pokazując bezsensowność odkładania chrztu. Ukazywał, że w ten sposób katechumeni przez cały czas żyją w niepewności i tracą błogosławieństwo związane z przyjęciem chrztu – zob. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, Warszawa 1992, przypis 24, s. 40; S. Movilla, *Od katechumenatu do wspólnoty*, tłum. B. Szatyński, Warszawa 1990, s. 50.

[287] Postępowanie takie potwierdza św. Augustyn, który jako dziecko poważnie zachorował i był bliski śmierci. Gdy zaś niespodziewanie wyzdrowiał, odłożono jego chrzest, co jak pisze „uczyniono

biskupi zmuszeni zostali do energicznych reakcji. Na Zachodzie utarł się zwyczaj, że w święto Epifanii, czyli Objawienia Pańskiego, starali się oni „obudzić" długoletnich katechumenów i skłonić ich, aby na początku Wielkiego Postu wpisali się na listę katechumenów chcących przyjąć chrzest w nadchodzącą Wielkanoc. Ich wezwania pozostawały jednak często bez odpowiedzi[288].

Trzecią przyczyną konieczności zmian w organizacji katechumenatu była prawie powszechna już wówczas praktyka chrztu niemowląt. Wynikała ona z pragnienia rodziców, aby zagwarantować dzieciom duchowe łaski, w których sami uczestniczyli. Jej teologiczną podbudową stała się między innymi antypelagiańska nauka św. Augustyna, że łaska Boża, którą zostajemy obdarowani w sakramencie chrztu, jest konieczna do zbawienia[289].

W wyniku powyższych zjawisk dotychczasowa dyscyplina katechumenalna uległa znacznemu rozluźnieniu. Dalsze przygotowanie utraciło swoje pierwotne znaczenie, jako długiej i rzetelnej formacji. W praktyce katechumeni przez wiele lat byli pozostawieni samym sobie i nikt nie czuwał nad ich duchowym rozwojem. Nie prowadzono także dla nich specjalnego nauczania, lecz brali jedynie udział w zwykłej liturgii słowa w czasie coniedzielnej Mszy Świętej. Można zatem powiedzieć, że katechumenat w sensie wieloletniej autentycznej formacji faktycznie już nie istniał[290].

Odwlekanie przyjęcia chrztu wpłynęło także na zmianę funkcji, jaką dotychczas pełnił katechumenat. Przyjęcie sakramentu nie stanowiło celu, o który należało bezwzględnie zabiegać. Wielu zadawalało się statusem katechumena, gdyż było to mniej zobowiązujące pod względem moralnym. Wskutek tego, w niektórych miejscach liczba katechumenów zaczęła przewyższać liczbę ochrzczonych. Poważne problemy stwarzali także wierni po przyjęciu chrztu. Wielu było takich, którzy nadal prowadzili grzeszne życie, nie zważając bynajmniej na przestrzeganie chrześcijańskich norm, do których zobowiązali się przez przyjęcie sakramentów wtajemniczenia[291]. To zaś nie mogło pozostać bez wpływu na strategię duszpasterską Kościoła.

[...] rzekomo dlatego, że popadnięcie w grzechy po owym obmyciu obciążyłoby mnie większą i niebezpieczniejszą odpowiedzialnością" – Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 17-18, przekład i wstęp J. Czuj, Kraków 2008. Także inni Ojcowie Kościoła, jak Ambroży, Jan Chryzostom czy Teodor z Mopsuestii, przyjęli chrzest dopiero w wieku dojrzałym, choć w ich wypadku stanowiło to raczej wyraz poważnego traktowania procesu inicjacji – zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 244.

[288] M. Dujarier, *Krótka historia...*, s. 62; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 73-74.

[289] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 245.

[290] B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański...*, s. 19; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 167-168.

[291] Problem zgorszenia ze strony ochrzczonych kilkakrotnie podejmuje św. Augustyn w traktacie *De catechizandis rudibus*, mówiąc, że „najbardziej strzec się trzeba, aby nie był kto kuszony i w błąd wprowadzany przez ludzi, którzy należą do samego Kościoła katolickiego" – Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w: *Pisma katechetyczne*, Z oryginału łacińskiego przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył W. Budzik, Warszawa 1952, s. 48, cyt. za: R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 244-245.

Z biegiem czasu autentyczna troska duszpasterska zaczęła kierować się ku tym katechumenom, którzy podjęli decyzję przyjęcia chrztu. Dlatego mocniej akcentowano znaczenie przygotowania bliższego, które dokonywało się w okresie wielkiego postu. W tym krótkim okresie Kościół starał się wszelkimi sposobami przygotować kandydatów, często całkowicie jeszcze nieuformowanych, do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia w czasie nadchodzącej Wigilii Paschalnej. Drugi etap katechumenatu tradycyjnie rozpoczynał się obrzędem wpisania imienia (*insciptio nominis*) do „księgi Kościoła". Jednakże i w tym obrzędzie nastąpiły poważne zmiany. Wcześniej, jak wiadomo z relacji Hipolita Rzymskiego, kandydaci do chrztu byli wybierani spośród tych, którzy pozytywnie przeszli próbę trzyletniej formacji katechumenalnej. Nazywano ich wówczas „wybranymi" (łac. *electi*). Obecnie zaś kandydaci do chrztu sami dokonywali tego wyboru. Spowodowało to przesunięcie akcentu z uprzedniej decyzji Kościoła, potwierdzającej godność katechumena do przyjęcia sakramentów, na rzecz osobistej decyzji każdego z kandydatów. Odtąd na Zachodzie zaczęto nazywać ich „ubiegającymi się" o chrzest (łac. *competentes*), a na Wschodzie „oświeconymi", czyli tymi, którzy mają zostać oświeceni przez chrzest (gr. *photizomenoi*). Obrzęd wpisania imienia kończył się prekatechezą, czyli wstępnym pouczeniem, w którym biskup wprowadzał kandydatów w czas czterdziestodniowego przygotowania do Paschy i chrztu[292].

„Wybrani" uczestniczyli teraz w codziennej, długiej katechezie – na Wschodzie aż trzygodzinnej – której celem było przekazanie wszystkich treści dotyczących misterium wiary. Ponieważ punktem odniesienia głoszonego pouczenia była historia zbawienia, dlatego wyjaśniano najistotniejsze teksty Pisma Świętego, wiążąc z nimi istotne prawdy wiary (*Credo*). Kandydatów prowadzono od poznania historycznej warstwy wydarzeń do zrozumienia ich warstwy duchowej. Wprowadzano ich także w praktykę życia chrześcijańskiego, ucząc zachowania przykazań, modlitwy oraz postu. Katechumenat zawierał także pewne obrzędy podkreślające liturgiczny wymiar życia chrześcijańskiego, które ukazywane było jako walka duchowa[293]. Katecheci jednoznacznie przypominali tradycyjną naukę i wymagania, jakie potrzebne są do przyjęcia chrztu. Na pierwszym miejscu podkreślali konieczność posiadania żywej wiary, gdyż chrzest przynosi zbawienie jedynie tym, którzy ją mają i według niej żyją. Ponieważ do sakramentów wtajemniczenia nie powinni zostać dopuszczeni niewierzący oraz żyjący niemoralnie, jednym z głównych celów katechumenatu było spowodowanie wzrostu wiary. W pismach Ojców Kościoła z tego okresu dostrzegamy wielkie zatroskanie, aby zapobiec degeneracji i zanikowi katechumenatu[294]. Jak pokazał czas, ich wysiłki nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów.

---

[292] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 76.

[293] B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański*..., s. 21.

[294] Św. Augustyn w traktacie *Wiara i uczynki* starał się ukazać wewnętrzny związek między wiarą i czynami. Występuje w nim także przeciw zwyczajowi udzielania chrztu osobom prowadzącym niemoralne życie. Wyrażając swój zdecydowany sprzeciw, stwierdza, że „bywają tacy ludzie, którzy

2.3.2. Mistagogia w katechezie Ojców Kościoła Wschodniego

Katechezy mistagogiczne Ojców Kościoła Wschodniego stanowią świadectwo drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia praktykowanej w Jerozolimie, Antiochii i Mopsuestii. Można jednak przypuszczać, że zarówno Jerozolima i Antiochia, które urosły w tym czasie do rangi znaczących ośrodków liturgicznych, wywierały wpływ na kształtowanie się praktyki chrzcielnej także w innych Kościołach na Wschodzie, jak i na Zachodzie[295]. Poszukując obrazu mistagogii adekwatnej dla tego okresu, należy wsłuchać się w głos tradycji inicjacyjnej wspomnianych Kościołów.

Jerozolimska tradycja inicjacyjna

Najważniejszymi świadkami mistagogii praktykowanej pod koniec IV wieku w duchu jerozolimskiej tradycji inicjacyjnej są św. Cyryl Jerozolimski oraz pątniczka Egeria. O życiu i działalności Cyryla wiemy bardzo mało[296]. Najprawdopodobniej urodził się w Jerozolimie około 313–315 roku. Początkowo był mnichem żyjącym w okolicach Cezarei Palestyńskiej. Około 335 roku został diakonem św. Maksyma, biskupa Jerozolimy, który też po dziesięciu latach wyświęcił go na kapłana. Z jego polecenia Cyryl głosił nauki dla kandydatów przygotowujących się do chrztu. W 348 roku, po śmierci Maksyma, został biskupem Jerozolimy, który to urząd sprawował z przerwami przez blisko trzydzieści lat. Jako zwolennik nicejskiego wyznania wiary popadł w konflikt z arianami i trzykrotnie został

mniemają, że wszystkich zgłaszających się należy bez różnicy dopuszczać do obmycia w odrodzeniu [...] choćby nie chcieli zmienić sposobu życia swego, znanego ze zbrodni i występków najwidoczniejszych, owszem, chociażby nawet otwarcie wygłaszali zdanie, że nadal trwać będą w takim życiu" – Św. Augustyn, *Wiara i uczynki*, w: *Pisma katechetyczne*..., I, 1, cyt. za: R. Murawski, *Historia katechezy. Część I*..., s. 246. Zob. także: M. Michalski, *Katechizm w liturgicznej szacie. Wstęp*, w: ALP, t. 2, Warszawa 1982, s. 327-329.

[295] J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*..., s. 9; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, opracowanie tegoż, Katowice–Ząbki 2005, s. 8-9.

[296] Piszący na temat św. Cyryla Jerozolimskiego skupiają się głównie na znaczeniu jego katechez, podając jedynie szczątkowe informacje dotyczące autora – zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*..., s. 422; F. Drączkowski, *Patrologia*..., s. 265-271; J.S. Bojarski, *Wstęp*, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*..., s. 5-17; J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie*..., s. 13-33; G. Röwekamp, *Einleitung*, w: Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses – Mystagogische Katechesen*, Übersetzt und eingeleitet von G. Röwekamp, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 7-91; Jan Paweł II, List apostolski *Omnium Ecclesiarum Matri*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 41-44; W. Kania, *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 75-81; T. Kaczmarek, *Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 83-88; M. Jędrzejewska, *Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 22,42-43 (2002), s. 403-409; H.J. Sobeczko, *Znaczenie mistagogicznych katechez o Eucharystii Cyryla Jerozolimskiego dla współczesnej refleksji teologicznej i praktyki liturgicznej*, w: *Ante Deum stantes*. *Księga pamiątkowa dla ks. prof. S. Czerwika*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 225-232.

zmuszony do opuszczenia swojej stolicy biskupiej. Zmarł najprawdopodobniej 18 marca 386 roku. Ujmując całościowo postawę Cyryla, należy podkreślić, że jako nauczyciel odznaczał się on wiernością nauce o Trójcy Świętej i poglądom chrystologicznym, zaś jako pasterz Kościoła wsławił się wspaniałym świadectwem złożonym Chrystusowi w okresach osobistych doświadczeń i prześladowań.

Spuścizna literacka Cyryla nie jest zbyt bogata[297]. Spośród jego dzieł zachowały się właściwie tylko *Katechezy*, które należą jednakże do „najcenniejszych pereł całej literatury greckiej, wśród świętych Ojców i wśród pism, które objaśniają zarówno piękno i skuteczność rytów, jak i pierwotną naukę wiary"[298]. *Katechezy*[299] są zbiorem dwudziestu czterech konferencji, które wygłosił Cyryl najprawdopodobniej pomiędzy 347 a 350 rokiem. Zostały one spisane metodą stenograficzną przez jednego ze słuchaczy. Można wśród nich wyróżnić katechezę wstępną, osiemnaście katechez chrzcielnych oraz pięć katechez mistagogicznych. Tematem katechezy wstępnej jest ogólne wprowadzenie, mające na celu ukazanie kandydatom do chrztu wielkość sakramentu. Wśród katechez chrzcielnych, pięć podejmuje w sposób dość ogólny zagadnienia dotyczące chrztu świętego, zaś pozostałe są systematycznym wyjaśnieniem poszczególnych artykułów symbolu wiary Kościoła jerozolimskiego[300]. Katechezy chrzcielne, mające formę zwartych wykładów, wygłaszane były w okresie wielkiego postu. Nie zostało ostatecznie stwierdzone, w jaki sposób tych osiemnaście katechez chrzcielnych dostosowano do czterdziestodniowego okresu przygotowania. W ostatniej z nich Cyryl zapowiedział dalszą formację neofitów od poniedziałku po świętym dniu Paschy. Ich obowiązkiem było codzienne wysłuchanie katechez, w których zostawali pouczenie o wszystkim, co się w nich dokonało i otrzymując na to dowody ze Starego i Nowego Testamentu[301]. Ostatnie pięć katechez, tzw. mistagogicznych, było skierowanych zatem do „oświeconych", którzy po przyjęciu w Noc Paschalną sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii mieli otrzymać głębsze wprowadzenie w bogactwo przeżytych przez nich tajemnic. Na podstawie omawianych treści można nadać im następujące tytuły: *Wyrzeczenia i powołanie chrześcijanina*; *Tajemnica chrztu*; *Bierzmowanie*; *Ciało i Krew Pańska*; *Liturgia Eucharystyczna*[302].

Wśród patrologów istnieją poważne wątpliwości odnośnie do autorstwa oraz daty powstania zbioru katechez. Według obecnego stanu badań bezspornie przyj-

[297] Zachowała się *Homilia o uzdrowieniu paralityka* oraz *List do cesarza Konstansa* o ukazaniu się w Jerozolimie świetlistego krzyża na niebie pomiędzy Golgotą a Górą Oliwną – zob. S. Longosz, *Pisma św. Cyryla Jerozolimskiego (Epistola ad Constantium imperatorem, Homilia ad paralyticum ad piscinam iacentem)*, „Vox Patrum" 6,10 (1986), s. 267-283.

[298] Jan Paweł II, List apostolski *Omnium Ecclesiarum...*, s. 43-44.

[299] W języku polskim ukazały się dwa różne wydania tego samego przekładu katechez Cyryla: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J.S. Bojarski, opracował M.A. Bogucki, Warszawa 1973 oraz cytowane już wydanie z roku 2000. W pracy korzystam z nowszego wydania.

[300] J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 15.

[301] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 18*, 33.

[302] J. Bojarski, *Wstęp*, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne...*, s. 6.

mowane jest autorstwo Cyryla dziewiętnastu z nich, tzn. katechezy wstępnej oraz katechez przedchrzcielnych. Poddaje się natomiast w wątpliwość, czy był on autorem katechez mistagogicznych. Wśród argumentów przeciwnych podkreśla się, że katechezy mistagogiczne nie zostały opublikowane w tym samym czasie co pozostałe. Również niektóre manuskrypty nie zawierają katechez mistagogicznych, co może wskazywać, że początkowo nie były one łączone z resztą zbioru. Różnią się także stylem, gdyż katechezy przedchrzcielne, jako stenogramy spisywane „na żywo", mają charakter mowy potocznej, zaś mistagogiczne – mowy pisanej. Zwięzłość tych ostatnich sugeruje, że są to raczej notatki stanowiące podstawę przemówienia, a nie pełny tekst. Zdaniem historyków liturgii, wydaje się także mało prawdopodobnym, aby w 348 roku Kościół jerozolimski posiadł tak bardzo rozwiniętą liturgię. Powyższe argumenty spowodowały, że większość współczesnych badaczy opowiada się za przesunięciem daty powstania katechez mistagogicznych na koniec IV wieku i przyznanie ich autorstwa Janowi, następcy Cyryla na stolicy biskupiej[303]. Przyjmując jednak ich opublikowanie po śmierci Cyryla, w latach 383–386, nie można wykluczyć możliwości, że pierwotnie zostały one wygłoszone przez samego Cyryla, jednak ze względu na obowiązujące wówczas prawo tajemnicy zostały spisane i ogłoszone dopiero za czasów jego następcy. Zdaniem uczonych, kwestia autorstwa katechez mistagogicznych nie ma jednak istotnego znaczenia, gdyż obok pochodzącego z tego samego okresu *Itinerarium Egeriae*[304] stanowią one podstawowe źródło poznania mistagogii praktykowanej wówczas w Kościele jerozolimskim[305].

Zanim dokonamy analizy katechez mistagogicznych, warto zapoznać się ze świadectwem Egerii, które zawiera szczególnie cenny opis drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia, jaką musieli przebyć kandydaci przygotowujący się do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia. Autorka opisała bowiem wszystkie jej etapy od zgłoszenia się kandydata do końcowych katechez wygłaszanych w oktawie

---

[303] Problematyka autorstwa katechez mistagogicznych została już wielokrotnie omówiona w literaturze – zob. np. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 15-19; G. Röwekamp, *Einleitung...*, s. 8-15; J. Bojarski, *Wstęp...*, s. 7-8; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 257.

[304] *Itinerarium Egeriae (Pielgrzymka Egerii)* jest jednym z najstarszych opisów pielgrzymek do Ziemi Świętej. Tekst został odnaleziony w 1887 roku w Arezzo. Rękopis pochodzący z XI wieku z Monte Casino jest niepełny. Brakuje w nim początku i zakończenia, kilku środkowych kartek oraz tytułu i imienia autorki. Po długich dyskusjach przyjęło się nazywać autorkę opisu Egerią. Najprawdopodobniej była ona mniszką pochodzącą z Półwyspu Iberyjskiego. Jako osoba majętna, posiadająca liczne koneksje w środowisku ówczesnej władzy świeckiej i duchownej, mogła pozwolić sobie na kilkuletnią pielgrzymkę do Ziemi Świętej (najprawdopodobniej w latach 381–384), którą następnie opisała w swoim dzienniku podróży. Utwór, napisany w formie listu, składa się z dwóch części: pierwsza jest opisem podróży do różnych miejsc w Palestynie, Egipcie, Syrii i Azji Mniejszej, druga zaś zawiera opis liturgii jerozolimskiej całego roku kościelnego – zob. A. Bogucki, *Wstęp*, w: Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłumaczył W. Szołdrski, oprac. A. Bogucki, Warszawa 1970, s. 160-166; A. Matyszewski, *Droga inicjacji chrześcijańskiej według „Itinerarium Egeriae"*, CTh 72,3 (2002), s. 135-154; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 261.

[305] G. Röwekamp, *Einleitung...*, s. 14-15; J. Bojarski, *Wstęp...*, s. 8; H. J. Sobeczko, *Miejsce i rola mistagogii...*, s. 35.

Wielkanocy. Opis Egerii uzupełnia przekazaną przez Cyryla wiedzę na temat organizacji i funkcjonowania katechumenatu[306] i, co szczególnie istotne, dokładnie oddaje atmosferę, w jakiej wygłaszane były do neofitów katechezy mistagogiczne:

> Z nadejściem Paschy przez osiem dni, to jest od Paschy aż do oktawy po nabożeństwie w kościele (w Martyrium), śpiewając hymny, idą do Anastasis. Tam modlitwa, pobłogosławienie wiernych: biskup stojąc oparty o wewnętrzną kratę, która jest u groty w Anastasis, wyjaśnia wszystkie ceremonie chrzcielne. W ową godzinę żaden katechumen do Anastasis wejść nie może, tylko neofici i wierni, którzy chcą posłuchać tajemnic, wchodzą do Anastasis. Wszystkie drzwi są zamknięte, aby żaden katechumen nie mógł wejść. Gdy biskup wszystko szczegółowo wyjaśnia i wykłada, słuchacze tak głośno wyrażają swe zadowolenie, że i poza kościołem słychać ich głosy; tak bowiem te wszystkie tajemnice przedstawia, że nie ma kto by się nie wzruszył tym, co usłyszeli[307].

Pochrzcielną formację neofitów rozpoczął Cyryl wyznaniem od dawna noszonego w sercu pragnienia, aby dogłębnie wyjaśnić słuchaczom wszystkie chrześcijańskie tajemnice. Jako doświadczony pedagog, doskonale rozumiał jednak konieczność wzmocnienia głoszonej nauki stosownym „poglądem" oraz odwołania się do przeżyć słuchaczy, jakich dostarczyły im bez wątpienia sakramentalne misteria. Kierując się troską o skuteczność prowadzonej formacji, uzasadniał wspomnianą zwłokę stwierdzeniem:

> Ponieważ dobrze wiedziałem, że więcej wierzy się oczom, aniżeli uszom, czekałem aż do dnia dzisiejszego, by was – skoro dzięki temu, coście niedawno przeżyli, lepiej przygotowaliście się do nauki – poprowadzić na jaśniejszą i wonniejszą łąkę tego raju. [...] Trzeba więc wam zastawić teraz stół pełniejszych nauk. Pragniemy was pouczyć, abyście dobrze pojęli znaczenie tego, coście w tę noc swego chrztu przeżyli[308].

Na początku Cyryl przedstawił więc słuchaczom główny cel katechez mistagogicznych. Następnie w pierwszej z dwóch katechez dotyczących liturgii chrztu wyjaśnił znaczenie obrzędów, jakie sprawowane były w przedsionku kaplicy, gdy zwróceni na zachód słuchali słów pouczenia. Przedmiotem pouczenia była zarówno teologia sprawowanego obrzędu, jak i sam gest wyciągnięcia ręki przez wszystkich zgromadzonych dla wyrzeczenia się szatana. Jako figurę obrzędu wskazał biskup wydarzenia związane z uwolnieniem Izraela z niewoli egipskiej. Przechodząc, zgodnie z metodą mistagogiczną od rzeczy starych do nowych, od figury do rzeczywistości, wyjaśniał, co następuje:

> Tam wyprawił Bóg Mojżesza do Egiptu – tu Chrystusa posłał na świat Ojciec. Tam Mojżesz miał uciskany lud wyprowadzić z Egiptu – tu Chrystus miał uwolnić tych, którzy jęczą na świecie w jarzmie grzechu. Tam krew baranka odwracała zabójcę – tu krew niepokalanego Baranka Jezusa Chrystusa wypędza szatanów. Tamten tyran ścigał

---

[306] Zob. Eteria, *Pielgrzymka...*, 46,1-47, s. 223-225.
[307] Tamże, 47,1-2, s. 225-226.
[308] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 19 (Mistagogiczna I)*, 1, s. 319.

ów stary naród aż do morza – ciebie, bezwstydny, przewrotny szatan ścigał aż do źródła zbawienia. Tamten utonął w morzu – ten znika w zbawczej wodzie.

Niemniej słyszałeś, jak ci kazano wyciągnąć rękę i jakby do obecnego powiedzieć: „Odrzekam się ciebie szatanie!" Chcę wam też powiedzieć, dlaczego zwróciliście się ku zachodowi. Tak trzeba. Bo zachód jest miejscem widzialnych ciemności, a szatan sam będąc ciemnością, w ciemności rządzi. Patrząc symbolicznie w stronę zachodu, odrzekliście się władcy mroków i ciemności[309].

Biskup wyjaśniał następnie słuchaczom znaczenie wszystkich wypowiedzianych formuł, aby jeszcze lepiej zrozumieli misteria, do których zostali dopuszczeni. W swoim pouczeniu odwoływał się zarówno do symboliki biblijnej, jak i do znanych słuchaczom obrazów codziennego życia. Kończąc wyjaśnienie rytów wprowadzających, wezwał neofitów do przyjęcia postawy duchowej czujności, która wydaje się niezbędna, gdyż:

„Przeciwnik nasz bowiem, szatan [...] jako lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł" (1 P 5,8). Rzeczywiście przedtem pożerała wszechwładna śmierć; lecz w świętym obmyciu odrodzenia otarł Bóg wszelką łzę z każdego oka. Zdjąwszy starego człowieka, nie możesz się już smucić, lecz wdziawszy szatę zbawienia, Jezusa Chrystusa, obchodź dzień świąteczny[310].

Zapowiadając tematykę kolejnej katechezy, która poświęcona była wyjaśnieniu znaków liturgii chrzcielnej, Cyryl pragnął najpierw przyciągnąć uwagę słuchaczy. Było to ważne ze względu na założony cel pouczenia, jakim było podanie dalszego ciągu nauki mistagogicznej w taki sposób, by słuchacze zrozumieli, co oznaczają obrzędy dokonane wewnątrz kaplicy chrzcielnej[311].

Pierwszym ze znaków wyjaśnionych przez Cyryla był obrzęd zdjęcia szat przez kandydatów. Zdaniem biskupa, oznacza on:

[...] wyzucie się ze starego człowieka wraz z jego uczynkami. Rozebrani z szat byliście nadzy – na wzór Chrystusa nagiego na krzyżu, który przez swoją nagość, rozbroiwszy księstwa i moce, odniósł nad nimi jawnie triumf na drzewie. A ponieważ w członkach waszych kryły się wrogie moce, nie wolno wam już nosić owej starej szaty – nie tej, którą widać oczyma, lecz starego człowieka, zepsutego w pożądliwościach błędu. [...] Przedziwna rzecz! Byliście nadzy na oczach wszystkich i nie wstydziliście się. Prawdziwie bowiem nieśliście obraz pierwszego Ojca Adama, który w raju był nagi i nie wstydził się[312].

Pojawia się w tym miejscu fundamentalny dla teologii IV wieku aspekt chrztu. Chrzest jest upodobnieniem ochrzczonych do Chrystusa ukrzyżowanego. Sakrament ten jest uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, w którą to

---

[309] Tamże, 3-4, s. 320.

[310] Tamże, 10, s. 322.

[311] Tamże, 11, s. 322; R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli sakramentalnych i postaw liturgicznych w świetle katechez mistagogicznych św. Cyryla Jerozolimskiego*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, Katowice 2011, s. 138.

[312] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 20 (Mistagogiczna II)*, 2, s. 325.

tajemnicę wprowadzają ochrzczonych liczne obrzędy chrzcielne[313]. Rozebranych z szat katechumenów namaszczano na całym ciele poświęconym olejem. Duchowe znaczenie tego obrzędu ukazał Cyryl w następujący sposób:

> Staliście się przez to uczestnikami szlachetnej oliwki, Jezusa Chrystusa. Odcięci bowiem od dzikiego drzewa oliwnego zostaliście zaszczepieni na szlachetnej oliwce, aby uczestniczyć w tłustości prawdziwej oliwki. Prawdziwy olej oznacza łączność z tłustością Chrystusa, który usunął wszelki ślad wrogiej mocy[314].

Namaszczeni olejem katechumeni prowadzeni byli następnie do sadzawki chrzcielnej. Symboliczny wymiar znaku zanurzenia ukazał Cyryl poprzez bezpośrednie odniesienie do Chrystusa złożonego po zdjęciu z krzyża w grobie:

> Zapytano każdego, czy wierzy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Po wyznaniu zbawczej wiary zanurzyliście się trzykroć w wodzie i wynurzyliście się – zaznaczając w tym trzydniowy pobyt Chrystusa w grobie. [...] wyszedłszy zaś z wody znaleźliście się znów jak w pełnym dniu. W tej samej chwili umarliście i narodziliście się – owa zbawcza woda była dla was równocześnie grobem i matką[315].

Po dogłębnym wyjaśnieniu znaczenia znaków liturgii chrzcielnej, Cyryl wprowadzał słuchaczy w teologię sakramentu oraz jego znaczenie dla wszystkich włączonych w misterium Chrystusa. Kończąc katechezę, stanowczo upominał nowo ochrzczonych, aby wysłuchane pouczenia zachowali w pamięci, dając tym samym możliwość wyznania, za św. Pawłem: „Miłuję was, bo zawsze o mnie pamiętacie i zachowujecie nauki, które wam dałem"[316].

Trzecia katecheza mistagogiczna, dotycząca sakramentu bierzmowania, koncentruje się zasadniczo na wyjaśnieniu znaczenia oliwy oraz samego aktu namaszczenia. Także i w niej Cyryl wygłosił stosowne pouczenia, tak aby wprowadzić słuchaczy w pogłębione rozumienie symboliki udzielonego im sakramentu:

> Nie myśl jednak, że jest to tylko zwyczajna oliwa. Jak bowiem chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest już tylko chlebem, lecz ciałem Chrystusa, tak i ta święta oliwa po wezwaniu nie jest już tylko oliwą – i jakby rzec można – zwyczajną oliwą, lecz łaską Chrystusa i Ducha Świętego, przez Jego obecność skuteczną: Tą oliwą namaszcza się symbolicznie ciało i inne zmysły. Widzialną oliwą namaszcza się ciało – świętym i ożywczym Duchem uświęca się dusza.
>
> Najpierw namaszczono was na czole, abyście wolni byli od wstydu, z którym chodził wszędzie pierwszy grzeszny człowiek, i odsłoniętą twarzą jak w zwierciadle odbijali chwałę Pańską. Następnie na uszach, abyście otrzymali uszy, które słuchają bożych tajemnic, uszy, o których powiedział Izajasz: „I dał mi Pan ucho do słuchania" (Iz 50,4) i Pan Jezus w Ewangelii: „Kto ma uszy, niech słucha!" (Mt 11,15). Potem na nozdrzach,

---

[313] J. Daniélou, *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, Kraków 1998, s. 38.

[314] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 20 (Mistagogiczna II)*, 3, s. 326.

[315] Tamże, 4, s. 326.

[316] Tamże, 8, s. 327-328; R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli...*, s. 138-139. *Biblia Tysiąclecia* podaje tekst 1 Kor 11,2 w następujący sposób: „Pochwalam was, bracia, za to, że we wszystkim pomni na mnie jesteście i że tak, jak wam przekazałem, zachowujecie tradycje".

abyście po przyjęciu Boskiej oliwy mówili: „Jesteśmy wonnością Chrystusa dla Boga między tymi, co idą na zbawienie" (2 Kor 2,15). Wreszcie na piersiach, abyście „przyodziani w pancerz sprawiedliwości, stawili śmiało czoła szatańskim zakusom" (Ef 6,11.14). Albowiem jak Chrystus po chrzcie i zstąpieniu Ducha Świętego wyszedłszy pokonał przeciwnika, tak i wy po chrzcie świętym i duchowym namaszczeniu winniście przywdziać całą zbroję Ducha Świętego, stanąć przeciw potędze wroga i z nią walczyć mówiąc: „Wszystko mogę w Chrystusie, który mnie umacnia" (Flp 4,13)[317].

W dalszej części katechezy ukazany został związek sakramentalnego namaszczenia z imieniem chrześcijan, którym obdarzeni zostali neofici, oraz jego starotestamentalne figury. Całą katechezę zakończył Cyryl apelem do słuchaczy, podkreślając raz jeszcze wielkość otrzymanego daru, który jest jednocześnie zobowiązaniem do prowadzenia prawdziwie chrześcijańskiego życia[318].

Kolejną, czwartą z kolei, katechezę mistagogiczną na temat Ciała i Krwi Pańskiej, rozpoczął Cyryl przytoczeniem najstarszego pisemnego świadectwa Nowego Testamentu o ustanowieniu Eucharystii z Pierwszego Listu do Koryntian (11,23-25). Nawiązując do usłyszanego przez zgromadzonych czytania, stwierdził, że już samo pouczenie Pawła Apostoła zupełnie wystarczy, aby wzbudzić w sobie wiarę w Boskie tajemnice. Nie pozostawił jednak słuchaczy bez dalszych wyjaśnień, lecz odwołał się do słów Chrystusa ustanawiającego sakrament Eucharystii:

Skoro wyraził się o chlebie: „To jest Ciało moje", któż będzie się wahał; „To jest krew moja", któż zwątpi i powie, że to nie jest Krew Jego?[319]

Aby dopomóc nowo ochrzczonym w formowaniu postawy wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa w postaciach eucharystycznych, przywołał dobrze znane im wydarzenie z Kany Galilejskiej:

Chrystus przemienił wodę w wino; czyż więc nie będziemy wierzyć, że wino w Krew przemienił? Cudu tego dokonał na doczesnych godach; czyż więc nie przyjmiemy, że tym bardziej synom duchowego łoża swe Ciało i Krew dał na pożywienie? A zatem z całym przekonaniem uważajmy to za Ciało i Krew Chrystusa! Pod postacią chleba dane ci jest Ciało, pod postacią wina dana ci jest Krew[320].

Biskup Jerozolimy tłumaczył też słuchaczom znaczenie chlebów pokładnych, które utraciły już swoje znaczenie, gdyż dotyczyły jedynie Starego Przymierza. W Nowym Przymierzu jest chleb niebieski i kielich zbawienia dla uświęcenia duszy i ciała. Wtajemniczając neofitów w misteria, w których dane im było uczestniczyć, umiejętnie odsłaniał przed nimi zakryte dotąd prawdy:

Nie patrz więc na chleb i kielich jak na czysto ziemskie rzeczy. Są one bowiem Ciałem i Krwią – jako Pan zapewnił. Chociaż by ci to mówiły zmysły, niechaj cię jednak

[317] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 21 (Mistagogiczna III)*, 3-4, s. 332.
[318] Tamże, nr 3-5, s. 333; R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli...*, s. 140.
[319] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 22 (Mistagogiczna IV)*, 1, s. 335.
[320] Tamże, 2, s. 335.

utwierdza wiara. Nie osądzaj rzeczy ze smaku, lecz przyjmij wiarą, a nie wątp, że otrzymałeś dar Ciała i Krwi Chrystusa[321].

W dalszej kolejności wyjaśniona została symbolika stołu. Nawiązując do słów psalmu sławiącego wielkość daru, jakim jest zaproszenie do wspólnej uczty (Ps 23(22),5a), mistagog wyjaśniał duchowy sens wspólnoty stołu, czyniąc to w formie modlitwy skierowanej wprost do Chrystusa[322]. Jako ostatni w tej katechezie przybliżony został symbol szaty, wspominanej często w tekstach ST. W tym kontekście Cyryl przywołał tekst z Księgi Koheleta (9,7-8), mówiący o czystej szacie, i skierował do słuchaczy następujące słowa:

Skoro zdjąłeś stare szaty i wdziałeś duchowe, białe, winny one pozostać zawsze białe, jasne i duchowe, abyś mógł powiedzieć z błogosławionym Izajaszem: „Raduje się dusza moja w Panu, albowiem okrył mnie szatą zbawienia i płaszczem nadziei" (Iz 61,10)[323].

Zakończenie katechezy jest swego rodzaju wnioskiem pedagogiczno-pastoralnym. Podsumowując całość wygłoszonych pouczeń, biskup wyraził przekonanie właściwe dla mistagoga, że nie pozostanie to bez wyraźnego skutku w ich życiu duchowym i zaowocuje bardziej świadomym przeżywaniem i uczestnictwem w celebracji eucharystycznej:

Wiedząc już i wierząc, że to, co wygląda jak chleb, nie jest wcale chlebem, choć smak na to wskazuje, lecz Ciałem Chrystusa, i to, co wygląda na wino, nie jest winem, choć ma smak wina, ale Krwią Chrystusa, [...] wzmocnij swe serce, biorąc chleb duchowy i rozwesel swe oblicze. Niechaj będzie ono odkryte w czystym sumieniu, abyś jak w zwierciadle rozważał wspaniałość Pana i wzrastał z chwały w chwałę w Chrystusie. Jemu cześć i chwała na wieki wieków[324].

Ostatnią z katechez mistagogicznych na temat tajemnic liturgii eucharystycznej rozpoczął Cyryl słowami należącymi do starochrześcijańskiej liturgii chrzcielnej z Pierwszego Listu św. Piotra:

„Odrzuciwszy więc wszelkie zło, wszelki podstęp i udawanie, zazdrość, jakiekolwiek złe mowy, jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu" (1 P 2,1-2).

Zgodnie z zamysłem biskupa, ostatnia z katechez mistagogicznych powinna stanowić zakończenie całego procesu katechumenalnej formacji neofitów i być niczym chlubny wieniec nałożony na ich duchową budowę[325]. W swoim pouczeniu

---

[321] Tamże, 5, s. 336.
[322] Tamże, 7, s. 336.
[323] Tamże, 8, s. 337.
[324] Tamże, 9, s. 337. Zob. także: R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli...*, s. 140-142.
[325] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 23 (Mistagogiczna V)*, 1, s. 339.

katecheta wyjaśniał kolejno pojawiające się gesty liturgiczne, które poprzez swoje duchowe znaczenie stają się czynnościami symbolicznymi:

> Widzieliście jak diakon podał biskupowi i stojącym dookoła ołtarza kapłanom wodę do umycia rąk. Nie dla usunięcia brudu to uczynił; nie tak się rzecz przedstawia; bo przecież nie przyszliśmy brudni do kościoła. To umycie oznacza wolność od grzechu i wszelkiej nieprawości. Ręce bowiem są obrazem działania, a ich umycie wskazuje na szlachetność czynów. [...] Umycie rąk jest tu oznaką wolności od grzechów[326].

Stosowne wyjaśnienia zostały podane słuchaczom także w stosunku do gestu przekazywania znaku pokoju w formie wzajemnego objęcia się i udzielenia pocałunku. Jego symboliczne znaczenie w liturgii Cyryl wyjaśniał następująco:

> Nie myśl, że jest to taki pocałunek, jaki widzimy u przyjaciół na rynku. Ten pocałunek jednoczy serca i prowadzi do przebaczenia uraz, jest oznaką pojednania i zapomnienia o krzywdach. Wszak Chrystus powiedział: „Jeżeli ofiarę swą przynosisz do ołtarza i tam przypomnisz sobie, że brat twój ma coś przeciw tobie, to zostaw tam przed ołtarzem swoją ofiarę i idź wpierw i pojednaj się z bratem swym, a potem dopiero wróć i złóż swą ofiarę" (Mt 5,23-24). Pocałunek oznacza tu pojednanie i dlatego jest święty, jak gdzie indziej mówi Paweł: „Pozdrówcie jedni drugich pocałunkiem" (1 Kor 16,20), a Piotr dodaje: „pocałunkiem pokoju" (1 P 5,14)[327].

Analizując metodę mistagogiczną Cyryla, należy także zwrócić uwagę na sposób, w jaki łączy on w swoim pouczeniu dbałość o zrozumienie dokonujących się w liturgii symbolicznych czynności z dążeniem do ukształtowania wewnętrznych postaw wiary i pobożności jej uczestników. Szczególnym tego przykładem, wręcz wzorem katechetycznego wtajemniczania słuchaczy w misterium sprawowanych sakramentów, jest wyjaśnienie przez Cyryla znaczenia poprzedzającego prefację dialogu celebransa i zgromadzonej wspólnoty liturgicznej:

> Potem woła biskup: *W górę serca*. Rzeczywiście w tej poważnej chwili należy wznieść serca do Boga, a nie zniżać ich ku ziemi i ziemskim zajęciom. Toteż wzywa nas tu biskup do usunięcia wszelkich trosk o życie i rzeczy powszednie i do wzniesienia serc ku miłosierdziu Boga. Posłuszni jego wezwaniu odpowiadacie: *Mamy wzniesione ku Panu!* Niech nie będzie nikogo takiego, który by tylko ustami mówił: *Mamy wzniesione ku Panu*, a w myśli był zajęty doczesnymi sprawami. Należy zawsze myśleć o Bogu; skoro jednak wskutek słabości ludzkiej jest to niemożliwe, powinniśmy się starać o to przynajmniej w tej świętej godzinie.
>
> Mówi dalej biskup: *Dzięki czyńmy Panu!* Rzeczywiście mamy za co dziękować, skoro nas niegodnych, będących wrogami, pojednał i przyjął za dzieci ducha. Odpowiadacie: *Jest rzeczą godną i sprawiedliwą!* Gdy dziękujemy, spełniamy czynność godną i sprawiedliwą. On jednak działał nie ze sprawiedliwości, lecz ponad wszelką sprawiedliwość, skoro nam tyle wyświadczył dobrego, i tak wielką okazał nam miłość[328].

---

[326] Tamże, 2, s. 339.
[327] Tamże, 3, s. 339-340.
[328] Tamże, 4-5, s. 340.

Biskup Cyryl wyjaśnił następnie słuchaczom pozostałe elementy modlitwy eucharystycznej oraz skomentował *Modlitwę Pańską*[329]. Szczególnym przykładem pogłębionej katechezy jest troska biskupa o właściwą postawę i pełne czci przystępowanie wiernych do stołu Pańskiego:

> Pójdź dalej! Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęsłej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz: *Amen*. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił. To bowiem, co by spadło na ziemię, byłoby utratą jakby części twych członków. Bo czyż nie niósłbyś złotych ziarenek z największą uwagą, by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej zatem winieneś uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele droższe od złota i innych szlachetnych kamieni.
>
> A kiedy już spożyłeś Ciało Chrystusowe, przystąp do kielicha Krwi. Nie wyciągaj tu rąk, lecz skłoń się ze czcią mówiąc w hołdzie: *Amen*. Uświęć się przez to przyjęcie Krwi Chrystusowej. Kiedy twe wargi są jeszcze wilgotne, dotknij ich rękami i uświęć nimi oczy, czoło i inne zmysły. Następnie zatrzymaj się na modlitwie, dziękując Bogu za to, że tak wielkimi zaszczycił cię tajemnicami[330].

Kończąc katechezę, niejako w ostatnim słowie, Cyryl wzywał słuchaczy do wiernego zachowania przekazanych im tradycji we wspólnocie Kościoła i do życia w wolności od skażenia grzechem[331]. W ten sposób realizował podstawową dla mistagogii troskę o pełniejsze włączenie wiernych we wspólnotę oraz chrześcijańskie świadectwo ich codziennego życia[332].

Antiocheńska tradycja inicjacyjna

Antiochia Syryjska, będąca w IV wieku trzecim co do wielkości miastem w imperium rzymskim, była także znaczącym ośrodkiem życia starożytnego Kościoła. W tym właśnie mieście chrześcijanie po raz pierwszy nazwani zostali tym imieniem (Dz 11,26). Ze względu na swoje położenie, Antiochia stała się także punktem wyjściowym dla kolejnych podróży misyjnych oraz pracy apostolskiej świętych Piotra, Pawła i Barnaby. Niezwykła żywotność intelektualna tutejszej wspólnoty zaowocowała powstaniem w Antiochii szkoły teologicznej, specjalizującej się w poszukiwaniu literalnego i historycznego znaczenia tekstów biblijnych[333]. Instytucję katechumenatu oraz sposób sprawowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w duchu tradycji antiocheńskiej poznać możemy na podstawie katechez chrzcielnych wygłoszonych w drugiej połowie lat osiemdziesiątych

[329] Tamże, 6-20, s. 340-344.
[330] Tamże, 21-22, s. 344.
[331] Tamże, 23, s. 344.
[332] R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli...*, s. 142-145.
[333] A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców...*, s. 169-170.

IV wieku, których autorami byli zaprzyjaźnieni z sobą św. Jan Chryzostom oraz Teodor z Mopsuestii[334].

Jan urodził się około 350 roku w Antiochii w zamożnej i wpływowej rodzinie. Po śmierci ojca wychowaniem syna zajmowała się matka, która zapewniła mu gruntowne wykształcenie w zakresie filozofii i retoryki. W wieku dwudziestu lat, po odbyciu katechumenatu, Jan przyjął chrzest i przez sześć lat prowadził życie monastyczne w pustelniach otaczających Antiochię. Po powrocie przyjął diakonat, a następnie w 386 roku kapłaństwo z rąk biskupa Antiochii Flawiana. Ze względu na jego niebywały talent oratorski, biskup powierzył mu obowiązek głoszenia kazań, którymi wkrótce zyskał sławę i rozgłos, co w dużej mierze przyczyniło się do wybrania go w 397 roku biskupem Konstantynopola. Jego zdecydowane działania duszpasterskie przysparzały mu zarówno przyjaciół, jak i wrogów. Po sześciu latach posługi biskupiej został dwukrotnie zesłany na wygnanie przez cesarzową Eudoksję. Najpierw udał się do Armenii, a następnie w góry Kaukazu, gdzie w 407 roku umarł, nie wytrzymawszy trudów podróży. Ze względu na niezwykły kunszt słowa, po śmierci nazwano go Złotoustym (gr. *Chrysostomos*)[335]. Jan Chryzostom pozostawił po sobie ogromną spuściznę pisarską. Można ją podzielić na trzy grupy: rozprawy, dzieła oratorskie (homilie i mowy) oraz listy[336]. W badanym aspekcie mistagogicznym szczególne znaczenie posiadają jego katechezy chrzcielne. Odkryte i opracowane dopiero w XX wieku, dostępne są w zestawach trzech autorów, tworzących trzy odrębne serie[337].

Drugi z autorów, Teodor, urodził się także w Antiochii w 350 roku. Wraz z Janem pobierał nauki u Libaniosa i Diodora z Tarsu. Gdy zamierzał porzucić życie ascetyczne i zawrzeć związek małżeński, Jan skierował do niego traktat *Do Teodora upadłego*. W 383 roku przyjął zatem święcenia kapłańskie, a w 392 został biskupem Mopsuestii w Cylicji, niedaleko Tarsu. Teodor zmarł w 428 roku, ciesząc się uznaniem współczesnych za swoją ortodoksję i nauczanie. Pozostawił po sobie liczne pisma dogmatyczne i egzegetyczne. W trzy lata po śmierci biskupa wybuchła

---

[334] M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8], przekład W. Kania, wstęp i opracowanie M. Starowieyski, Lublin 1993, s. 5.

[335] R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, red. S. Döpp, W. Geerlings i in., Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 336-338; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 434-435; J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 35-36. Zob. także: Jan Paweł II, *Homilia o św. Janie Chryzostomie jako katechecie*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 44-47.

[336] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 263; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 435-442.

[337] Najstarszą z nich jest seria benedyktyńskiego badacza B. de Montfaucona z XVIII wieku, zawierająca jedynie dwie homilie. Drugą z nich, składającą się z trzech homilii, odkrył w 1909 roku A. Papadopoulos-Kerameus. W 1955 roku A. Wenger odkrył w klasztorze Stavronikita na górze Atos zestaw ośmiu homilii chrzcielnych. Niektóre z nich są identyczne z opublikowanymi w starszych seriach – zob. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes A. Wenger, Paris 1957. Polski przekład katechez chrzcielnych Jana Chryzostoma wydany został w dwóch oddzielnych tomach, z których pierwszy zawiera osiem katechez, a drugi cztery – zob. Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]...; *Katechezy chrzcielne* [9-12], przekład W. Kania, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Lublin 1994.

jednak kontrowersja nestoriańska, w czasie której złączono imię i doktrynę Teodora z poglądami Nestoriusza. Na piątym soborze powszechnym w Konstantynopolu w 553 roku Teodor został pośmiertnie uznany za heretyka i potępiony. Jego pisma dogmatyczne zostały w większości zniszczone[338]. Wśród ocalałych dzieł egzegetycznych zachowały się jedynie nieliczne, przetłumaczone przez zwolenników Teodora na język syryjski[339]. Wśród nich odnalezione na początku XX wieku *Homilie katechetyczne*[340], wygłoszone przez Teodora w Antiochii po roku 379, gdy był on prezbiterem tamtejszego Kościoła. Stanowią one cenne źródło dla historii liturgii oraz teologii sakramentów[341].

Jak wynika z mów Jana Chryzostoma, najbardziej intensywna faza katechumenalnego przygotowania zaczynała się od wpisania na listę kandydatów do chrztu na początku wielkiego postu i polegała na systematycznym słuchaniu katechez. Ich głoszenie rozpoczynało się trzydzieści dni przed Wielkanocą. Specjalne homilie wygłaszano także w Noc Zmartwychwstania podczas udzielania sakramentu. Neofici przychodzili następnie przez cały tydzień, aby codziennie słuchać kolejnych nauk. Coroczny cykl przygotowania do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej obejmował w Kościele antiocheńskim kilkadziesiąt katechez. Zachowane katechezy zostały wygłoszone jednak w różnych latach. Nie pozostał niestety żaden zbiór, który obejmowałby pełny cykl przygotowań w danym roku[342]. Porównanie z sobą katechez Jana i Teodora pokazuje, że posiadają one zupełnie inny układ.

Teodor pozostawił zbiór szesnastu katechez, podzielonych na dwie wyraźne części. W pierwszej z nich znajdujemy dziesięć katechez stanowiących komentarz do nicejskiego wyznania wiary. W części drugiej katecheza jedenasta jest komentarzem do *Ojcze nasz*, trzy kolejne wyjaśniają sakrament chrztu, zaś w dwóch ostatnich znajdujemy wprowadzenie do Eucharystii. Pod względem zastosowanej tu metody został zatem zachowany klasyczny podział, znany już z tradycji jerozolimskiej. Pierwsza część skierowana była do katechumenów mających przyjąć sakrament, zaś druga to katechezy mistagogiczne, wprowadzające neofitów

---

338 J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 70; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 430-431.

339 M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., s. 7-8.

340 Katechezy Teodora odkrył w jednym z klasztorów w Iraku angielski uczony A. Mingana. Ich tekst syryjski wydał wraz z przekładem angielskim w 1932 roku. Następnie odkryto jeszcze jeden rękopis katechez, zawierający jednak tylko ich fragmenty. W języku polskim nie posiadamy pełnego, całościowego wydania homilii katechetycznych Teodora. W niektórych materiałach oraz zbiorach tekstów patrystycznych znajdują się ich wybrane fragmenty – zob. np. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 73-98; J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1996, s. 173-176; J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.

341 W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych" Teodora z Mopsuestii*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 11; B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 433.

342 J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 192.

w sakramentalne *mysteria*[343]. Wśród katechez mistagogicznych Teodora brakuje jednak odrębnej katechezy poświęconej bierzmowaniu. Niezbyt jasne są także informacje na temat czasu ich wygłoszenia. Na podstawie nielicznych wzmianek występujących w homiliach można zasadniczo przyjąć, że katechezy dogmatyczne (1–10) – wraz z homilią poświęconą *Ojcze nasz* (11) zostały wygłoszone w okresie wielkiego postu; trzy homilie na temat sakramentu chrztu (12–14) w pierwszych dniach Wielkiego Tygodnia – być może od poniedziałku do środy. Jest także wielce prawdopodobnym, że pierwsza z homilii poświęconych Eucharystii (15) została wygłoszona przez Teodora w czasie Wigilii Paschalnej, jako pierwsze wprowadzenie w tajemnicę, zaś ostatnia (16) z całą pewnością wygłoszona była po przyjęciu chrztu w tygodniu wielkanocnym[344].

W zachowanych katechezach Jana Chryzostoma, ze zbioru Stavronikita, nie znajdujemy wyraźnego podziału na katechezy przedchrzcielne, poświęcone wyjaśnianiu wyznania wiary, i mistagogiczne, dotyczące wyjaśnianiu rytów inicjacyjnych i znaczenia sakramentów. Tylko dwie z nich wygłoszone były do katechumenów: pierwsza na początku wielkiego postu, druga przed samym chrztem, a zatem na zakończenie przygotowania. Trzecia z katechez, wygłoszona w noc Wigilii Paschalnej, kierowana już była do neofitów, podobnie jak pozostałe katechezy w tygodniu wielkanocnym[345]. Zarówno Jan, jak i Teodor wyjaśniali obrzędy chrzcielne przed udzieleniem sakramentu, a o tajemnicach Eucharystii nauczali neofitów. Można zatem doszukiwać się podobieństw w postępowaniu obu katechetów, co wskazywałoby na wspólną tradycję antiocheńską[346].

W dużych miastach, jak Antiochia, ludzie nie znali się wzajemnie, dlatego zarówno w katechezach Jana, jak i Teodora, spotykamy się z częstymi uwagami na temat „ojca chrzestnego". Był on gwarantem uczciwości kandydata oraz autentyczności jego nawrócenia. Miał także stać się dla katechumena mistrzem duchowym, który będzie mu towarzyszył w czasie sprawowanych sakramentów, jak i w późniejszym życiu[347]. Chrzestni uczestniczyli wraz z kandydatami w katechezie. Wydaje się, że w nauczaniu brali również udział ludzie świeccy. Katechezy przeznaczone dla katechumenów podzielonych na grupy były dostosowane pod względem formy do ich poziomu intelektualno-kulturowego. Katechezy Teodora były przeznaczone dla ludzi o wyższym poziomie kultury, zaś Jana Chryzostoma posiadają charakter bardziej popularny. Głoszone były przez ludzi wiernych

---

[343] W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu...*, s. 11; M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., s. 9-10.

[344] P. Bruns, *Einleitung*, w: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, Übersetzt und eingeleitet von P. Bruns, t. 1-2, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 261-262, cyt. za: R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 265; P. Bruns, *Theodor von Mopsuestia*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur...*, s. 593.

[345] M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., s. 10.

[346] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez...*, s. 193; J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia...*, s. 174.

[347] J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 73-74.

doktrynie i, co ważne, nie posiadały charakteru polemicznego, lecz stanowiły pozytywną wykładnię nauki katolickiej[348].

Do całościowego przygotowania chrzcielnego, oprócz słuchania katechez, należały także pewne ryty liturgiczne, jak codzienne egzorcyzmy i praktyki ascetyczne, zwłaszcza post. Charakterystycznym rysem Chryzostoma jest traktowanie całej drogi katechumenów do przyjęcia sakramentów chrztu i Eucharystii jako wtajemniczenia. Dlatego chętnie korzystał on w swoim nauczaniu z takich terminów, jak „mistyczny", „mistagogia" czy „misterium", choć, z drugiej strony, były one używane przez niego w różnych znaczeniach. Pod słowem „misteria" Jan rozumiał bądź oba powiązane z sobą, a udzielane w noc paschalną sakramenty chrztu i Eucharystii, bądź całość ceremonii należących do inicjacji. Terminem „mistagogia" określał natomiast słowne wprowadzenie w tajemnicę chrztu i Eucharystii, udzielane w Antiochii w okresie przedwielkanocnym, albo też wszystkie czynności rytualne związane z inicjacją lub jedynie te wprowadzające w chrzest. Powyższe terminy bardzo dobrze wyrażają podstawowy cel katechetycznego nauczania Jana Chryzostoma, jakim było wprowadzenie słuchaczy w duchowość przyjmowanych sakramentów oraz w codzienność chrześcijańskiego życia[349].

Zgodnie z przyjętą metodą, elementy mistagogii stosował Jan już w katechezach przedchrzcielnych, wygłaszanych w wielkim poście do kandydatów, którzy zapisali się do chrztu. Jego mowy katechetyczne mają specyficzną treść i zdecydowanie różnią się od katechez dogmatycznych wygłaszanych do katechumenów przez Cyryla i Teodora. Jan Chryzostom nie podawał systematycznego wykładu wiary, a jedynie pobocznie wspominał o problematyce dogmatycznej[350]. Główny temat jego nauczania koncentrował się wokół znaczenia sakramentów wtajemniczenia oraz zasad moralnych wypływających z Biblii. Wykorzystywał przy tym wiele obrazów i porównań zaczerpniętych z Pisma Świętego oraz z obserwacji codziennego życia, aby przy ich pomocy ożywić własny przekaz, a przede wszystkim skuteczniej wprowadzić słuchaczy w znaczenie chrześcijańskich sakramentów[351]. Wśród najczęściej rozwijanych porównań przedstawiał chrzest jako odpowiednik zaślubin katechumena, który jest oblubienicą Chrystusa. Tak jak przy zaślubinach, gdzie inicjatywa pochodzi od oblubieńca, tak i Chrystus zaprasza nas ku sobie, zaś katechumen wnosi swój posag, jakim jest zgłoszenie się do chrztu[352]. Jan porównywał także chrzest z rekrutacją żołnierzy i zaciąganiem się do duchowego

---

[348] M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., s. 14-15.

[349] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez...*, s. 193; R. Kaczynski, *Einleitung*, w: Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales – Taufkatechesen*, erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von R. Kaczynski, Freiburg 1992, s. 93-94.

[350] A. Żurek, *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma...*, s. 205-215.

[351] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez...*, s. 194.

[352] Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., 1,1-10, s. 23-29; *Katechezy chrzcielne* [9-12]..., 11,1-6, s. 39-49.

wojska[353]. Katechumeni stają się „nowymi żołnierzami Chrystusa"[354], którym wręczona zostaje broń chrztu, aby z jego pomocą prowadzili duchową walkę[355].

Oba porównania mogą wskazywać, że słuchaczami katechez byli ludzie młodzi, w wieku poborowym lub przygotowujący się do zawarcia małżeństwa. Do nich właśnie dostosowywał mówca język swoich homilii. Chryzostom stosował z upodobaniem także zrozumiałe dla wszystkich metafory sportowe, porównując walkę duchową do zawodów, gdzie na arenie życia chrześcijanin zmaga się ze złem. Chrystus zaś stoi nie jak sędzia pośrodku, czekając tylko na wynik walki, lecz jest po naszej stronie[356]. W swoich katechezach Jan wykorzystywał właściwe jego czasom zabiegi retoryczne, jak środki dramatyzujące, barwne opisy czy antytezy, które łączył z cytatami i treściami biblijnymi. Trzeba jednak stwierdzić, że w katechezach Chryzostoma nie ma zabawy słowem. Nigdy nie poświęcał on treści kosztem piękna wymowy[357]. Wspomniane środki stosował po to, aby wytworzyć właściwy klimat do przeżycia sakramentów inicjacyjnych. Miały one przybliżać tajemnicę i w nią wprowadzać. Przede wszystkim jednak miały pokazać, że chrzest polega na duchowej łączności z Chrystusem, Oblubieńcem i Panem, do którego na służbę warto się zaciągnąć. Katechezy przedchrzcielne Jana Chryzostoma posiadały więc charakter mistagogiczny[358].

Autorzy katechez, nawiązując do ST, szeroko rozwijali typologię chrztu, przez który powstaje nowe stworzenie, o wiele jednak doskonalsze od pierwszego, bo stworzone nie tylko na obraz i podobieństwo Boga, lecz faktycznie z Nim zjednoczone[359]. W katechezach Wielkiego Tygodnia, wygłoszonych bezpośrednio przed chrztem, Jan nie stosował metody punktualistycznej, omawiając jeden po drugim elementy sprawowanej ceremonii. Wspominał jedynie i wyjaśniał wybrane ryty: egzorcyzmy, wyrzeczenie się szatana, namaszczenie, zanurzenie w wodzie i pocałunek. Mówiąc o egzorcyzmach, nie starał się też opisywać przebiegu całego rytu, lecz pokazać i wyjaśnić jego cel. Wspominał zatem o wyglądzie katechumenów, którzy przychodząc boso, bez zewnętrznego okrycia, a ubrani jedynie w krótką tunikę, przypominają niewolników szatana, z ufnością stających wobec mocy Bożej. Całą liturgię wyrzeczenia się szatana przedstawiał w formie dramatu, którego aktorami są katechumeni, aniołowie, Chrystus i szatan[360]. Główny motyw

---

[353] Tenże, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., 1,1, s. 23.

[354] Tamże, 1,8, s. 29.

[355] Tenże, *Katechezy chrzcielne* [9-12]..., 12,11, s. 60.

[356] Tenże, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., 3,9, s. 55.

[357] P. Szczur, *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: *Czasy Jana Chryzostoma*..., s. 167-189.

[358] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez*..., s. 193-196; R. Kaczynski, *Mystagogie: ein liturgisches Bildungskonzept der alten Kirche*, „Vox Patrum" 26,49 (2006), s. 262-263.

[359] M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., s. 17-18.

[360] Teodor nadał temu rytowi charakter penitencjarny. Kandydaci, stając boso na kłującej stopy włosienicy, mieli przypominać sobie własne grzechy oraz grzechy przodków, będące powodem ich cierpienia. Teodor koncentrował się zatem bardziej na analitycznej i teologicznej prezentacji aktu wyrzeczenia się szatana, niż na przedstawianiu dramatycznych figur mistagogicznych. Ze zdumiewającą

ilustrujący przebieg dramatu został zaczerpnięty z Księgi Wyjścia. W cudownym uwolnieniu z niewoli egipskiej katecheta dostrzegał zapowiedź chrztu. W tej samej homilii wprowadził Chryzostom paralelę między krwią baranka paschalnego i krwią Chrystusa, przez którą wybawieni zostali „nowi ludzie"[361]. Kaznodzieja wyjaśniał zebranym nie tylko sens gestów i rytów, ale również sam moment ich sprawowania. W Antiochii akt wyrzeczenia się szatana odbywał się w Wielki Piątek, w dziewiątej godzinie dnia, czyli o trzeciej po południu[362]. Dlatego Jan wskazał jego sens symboliczny:

> Nie bez powodu przypominam wam ten dzień i godzinę, bo można i z tego wyciągnąć mistyczną naukę. W Wielki Piątek bowiem o godzinie dziewiątej wstąpił łotr do raju, ustąpiła ciemność królująca od szóstej do dziewiątej godziny i została wtedy złożona w ofierze za cały świat widzialna i duchowa światłość. [...] Kiedy ty więc będziesz prowadzony o godzinie dziewiątej, przypomnij sobie wielkość tych cudów[363].

Ponieważ sakrament chrztu sprawowany był w nocy, Jan Chryzostom wykorzystywał ten fakt, aby rozwijać symbolikę światła i ciemności i w tym kontekście pouczać o życiu i śmierci, raju i piekle[364]. Namaszczenie chrzcielne interpretował jako udzielanie mocy do walki z szatanem, gdzie poświęcony olej niczym zbroja okrywa ciało katechumenów, chroniąc przed strzałami przeciwnika[365]. Dla Teodora akt namaszczenia ciała był znakiem nadchodzącej nieśmiertelności. Zwyczaj zdejmowania starego ubrania obaj katecheci tłumaczyli w nawiązaniu do myśli św. Pawła o pozbyciu się „starego człowieka" (Kol 3,9-10). Oznaczał on odrzucenie dawniejszych grzechów i przyjęcie duchowej postawy oblubienicy Chrystusa, która zaproszona do ślubnej komnaty, wchodzi do baptysterium niczym do rajskiego ogrodu. Nagość kandydatów jest symbolem niewinności, którą cieszyli się pierwsi ludzie przed upadkiem[366]. Jan Chryzostom, tłumacząc znaki i gesty sakramentalne, uczył katechumenów dostrzegać ich głębszy, niewidzialny sens[367]. W katechezach przedchrzcielnych, obok zachęt duchowych i pouczeń moralnych, wprowadzał słuchaczy w tajemnicę (*mysterion*), jaka kryje się w rytach chrzcielnych. Jego wysiłek katechetyczny skupiał się jednak nie tyle na wyjaśnianiu

---

wręcz łatwością posługiwał się przy tym obrazami ze Starego i Nowego Testamentu – zob. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 76-79.

[361] Tamże, s. 46-47.

[362] W 379 roku ze względów praktycznych i duszpasterskich przeniesiono go z Wigilii Paschalnej, aby wobec wielkiej ilości przyjmujących chrzest nie przedłużać nazbyt sprawowanej ceremonii – zob. tamże, s. 44.

[363] Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [9-12]..., 11,4, s. 44.

[364] Dualizm światła i ciemności pojawia się też w mistagogicznym nauczaniu Teodora. Wykorzystał on także symbolikę „promiennej" szaty, którą wkładał biskup po akcie wyrzeczenia się szatana. Była ona dla niego symbolem radości przyszłego świata, który będzie udziałem kandydatów, oraz wygody i szczęścia w czekającej ich rzeczywistości – zob. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 80.

[365] Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8]..., 2,24, s. 49.

[366] J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 85-86.

[367] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez...*, s. 198-199; W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu...*, s. 17.

rytów, ile na tym, aby uświadomić katechumenom, czym jest chrzest i wprowadzić ich w nowe życie, które mają rozpocząć po jego przyjęciu[368].

Teodor wspominał o akcie konsekracji wody chrzcielnej, która dzięki mocy Ducha Świętego ma stać się „łonem sakramentalnego urodzenia"[369]. W swoim mistagogicznym wyjaśnieniu aktu chrzcielnego zanurzenia skupiał się na opisie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Charakterystyczną cechą jego interpretacji była eschatologiczna orientacja kąpieli chrzcielnej. Dzięki mocy Ducha Świętego kandydaci będą mieli faktyczny udział w nadchodzącym wypełnieniu się przeżywanych obecnie symboli chrzcielnych. W centralnym fragmencie mistagogii, wyjaśniającym co dzieje się podczas chrzcielnego zanurzenia, Teodor wykorzystał fragment rozmowy Jezusa z Nikodemem (J 3,3-5), wskazując paralelę między fizycznymi narodzinami a tym, co dzieje się podczas chrztu[370]. Chrzest zapowiada typicznie naszą śmierć cielesną i nasze zmartwychwstanie. Najważniejsze w chrzcie jest to, że jest on prawdziwie zmartwychwstaniem do nowego życia i figurą ostatecznego zmartwychwstania[371].

W homiliach powielkanocnych, zgodnie z przyjętą metodą, Jan Chryzostom nie musiał wyjaśniać samego rytu chrzcielnego, lecz starał się wprowadzić słuchaczy w życie chrześcijańskie. Przekazywał konkretne przesłanie moralne. Ponieważ we chrzcie narodzili się na nowo, powinni promieniować przykładem własnego życia. Homilie pochrzcielne Chryzostoma nie są więc typowymi katechezami mistagogicznymi w ścisłym znaczeniu, w jakim rozumiał je Cyryl Jerozolimski. Nie zawierają bowiem wyjaśnienia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, lecz pokazują moralne zobowiązania, jakie wynikają z ich przyjęcia. Jan Chryzostom był mistrzem duchowości. Dlatego podstawą wszystkich jego pouczeń była tajemnica zaślubin z Chrystusem i życia w jedności z Nim. Pomimo braku systematycznego wyjaśniania rytów sakramentalnych, jego katechezy stanowią doskonałe wprowadzenie w ducha sakramentów i w życie chrześcijańskie, przez co spełniają najważniejsze zadanie mistagogii[372].

W katechezach mistagogicznych dotyczących Eucharystii wiele uwagi zostało poświęcone wyjaśnianiu znaku chleba i wina, które mocą słów celebransa, wzywającego Ducha Świętego, rzeczywiście przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. W Eucharystii uobecnia się jednak całe dzieło zbawcze Chrystusa, czyli wspominane w modlitwie misterium paschalne[373]. W tym duchu Teodor podkreślał aspekt ofiarniczy i niebiański sprawowanego misterium:

> Celebrowanie tej strasznej ofiary jest zatem obrazem rzeczywistości niebiańskich. [...] Wiara pozwala nam widzieć poprzez naszą inteligencję rzeczywistości niebiańskie

---

[368] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez...*, s. 201.
[369] W. Myszor, *Chrzest i teologia chrztu...*, s. 19.
[370] J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 87-97.
[371] J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie...*, s. 142-146.
[372] J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez...*, s. 202.
[373] S. Czerwik, *Liturgia Eucharystii – zagadnienia wybrane*, w: *Sakramenty wtajemniczenia...*, s. 238-241.

i rozważać, że Chrystus, który umarł za nas, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, ofiaruje się jeszcze dziś przez te symbole[374].

Autorzy katechez mistagogicznych poświęcali także wiele uwagi Komunii św. Pouczali, że pokarm eucharystyczny nie jest oderwany od ofiary Chrystusa uobecniającej się na ołtarzu, lecz najściślej z nią związany. Szczególnie Teodor akcentował więź pomiędzy Komunią św. i ofiarniczą śmiercią Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem. Duchowe skutki tej łączności przedstawiał słuchaczom:

> Nasze narodziny chrzcielne stały się możliwe dzięki śmierci Chrystusa Pana. Podobnie ma się rzecz z tym pokarmem symbolicznym. [...] Komunia i uczestnictwo w misterium są pamiątką śmierci naszego Pana, który przynosi nam zmartwychwstanie i nieśmiertelność. Skoro przez śmierć Chrystusa otrzymaliśmy sakramentalne narodziny, jest rzeczą odpowiednią, byśmy z tej samej śmierci otrzymali sakramentalny pokarm nieśmiertelności[375].

Katechezy Jana i Teodora, pomimo występujących pomiędzy nimi różnic[376], pozwalają na odtworzenie rytuału katechumenatu sprawowanego w duchu tradycji antiocheńskiej. Pokazują także, że inicjacja chrzcielna w Kościele antiocheńskim była procesem długofalowym i systematycznym, w którym szczególną rolę odgrywała mistagogia.

2.3.3. Mistagogia w katechezie Ojców Kościoła Zachodniego

Analiza pism katechetycznych Ojców Kościoła Zachodniego pozwala stwierdzić, że najważniejszym świadkiem praktykowanej tu mistagogii[377] był św. Ambroży z Mediolanu[378]. Znaczenie przekazanej przez niego tradycji inicjacyjnej

---

[374] Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*, 15,20, cyt. za: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 165.

[375] Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*, 15,6, tamże, s. 166.

[376] Jan i Teodor różnili się zasadniczo teologią chrztu. Jest to najbardziej widoczne w podejściu obu Ojców do Rz 6,1-13 – zob. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie...*, s. 200.

[377] Znawcy zagadnienia wskazują jeszcze św. Augustyna, którego mowy mogą zostać uznane jako przykład mistagogii rozumianej w sensie szerszym. W odróżnieniu od „klasycznych" mistagogów, w mowach Augustyna wygłaszanych do neofitów znajdujemy znacznie mniej bezpośrednich odniesień do sprawowanych obrzędów. Jego zasadniczym celem jest organiczne przedstawienie samej nauki o chrzcie i Eucharystii. Z tego względu katechezy biskupa Hippony klasyfikuje się jako pouczenia „o charakterze" mistagogicznym. Zachowane świadectwa nie potwierdzają jednak istnienia praktyki okresu mistagogicznego w innych ośrodkach chrześcijaństwa na Zachodzie – zob. H.J. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii...*, s. 33; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 276-277.

[378] Ambroży urodził się w Trewirze około 340 roku w arystokratycznej rodzinie chrześcijańskiej. Prawdopodobnie w Rzymie studiował literaturę, retorykę i prawo. W 373 roku został cesarskim namiestnikiem prowincji Emilii i Ligurii, z rezydencją w Mediolanie. W 374 roku, po śmierci biskupa Mediolanu Auksencjusza, jeszcze jako katechumen wybrany został jego następcą. Godność biskupią otrzymał 7 grudnia, w osiem dni po przyjętym chrzcie. Niestrudzenie walczył o wolność Kościoła i niezależność od władzy państwowej. Przyczynił się do zakończenia sporu ariańskiego na Zachodzie. Zmarł w Mediolanie 4 kwietnia 397 roku. Więcej na temat Ambrożego – zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia...*, s. 501-502; C. Markschies, *Ambrosius von Mailand*, w: *Lexikon der antiken*

wzmacnia fakt, że był on jedną z czołowych postaci Kościoła łacińskiego w IV wieku. Bogata spuścizna piśmiennicza Ambrożego jest mocno powiązana z jego pracą duszpasterską, w której właśnie nauczanie zdecydowanie wysuwało się na pierwszy plan. Poprzez swoją działalność duszpasterską i piśmienniczą wywarł on znaczący wpływ na życie Kościoła swojej epoki oraz położył podwaliny pod późniejsze czasy, określając w pewien sposób ich przyszły kształt[379]. Wśród licznych dzieł biskupa Mediolanu znajdują się pisma zawierające również katechezy chrzcielne. Należą do nich: *Wyjaśnienie Symbolu (Explanatio Symboli)*, *O sakramentach (De sacramentis)* i *O tajemnicach (De mysteriis)*[380]. Dzięki nim możemy dowiedzieć się, jak wyglądało przygotowanie kandydatów do przyjęcia chrztu, poznać przebieg liturgii inicjacyjnej oraz następujące po niej wtajemniczenie neofitów w życie sakramentalne[381].

Dla poznania mistagogii szczególne znaczenie mają traktaty liturgiczno-katechetyczne *O sakramentach* i *O tajemnicach*. Oba pisma posiadają ten sam charakter katechez inicjacyjnych, pogłębiających lub uzupełniających dotychczasowe przygotowanie do chrztu. Zawarte w nich katechezy Ambroży wygłaszał po udzieleniu sakramentów. W naturalny sposób zachodzą zatem między nimi liczne podobieństwa. Znaczne różnice stylu oraz wewnętrznego układu treści sprawiły, że przez pewien czas poddawano w wątpliwość autorstwo Ambrożego w odniesieniu do zbioru katechez *O sakramentach*. W świetle najnowszych badań nie ma jednak poważnych podstaw, aby kwestionować autorstwo biskupa Mediolanu[382]. Istniejące różnice wynikają stąd, że *O sakramentach* jest najprawdopodobniej zbiorem katechez mistagogicznych, wygłoszonych w ciągu tygodnia paschalnego, a spisanych na żywo przez obecnego tam stenografa. Tym właśnie tłumaczyć można charakterystyczny dla języka mówionego styl katechez, objawiający się swobodą właściwą dla przemawiającego retora, z licznymi pytaniami kierowanymi do słuchaczy, powtórzeniami, a nawet niezręcznością w przestrzeganiu reguł gramatycznych. Zbiór ten prawdopodobnie nie był początkowo przeznaczony do publikacji. Drugie z pism, *O tajemnicach*, które opiera się na analogicznym schemacie chrześcijańskiego wtajemniczania, opracowane zostało zgodnie z regułami tekstu pisanego. Język zbioru jest spokojny, wykładowy, wolny od powtórzeń i stylistycznych chropowatości. Jest to prawdopodobnie wynik rewizji stenogramu

christlichen Literatur..., s. 13-16; L. Małunowiczówna, *Ambroży*, EK, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973, kol. 411-412; H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*..., s. 207-236.

[379] B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*..., s. 502; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I*..., s. 268.

[380] Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O Sakramentach*, przekład, wstęp i oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004.

[381] L. Gładyszewski, *Wstęp*..., w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*..., s. 19.

[382] J. Schmitz, *Einleitung*, w: Ambrosius, *De sacramentis. De mysteriis. Über die Sakramente. Über die Mysterien*, Übersetzt und eingeleitet von J. Schmitz, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1990, s. 7-9.

wygłoszonych katechez, dokonanej przez Ambrożego w celu ich opublikowania[383]. Zgodnie z opinią badaczy, zbiór wcześniejszy *O sakramentach* mógłby powstać w latach 380–390, zaś *O tajemnicach* w latach 387–391[384].

Oba pisma zawierają katechezy mistagogiczne, których słuchali neofici w tygodniu po Wielkanocy. Analiza przebiegu katechez, ich wzajemnego związku oraz zawartych w tekście aluzji Ambrożego potwierdza, że biskup wygłaszał je od wtorku do niedzieli. Od katechez mistagogicznych Cyryla Jerozolimskiego różnią się tym, że Ambroży omawiał jednocześnie ogólną doktrynę i symbolikę sakramentów. Mistagogia była dla Ambrożego sposobem konstruowania teologii sakramentów, w której wydarzenie historyczno-zbawcze uważa za faktycznie uobecniane w czynności liturgicznej. Katechezy mistagogiczne są znaczeniowym, typologicznym i teologicznym wykładem sakramentów. Charakterystyczną cechą nauczania Ambrożego jest to, że w swoich pismach ukazywał ścisły związek Starego Testamentu z Nowym, a ich obu z czynnościami liturgicznymi Kościoła. Można to stwierdzić na podstawie prowadzonej egzegezy oraz terminów stosowanych w ramach mistagogii: *mysterium*, *sacramentum*, *figura*, *forma* czy *typos*. W historii biblijnej plan Boży realizuje się zarówno poprzez osoby, jak i wydarzenia. Jako widzialne, będące darem łaski, stają się one znakami, które wszystkie odnoszą się do Jezusa lub od Niego wychodzą. Dlatego znak jest narzędziem lub miejscem zbawczej interwencji Boga. W tym kontekście zrozumiałe staje się wyraźne odróżnianie w dziełach mistagogicznych Ambrożego pojęcia *misterium*, które ukazuje sens Pisma, plan Boży oraz jego odniesienie do Chrystusa, od *sacramentum*, które jest świętym obrzędem lub czymś zewnętrznym. W tym właśnie rozróżnieniu znajduje swój początek idea sakramentalności[385]. W języku patrystyki powoli ustala się zwyczaj, że łacińskie *sacramentum* używa się raczej dla oznaczenia obrzędu, zaś greckie *mystérion* dla oznaczenia rzeczywistości uobecniającej się w tym obrzędzie[386].

---

[383] L. Gładyszewski uważa jednak, że pomimo licznych analogii pomiędzy obu zbiorami, nie można uważać *O tajemnicach* jedynie za drugą wersję przeredagowanego tekstu wygłoszonych wcześniej katechez. Jego zdaniem, biskup co roku głosił katechezy mistagogiczne, dlatego można sądzić, że u podstaw spisanych przez Ambrożego katechez pozostają zapamiętane przez niego wygłaszane przez wiele lat pouczenia ustane – zob. L. Gładyszewski, *Wstęp...*, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu...*, s. 21-22.

[384] S. Czerwik, *Św. Ambroży – mistagog starożytnego Kościoła – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis" 5,1 (1998/99), s. 25; J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia ...*, 172-173.

[385] B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, przekład i oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 27.

[386] Ponieważ w opracowaniach spotykamy różną pisownię terminu *misterium:* gr. *mystérion*, łac. *mysterium*, dlatego w dalszej części rozprawy, oprócz przypadków merytorycznie uzasadnionych, będziemy posługiwać się terminem *misterium* – zob. S. Moysa, *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 24; G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, przekład W. Szymona, red. naukowa Z. Kijas, Kraków 1999, s. 56-66; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 79.

Istotna różnica pomiędzy aktualnie omawianym okresem patrystycznym a poprzednimi polega na głębszym rozumieniu misteriów biblijnych oraz dokładniejszej teologii sakramentów[387]. Katecheza Ambrożego, głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym, mówi o stopniowym konkretyzowaniu się zbawczego planu Bożego, który osiąga swój szczyt w Chrystusie. Sakramenty zaś, należące do ekonomii zbawienia, wskazują na jej trzy etapy: historyczny – mówiący o wydarzeniach już dokonanych; aktualny – uobecniający misterium; eschatologiczny – wskazujący na realizację eschatologiczną w przyszłości. Stopniowe wyjawianie i objaśnianie tajemnic katechumenom i neofitom miało także uwarunkowania pedagogiczne, gdyż zachęcało ich do odkrywania tego, co jest święte[388].

Dla zrozumienia tej pedagogii oraz teologicznej perspektywy, kreślonej przez biskupa Ambrożego, należy przybliżyć znaczenie terminów *sakramenty* i *misteria* użytych w tytułach obu traktatów oraz często pojawiających się w tekście. Rozpoczynając katechezę, stwierdzał:

> Będę mówił o sakramentach, które przyjęliście. Wcześniej nie należało wyjaśniać wam ich treści. Dla chrześcijanina bowiem czymś najważniejszym jest wiara. Dlatego w Rzymie ci, którzy przyjęli chrzest, otrzymują miano *wiernych* [...]. Przyjęliście zatem chrzest i uwierzyliście[389].

W przytoczonym fragmencie termin *sakramenty* odnosi się do wszystkich sakramentów wtajemniczenia, które przyjęli już słuchacze. Zauważyć należy, że biskup zdecydował się na ich wyjaśnianie dopiero wówczas, gdy miał do czynienia z ludźmi wierzącymi, tzn. ochrzczonymi. Był głęboko przekonany, że nie należało „przekazywać tej wiedzy ludziom jeszcze niewtajemniczonym, gdyż mogłoby to uchodzić raczej za zdradę aniżeli za pouczenie". Ponadto uważał, że z psychologicznego punktu widzenia „światło tajemnic [...] lepiej przenika do tych, którzy nie otrzymują poprzednio jakiegoś wyjaśnienia"[390].

Jak wynika z innych wypowiedzi Ambrożego, termin *sakramenty* rozumiał on także jako poszczególne gesty i obrzędy, składające się na całość celebracji chrześcijańskiego wtajemniczenia. *Sakramenty* to zewnętrzne znaki, które nazywał on „oczami ciała". Aby jednak dostrzec ich wewnętrzną treść, konieczne jest spojrzenie na nie „oczami serca", które daje wiara. Tę właśnie ukrytą treść najczęściej Ambroży określał mianem *misterium*[391]. Nawiązując do uzdrowienia

---

[387] Rozwój teologii patrystycznej dotyczącej pojęcia *misterium* zamyka św. Augustyn. Uważa się, że położył on podwaliny pod dzisiejszą teologię sakramentów. Nie wolno jednak zapominać, że jego teologia sakramentalna jest jeszcze bardzo odległa od współczesnej. Z jednej strony Augustyn uważa za sakramenty wiele obrzędów, które nimi nie są, z drugiej – używa terminu *sacramentum* na określenie *misterium* w znaczeniu Pawłowym – zob. S. Moysa, *Misterium a sakrament...*, s. 24-25.

[388] A. Swoboda, *Katecheza mistagogiczna w „De Mysteriis" św. Ambrożego*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 98.

[389] *O sakramentach*, 1,1, s. 67. Przy cytowaniu obydwu traktatów św. Ambrożego korzystam z przekładu L. Gładyszewskiego.

[390] *O tajemnicach*, 2, s. 51.

[391] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 79.

niewidomego nad sadzawką Siloe (J 9,6-7), tłumaczył neofitom, że i oni zostali posłani do źródła chrzcielnego, aby obmyci łaską Chrystusa zyskali duchowy wzrok, który pozwoli im oglądać „światło sakramentów”[392]. Odwołując się do duchowego wzroku nowo ochrzczonych, podkreślał, że jest on dla chrześcijanina cenniejszy od cielesnych oczu, analogicznie jak rzeczywistość niewidzialna przewyższa to, co widzialne[393].

Misterium oznacza też u Ambrożego ukryty sens wydarzeń tworzących historię zbawienia. Dotyczy to zarówno faktów opisanych w ST, jak i przekazanych w Ewangeliach słów i czynów Jezusa. Wydarzenia te są typami, figurami czynności sakramentalnych. Dlatego przedstawianie pełnego sensu tych wydarzeń stanowi podstawę katechezy Ambrożego[394]. Niejako poprzez analogię podawał on znaczenie czynności spełnianych w bogatej liturgii chrześcijańskiego wtajemniczenia. Nawiązując do wydarzeń sięgających początków historii ludzkości, wyjaśniał, że sakramenty chrześcijańskie są starsze niż „sakramenty żydowskie”, tzn. niż święte znaki występujące w kulcie zapoczątkowanym przez Mojżesza:

> Wiedz zatem, że te sakramenty, które przyjmujesz, są starsze niż sakramenty, które Żydzi uważają za swoje, i że wcześniej zaczął istnieć lud chrześcijański niż żydowski, tylko w inny sposób; myśmy istnieli w zamiarach Bożych, a oni z imienia[395].

Nauczanie Ambrożego o „żydowskich sakramentach i misteriach” świadczy o szerokim, patrystycznym rozumieniu przez niego obu terminów. Dopiero w okresie scholastycznym pojęcie sakramentu zostało zawężone do siedmiu znaków sakramentalnych w dzisiejszym ich rozumieniu[396]. Do patrystycznego sposobu rozumienia pojęcia sakramentów nawiązał Sobór Watykański II, nazywając Kościół sakramentem (KL 5, 26; KK 1, 9; KDK 42, 45). Ten fakt zobowiązuje nas, aby na całą liturgię, jako na rzeczywistość sakramentalną (teandryczną), patrzeć „oczami serca”, jak uczył swoich słuchaczy mediolański mistagog[397]. W powyższej perspektywie, spróbujmy zatem uchwycić charakterystyczne momenty mistagogii Ambrożego.

Pierwsze rozdziały obu pism dotyczą chrztu. Oprócz tradycyjnie komentowanych obrzędów pojawiają się praktykowane jedynie w Mediolanie, jako rozpoczynające celebrację, obrzędy „otworzenia uszu” (*apertio aurium*) i umywania nóg po chrzcie. Obrzęd otworzenia uszu odbywał się w Wigilię Paschalną, przed wprowadzeniem wybranych do baptysterium. Wyjaśniając jego znaczenie, Ambroży odwołał się do gestu Jezusa, który uzdrowił głuchoniemego, wkładając palce w jego uszy, śliną dotykając języka oraz wypowiadając słowa: *effatha* – otwórz się! (Mk 7,34). Biskup naśladował ten gest Jezusa. Ze względu na obecność kobiet, w trosce

---

[392] *O sakramentach*, 3,15, s. 83.
[393] S. Czerwik, *Św. Ambroży – mistagog...*, s. 26.
[394] M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Ojcowie Kościoła Wschodniego...*, s. 7.
[395] *O sakramentach*, 4,11, s. 86.
[396] S. Moysa, *Misterium a sakrament...*, s. 26.
[397] S. Czerwik, *Św. Ambroży – mistagog...*, s. 27-28.

o zachowanie czystości intencji, dotykał jednak nie ust, lecz nosa katechumenów. Czynił to, „aby człowiek otrzymał miły zapach wiecznego szczęścia i mógł powiedzieć: «Jesteśmy dobrą wonnością Chrystusa dla Boga» (2 Kor 2,15) – jak mówi apostoł – a także żeby zapalić mocny ogień wiary i pobożności”[398]. Ambroży wyjaśniał przy tym znaczenie obrzędów namaszczenia, wyrzeczenia się szatana[399] oraz zwrócenia się ku wschodowi na znak opowiedzenia się za Chrystusem[400].

Bezpośrednio przed chrztem miało miejsce błogosławieństwo wody składające się z egzorcyzmu nad wodą oraz jej uświęcenia przez wezwanie Trójcy Świętej. Ambroży zwracał uwagę na skuteczność tej modlitwy płynącą z faktu, że zanoszą ją do Boga kapłani, obdarzeni mocą Ducha Świętego. Wiele uwagi poświęcił też wyjaśnieniu biblijnych figur chrztu, które nazywa świadectwami (*testimonia*). Wśród nich wymienił Ducha Bożego, który na początku unosił się nad wodami, uczestnicząc w dziele stworzenia, a teraz zstępuje na wodę chrzcielną; wody potopu, które zgładziły wszelki grzech; przejście przez Morze Czerwone jako wyjście z niewoli grzechu do życia w łasce; gorzkie źródło Mara, które Mojżesz uzdatnił do picia przez zanurzenie w nim swojej laski. Wśród wydarzeń nowotestamentalnych, jako figurę chrztu wymienił chrzest Jezusa w Jordanie oraz uzdrowienie paralityka przy sadzawce owczej (J 5,3nn)[401]. Wstępując do wody Jordanu, Chrystus uświęcił ją, aby mogła być odtąd narzędziem uświęcenia w sakramencie chrztu. W sadzawce Betesda natomiast tylko pierwsza osoba odzyskiwała zdrowie. Chrzest jako łaska Kościoła daje zdrowie wszystkim, którzy wchodzą do wody[402]. Dzieje się to dzięki krzyżowi i śmierci Chrystusa. On bowiem jest tym człowiekiem, na którego czekał chory przy sadzawce[403].

Źródło chrzcielne było dla św. Ambrożego wyobrażeniem ziemi, do której musiał wracać człowiek na skutek grzechu pierworodnego. Przez zanurzenie w wodzie chrztu człowiek czyni zadość wyrokowi Boga: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19)[404]. Chrzest nie powoduje jednak fizycznej śmierci ciała, ale dokonuje się na podobieństwo śmierci krzyżowej Chrystusa:

> Gdy się zanurzasz, wówczas dzieje się coś, co przypomina śmierć i pogrzeb. Otrzymujesz sakrament krzyża, ponieważ Chrystus zawisł na krzyżu, a Jego ciało zostało przebite gwoździami. Ty więc jesteś współukrzyżowany, połączony z Chrystusem, przytrzymują cię gwoździe Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby szatan nie mógł ciebie oderwać. Oby przytrzymywał cię gwóźdź Chrystusowy, mimo że go wyrywa słabość ludzkiej natury[405].

---

398 *O sakramentach*, 1,2-3, s. 67-68; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 80.
399 *O sakramentach*, 1,4.8, s. 68-69.
400 *O tajemnicach*, 7, s. 52.
401 Tamże, 9-14.22-24. s. 53-54, 56.
402 *O sakramentach*, 2,5, s. 74.
403 C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 80-81.
404 S. Czerwik, *Św. Ambroży – mistagog...*, s. 32.
405 *O sakramentach*, 2,23, s. 78.

Po namaszczeniu nowo ochrzczonych *myronem*, co należało jeszcze do liturgii chrztu, biskup obmywał neofitom nogi. Według Ambrożego, gest ten oznacza uwolnienie od jadu, jakim diabeł w postaci węża obezwładnił stopy pierwszego człowieka. Choć cała wina grzechu zostaje obmyta we chrzcie, to obmycie stóp ma zabezpieczyć ochrzczonego na przyszłość, aby nie uległ usidleniu przez złego ducha. Jest to gest o dodatkowej skuteczności sakramentalnej[406]. Poszukując charakteru mistagogii Ambrożego, należy stwierdzić, że nie tworzył on definicji czy abstrakcyjnych sformułowań. Posługiwał się obrazami i symbolami, które wzajemnie się uzupełniają i dopełniają, dając słuchaczom żywe, bogate i trwałe pojęcie sakramentów.

Wyjaśniając sakrament chrztu, Ambroży odwoływał się do Ducha, który na początku świata unosił się nad wodami, współdziałając w dziele stworzenia (Rdz 1,2). W czasie chrztu zstępuje On w wodę chrzcielną, aby stała się źródłem nowego życia i odrodzenia człowieka[407]. Również potop, który zniszczył wszystkie występki, staje się figurą zapowiadającą chrzest. Wypuszczony z arki kruk, był dla Ambrożego symbolem grzechu, który bezpowrotnie zgładzony zostaje w sakramencie chrztu[408]. Przejście przez Morze Czerwone symbolizuje przejście z niewoli grzechu do wolności, z winy do łaski, z zepsucia do świętości życia[409]. Podobnie jak gorzkie źródło Mara uzdrowione zostało przez zanurzenie laski Mojżesza (Wj 15,23-26), tak biskup, dotykając wód chrzcielnych krzyżem Chrystusa, nadaje im uzdrawiającą moc oczyszczania z grzechów[410]. Pragnąc wyjaśnić skutki przyjętego sakramentu, Ambroży mówił o zbawieniu, uzdrowieniu, oczyszczeniu, nowym stworzeniu, nowych narodzinach, oświeceniu czy przejściu z zepsucia do łaski. Wszystkie te pojęcia nie wyczerpują całego bogactwa objaśnianego misterium, lecz przybliżają tajemnicę chrztu, który jest śmiercią dla grzechu i zmartwychwstaniem dla Boga[411].

Bierzmowanie biskup mediolański komentował bardzo zwięźle. Pozostając w nurcie tradycji Ojców II i III wieku, posługiwał się terminem „duchowa pieczęć" (*spiritale signaculum*)[412]. W nawiązaniu do nauczania św. Pawła (2 Kor 1,21-22; Ef 1,13-14), określał tym pojęciem działanie Ducha Świętego, który konsekruje i przemienia duszę neofity na obraz Chrystusa. *Spiritale signaculum* przedstawione

---

[406] S. Czerwik, *Św. Ambroży – mistagog...*, s. 33.
[407] *O tajemnicach*, 9, s. 53.
[408] Tamże, 10, s. 53.
[409] Tamże, 12, s. 54.
[410] Tamże, 14, s. 54.
[411] A. Swoboda, *Katecheza mistagogiczna...*, s. 101.
[412] *Spiritale signaculum* jest wyrażeniem metaforycznym. W rzymskiej nomenklaturze wojskowej *signaculum* było dowodem złożenia przysięgi przez żołnierza, który odtąd nosił je w formie tatuażu na ręce lub jako ołowiany znaczek zawieszony na szyi. W późniejszym czasie oznaczało jakikolwiek znak zewnętrznie dostrzegalny – zob. *O sakramentach*, przypis 28, s. 81.

jest także jako „udoskonalenie" obmycia chrzcielnego, które dokonuje się przez otrzymanie siedmiorakich darów Ducha Świętego (Iz 11,2-3)[413].

W ostatniej części katechezy poświęconej Eucharystii Ambroży znowu mocno podkreślał znaczenie figur Starego Testamentu; podaje komentarz do *Ojcze nasz*[414] oraz, podobnie jak Cyryl, jasno wykładał rzeczywistość przeistoczenia[415]. Scena spotkania Melchizedecha z Abrahamem (Rdz 14,14-18) stała się dla Ambrożego dowodem pierwszeństwa Eucharystii przed prawem Mojżesza. Melchizedech jest figurą Chrystusa, jedynego i prawdziwego króla sprawiedliwości, figurą wiecznego kapłana (Hbr 7,3)[416]. Cieniem i figurą Eucharystii jest także manna, którą karmili się Izraelici podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej. Manna, choć spadła z nieba, podlegała zepsuciu. Ciało Chrystusa jest wolne od wszelkiego zepsucia, a każdy kto je spożywa, karmi się nim na życie wieczne[417]. Zapowiedzą Eucharystii była także woda wydobyta ze skały, dlatego biskup wyjaśniał dalej:

> Dla Żydów wypłynęła ze skały woda, a dla ciebie z Chrystusa wypłynęła krew. Woda zaspokoiła ich pragnienie tylko na jakiś czas. Ciebie krew obmyła na wieki. Żyd nie pozbywał się pragnienia, chociaż pił, a ty skoro tylko napijesz się, nie będziesz mógł być spragniony. Tam był tylko cień rzeczywistości. Tu jest rzeczywistość sama[418].

Święty Ambroży poświęcał wiele uwagi wyjaśnieniu sposobu, w jaki zwykły chleb, który oglądamy oczami ciała, zostaje przemieniony w prawdziwe ciało Chrystusa, a wino w Jego krew. Dowodził, że Bóg, który jednym słowem powołał wszystkie stworzenia z nicości do bytu (Ps 148,5), może tym bardziej słowem Chrystusa dokonać przemiany stworzeń, gdyż „nie jest bowiem czymś mniejszym stwarzać naturę rzeczy aniżeli ją zmieniać"[419]. Również misterium wcielenia jest dowodem potwierdzającym możliwość eucharystycznej konsekracji. Podobnie jak we wcieleniu Duch Święty osłonił Maryję i dał Jej moc poczęcia Syna Bożego, tak również działa On w eucharystycznej konsekracji[420].

Dłuższy fragment katechezy *O sakramentach* (5,8-30) Ambroży poświęcił wyjaśnieniu *Modlitwy Pańskiej* jako typowej dla tych, którzy przez chrzest stali się przybranymi dziećmi Boga Ojca i codziennie mają zbliżać się do eucharystycznego

---

[413] Tamże, 3,8-10, s. 81-82; A. Swoboda, *Katecheza mistagogiczna...*, s. 101; S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia...*, s. 162-163.

[414] W piśmie *O tajemnicach* brakuje objaśnień dotyczących modlitwy. Prawdopodobnie Ambroży obawiał się, że pismo może dostać się w ręce kogoś niepowołanego. Kierując się zatem koniecznością zachowania tajemnicy, o której wspomina na początku katechez, nie umieścił całego tekstu *Modlitwy Pańskiej.* Za taką interpretacją przemawia również fakt, że nie umieścił tutaj żadnych innych tekstów liturgicznych, które cytował zwykle podczas ustnego nauczania – zob. L. Gładyszewski, *Wstęp...*, s. 20.

[415] J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia...*, s. 173; R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 270.

[416] *O tajemnicach*, 45, s. 62.

[417] Tamże, 47-48, s. 62-63.

[418] Tamże, 48, s. 63.

[419] Tamże, 52, s. 64.

[420] Tamże, 53, s. 64-65.

posiłku. Warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki komentował prośbę: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Ambroży zauważył, że w greckim brzmieniu tej modlitwy chleb określony jest mianem *epiousios*, co po łacinie znaczy: *substantialis.* Nie chodzi więc o chleb materialny, który posila ciało, ale o chleb życia wiecznego podtrzymujący substancję naszej duszy, czyli o Eucharystię. W brzmieniu łacińskim mowa jest o chlebie codziennym (*quotidianus*), co wcześniej po grecku oddane było jako chleb przeznaczony na dzień nadchodzący (*ten epiousan hemeran*)[421]. Z tego zaś Ambroży wyprowadził następujący wniosek teologiczno-moralny:

> Jeśli jest to „chleb powszedni", to dlaczego przyjmujesz go po roku, podobnie jak to zazwyczaj Grecy czynią na Wschodzie? Przyjmuj go codziennie, gdyż codziennie może ci udzielić pomocy! Tak żyj, abyś mógł go przyjmować każdego dnia! Kto nie jest godzien przyjmować codziennie, nie jest godzien również po roku. [...] Słyszałeś przecież, że każdorazowe złożenie Ofiary oznacza śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie Pańskie oraz odpuszczenie grzechów. I jeszcze nie chcesz codziennie przyjmować tego chleba życia?[422]

Można zatem stwierdzić, że codzienne przyjmowanie chleba eucharystycznego daje nam udział w misterium Zmartwychwstania, w którym Ojciec zrodził Jezusa ku wiecznemu „dzisiaj". Spożywając chleb eucharystyczny stajemy się uczestnikami „wiecznego dzisiaj" uwielbionego Pana, który jest „wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13,8)[423]. Ustawiając w ten sposób teologiczną perspektywę swojej katechezy, Ambroży w mistrzowski sposób zrealizował główne zadanie mistagogii, jakim jest wprowadzanie słuchaczy w tajemnicę uobecniającego się misterium.

W katechezach mistagogicznych św. Ambroży mówił także o Kościele. Nawiązując do słów Pieśni nad Pieśniami (1,4), tłumaczył, że choć składa się on z grzeszników i ludzi słabych, jest także piękny dzięki łasce sakramentu wiary[424]. Mówiąc o Kościele przybranym w białe szaty, czynił aluzję do białego stroju neofitów, który symbolizował niewinność otrzymaną na chrzcie[425]. Porównywał także Kościół do trzody ostrzyżonych owiec, które podczas strzyżenia pozbywają się zbytecznego ciężaru. Podobnie Kościół „posiada w sobie cnoty wielu dusz, które poprzez obmycie w chrzcie pozbywają się obciążających je grzechów"[426]. W takich właśnie ludziach objawia się piękno Kościoła, Oblubienicy Chrystusa[427]. Dlatego właśnie neofita narodzony do nowego życia poprzez chrzest, wzmocniony sakramentem Ciała i Krwi Pańskiej ma w swoim postępowaniu kierować się zasadami wiary

[421] *O sakramentach*, 5,24, s. 95.
[422] Tamże, 5,25, s. 96.
[423] S. Czerwik, *Św. Ambroży – mistagog...*, s. 37-38.
[424] Sakrament wiary oznacza tu przyjęcie objawionych przez Boga prawd i tajemnic wiary, co jest warunkiem chrztu – zob. *O tajemnicach*, 35, s. 59.
[425] Tamże, 37, s. 60.
[426] Tamże, 38, s. 60.
[427] Tamże, 39, s. 60.

i żyć zgodnie z wyznawaną wiarą. Podkreślając znaczenie sakramentów w życiu Kościoła, Ambroży stwierdzał, że „Chrystus karmi Kościół tymi sakramentami, dzięki którym wzmacniają się też siły duszy”[428]. Przestrzegał nowo ochrzczonych, aby zachowali tajemnicę o tych sakramentach tak, aby nie przedostała się ona do ludzi nieodpowiednich. Kościół stoi bowiem na straży tajemnic Bożych[429]. Mediolański katecheta zachęcał jednocześnie słuchaczy, aby korzystali z sakramentów, gdyż przebywa w nich Chrystus, który swoim pokarmem „raduje serce człowieka” (Ps 104(103), 14-15)[430].

Kończąc całość mistagogicznego pouczenia, w uroczysty sposób Ambroży skierował do słuchaczy prośbę, którą wyraził z wielkim szacunkiem do nich oraz wzruszającą wręcz szczerością:

> Pouczałem was, na ile mnie było stać, o rzeczach, o których właściwie sam nigdy się nie uczyłem. Jak umiałem, tak je przedstawiłem. Wasza świętość, uformowana kapłańskimi wskazaniami, niech ze wszystkich sił stara się zachować to, co otrzymała, aby wasza modlitwa była miła Bogu, aby wasza ofiara była czysta jak hostia i żeby Bóg w was zawsze rozpoznał swoją pieczęć, i żebyście wy sami mogli dojść do łaski i nagrody za cnoty, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu cześć, chwała, uwielbienie i nieprzerwane trwanie od wieków i teraz, i zawsze i na wszystkie wieki wieków. Amen[431].

2.4. Zanik katechumenatu kresem starożytnej mistagogii chrześcijańskiej

Począwszy od V wieku katechumenat, jako okres formacyjny przygotowujący ludzi dorosłych do przyjęcia chrztu, tracił na znaczeniu. Wpłynęły na to zmienione warunki zewnętrzne oraz wewnętrzne, w jakich dokonywało się wprowadzanie w życie chrześcijańskie. Przede wszystkim regułą stała się praktyka udzielania chrztu małym dzieciom. Gdy zaś chodzi o ludzi dorosłych, to masowe nawracanie się ludów pogańskich w północnej i wschodniej Europie spowodowało znaczne skrócenie czasu przygotowania do chrztu. Za przykładem ówczesnych władców, po bardzo ogólnym i powierzchownym przygotowaniu, przyjmowali chrzest poddani[432]. W konsekwencji nastąpiło przejście od katechumenatu „efektywnego”, czyli faktycznego, do „rytualnego”. Rytualizacja katechumenatu polegała na tym, że dzieci nie były zdolne do uczestnictwa w katechezie prowadzącej do nawrócenia i pogłębienia wiary, lecz stanowiły przedmiot oddziaływania szafarza, rodziców i chrzestnych. W rezultacie największe znaczenie zaczęto przywiązywać do obrzędów poprzedzających przyjęcie chrztu. Te zaś obrzędy, które dawniej były ściśle związane z okresem katechumenatu, zostały włączone w liturgię chrzcielną

[428] Tamże, 55, s. 65.
[429] Tamże, 56, s. 65. Zob. także: S. Czerwik, *Liturgia Eucharystii*..., s. 237-238.
[430] *O tajemnicach*, 58, s. 66.
[431] *O sakramentach*, 6,26, s. 103-104.
[432] R. Murawski, *Katechumenat dwudziestego wieku*, „Communio” 3,1 (1983), s. 30.

i stały się zwykłym rytem[433]. Katechumenalne przygotowanie do chrztu przestało być okresem, w którym istotne znaczenie miała zmiana życia kandydatów i ich faktyczne nawrócenie. Przed chrztem nie stawiano już żadnych wymagań typu moralnego. Dotychczasowe uroczyste sprawowanie liturgii sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w Wigilię Paschalną pod przewodnictwem biskupa coraz częściej dokonywało się w parafiach i zostało rozciągnięte na inne święta roku kościelnego[434].

Fakt udzielania sakramentów inicjacji małym dzieciom spowodował, że zanikła właściwa katecheza, a wraz z nią mistagogiczne homilie katechetyczne. Zanik tradycyjnej katechezy dla katechumenów sprawił też, że była ona kierowana do rodziców i chrzestnych. Przyjęła też głównie charakter wychowawczy, zgodnie z którym przypominając rodzicom i chrzestnym ich własny chrzest, wzywała do wytrwania w wierności jego łasce. Odtąd też podstawowa troska o religijną formację i wtajemniczanie ochrzczonych dzieci spoczywała na rodzicach i chrzestnych[435].

Analiza źródeł patrystycznych wykazała, że wraz z kształtującym się katechumenatem, rozwijała się również mistagogia. Na przestrzeni II i III wieku przeszła ona proces formacji od poszczególnych elementów mistagogicznych, występujących w ramach głoszonego przez Ojców Kościoła nauczania, aż do pełnego rozwoju w formie katechez mistagogicznych IV wieku. Będąc integralnym elementem katechumenatu, wraz z nim mistagogia przeżywała czas swojego rozwoju, pełnego rozkwitu, zaś po zaniku katechumenatu na długie wielki w zasadzie odeszła w zapomnienie[436].

Starożytna mistagogia chrześcijańska, ujmowana w sensie ścisłym, miała na celu dalszą formację neofitów. Odbywała się ona w oktawie Paschy, a więc bezpośrednio po przyjęciu przez nich podczas liturgii Wigilii Paschalnej sakramentów inicjacji. We wszystkie kolejne dni oktawy przychodzili oni na Mszę Świętą, w której uczestniczyli w stroju neofitów – w białych szatach i opasce na głowie, podtrzymującej święty olej (*chrismale*)[437]. Po zakończonej Eucharystii neofici pozostawali w kościele, aby wysłuchać specjalnej nauki zwanej katechezą mistagogiczną. Z uwagi na stosowane wówczas tzw. prawo tajemnicy (*disciplina arcani*)[438], biskup wygłaszał ją tylko do neofitów i wiernych, z wykluczeniem katechumenów, dla których drzwi kościoła były w tym czasie zamknięte[439].

---

[433] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 92-93.

[434] R. Murawski, *Historia katechezy. Część I...*, s. 396.

[435] Tamże, s. 93.

[436] H.J. Sobeczko twierdzi, że mistagogia w większym lub mniejszym stopniu była zawsze obecna w Kościele – zob. H.J. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii...*, s. 31.

[437] W. Kamczyk, *Tota paschalis solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, Katowice 2012, s. 222-223.

[438] Ustanowienie i surowe przestrzeganie tzw. prawa tajemnicy spowodowane było przekonaniem, że najświętsze misteria wiary nie mogą być przedmiotem szyderstwa ze strony pogan. Więcej na ten temat zob. W. Kania, *Disciplina arcani*, EK, t. 3, kol. 1346-1347.

[439] B. Mokrzycki, *Katechumenat wczesnochrześcijański*, „Communio" 3,1 (1983), s. 25.

Odnosząc się do przeżytych misteriów, mistagogia wprowadzała neofitów w głębsze zrozumienie teologii i duchowości przyjętych co dopiero sakramentów chrztu, bierzmowania, a zwłaszcza Eucharystii. Neofici wprowadzani byli także w pokutę chrześcijańską, przygotowywani na trudności, rozczarowania czy nawet zgorszenia, z jakimi mogą spotkać się w codziennym życiu wspólnoty Kościoła. Przestrzegano ich także przed naśladowaniem złych przykładów we własnym życiu[440]. Katechezy mistagogiczne traktowane były jako ostateczne wtajemniczenie w misterium chrześcijańskie[441]. Jako szczególna forma katechezy chrzcielnej, mistagogia polegała na wyjaśnianiu neofitom słów i gestów, które wypowiadali i wykonywali kandydaci w czasie liturgii chrześcijańskiego wtajemniczenia oraz Eucharystii. W sensie ścisłym była więc pouczeniem dotyczącym sakramentów. Wprowadzający kandydatów w symbolikę chrześcijańskiej liturgii sakramentalnej nazywani byli mistagogami. „Katecheta – mistagog, sam wtajemniczony i oświecony, jakby za rękę brał nowo narodzone dzieci Kościoła i w osobnych naukach jeszcze raz je prowadził od jednej tajemnicy do drugiej. [...] Centrum objaśnionych w owych naukach prawd i tajemnic wiary stanowił Chrystus i zapoczątkowana w Starym Testamencie ekonomia zbawienia, która była pedagogiem wiodącym do Chrystusa"[442]. Głoszący katechezy mistagogiczne musieli zwrócić uwagę na trzy podstawowe kwestie: wyjaśnić istotę aktu liturgicznego; uwzględnić środowisko życia kandydatów do chrztu i ich stosunek do otoczenia; wybrać w swoim wykładzie takie przykłady, które w najlepszy sposób objaśniały zebranym to, co znaczyły słowa i gesty sprawowanego rytu liturgicznego[443].

Podsumowując, należy stwierdzić, że mistagogia w Kościele starożytnym była zjawiskiem ograniczonym zarówno geograficznie, jak i czasowo. Był to fenomen związany z Kościołami: jerozolimskim, antiocheńskim i mediolańskim. Innym Kościołom pozostawała praktycznie nieznana. Współczesne studia nad starożytną mistagogią nie przyniosły jak dotąd jej jednolitego obrazu. Na podstawie zachowanych źródeł mówi się przynajmniej o trzech zasadniczych modelach: katechezy dotyczące inicjacji chrześcijańskiej jako całości; wyjaśnianie Eucharystii; debaty nad sensem i znaczeniem liturgii oraz kościelnej hierarchii[444]. Bez satysfakcjonującej odpowiedzi pozostaje także pytanie, czy są to tylko zewnętrzne różnice kulturowe, czy też mamy do czynienia z planowym rozwojem refleksji mistagogicznej[445].

Pomimo lokalnych różnic, można wskazać pięć etapów charakterystycznych dla starożytnej metody mistagogicznej:

1. Objaśnienie obrzędu liturgicznego (czynności, gesty, znaki, teksty liturgiczne).

[440] Tamże.

[441] R. Buchta, *Katechetyczne wtajemniczenie i mistagogia...*, s. 119.

[442] W. Kania, *Ideał katechety według Cyryla Jerozolimskiego*, Tarnów 1992, s. 6-7.

[443] J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie...*, s. 10.

[444] W. Zyzak, *Mistagogia...*, s. 527.

[445] B. Nadolski, *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 938; tenże, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 312.

2. Odniesienie obrzędu do wydarzenia zbawczego celebrowanego i uobecniającego się w liturgii, a opisanego w Biblii.
3. Teologiczna interpretacja tego wydarzenia (odniesienie do innych miejsc biblijnych, ukazanie go w kontekście całej historii zbawienia).
4. Ukazanie, że to wszystko, co zostało wcześniej wyjaśnione, jest przełożone w liturgii na język znaków.
5. Wypracowanie odpowiedniej terminologii sakramentalnej ukazującej całościowe znaczenie celebracji lub jej poszczególnych elementów[446].

Poprzez konsekwentną realizację powyższego schematu Ojcowie Kościoła wprowadzali neofitę w rzeczywistość tajemnicy, którą przyjął i celebrował, aby mógł w pełni zakosztować jej smaku. Antyczne „katechezy mistagogioczne były opracowane według scalonego i spójnego planu, który obejmował trzy momenty: katechezę biblijną, dogmatyczną i sakramentalną. Pierwsza z nich doszukiwała się uzasadnienia dla chrztu w mądrościowej lekturze całej Biblii. Katecheza dogmatyczna wyjaśniała znaczenie symboli w stosunku do prawdy, którą wyrażały, oraz w odniesieniu do wiary, którą wzbogacały. Element sakramentalny dotyczył przekładania symboli na język życia codziennego, w celu wprowadzenia ich w konkretne życie. Każdy z tych momentów na swój sposób formował nową strukturę dydaktyczną, która jednak była całością obejmującą wszystkie trzy momenty, wyrażające się jako *explicatio*, *demonstratio* i *exhortatio*"[447].

W *explicatio* moment biblijny ukazywał aktualność prawd głoszonych przez Biblię, co z kolei znajdowało konkretyzację i weryfikowało się w codziennym życiu, dla którego Pismo Święte jest inspiracją. Moment dogmatyczny wspomagał lekturę Pisma, którą wiara może rozwinąć, ze zdolnością powiązania treści wiary z życiem. Element sakramentalny angażował w praktykę życia, stając się jego faktycznym ożywieniem. *Demonstratio* w wymiarze biblijnym uzasadniało podstawy wiary jako faktu, który zaspokaja ludzkie oczekiwania i wyraża prawdę biblijną w ciągłości Starego i Nowego Testamentu. Głównym zadaniem elementu dogmatycznego było ukazywanie Chrystusa stanowiącego ośrodek obydwu Testamentów i przynoszącego nowe życie. Ukazanie trwania tego nowego życia i nowej rzeczywistości było zadaniem elementu sakramentalnego, który poprzez bogactwo treści przedstawiał rozwój i realizację egzegezy typologicznej, czyli analogii i zgodności pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. Sakramenty nie były w nim jednak traktowane jako punkt docelowy, lecz jako żywa rzeczywistość i historia, którą musiał przeżyć z prorocką mądrością ten, kto został oświecony przez Ducha Chrystusa. W ten sposób nie koncentrowano się na obrzędzie jako takim, lecz na życiu. Całą strukturę dydaktyczną zamykało *exhortatio* zawierające

[446] D. Sartore, *Mistagogia*, w: *Liturgia. I dizionari San Paolo*, red. C. Cibien, D. Sartore, A.M. Triacca, Milano 2001, s. 1208-1211; E. Mazza, *Mistagogia...*, s. 973-974.

[447] M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska...*, s. 43.

szereg napomnień, poleceń i wskazówek do zastosowania w codziennym chrześcijańskim życiu[448].

Istotną cechą mistagogii było jej ścisłe powiązanie z życiem, dlatego przyjmowała często formę dialogu (pytań i odpowiedzi), prowadząc w sposób aktywny do wiązania doświadczenia wiary z codziennym życiem wspólnotowym i rodzinnym. Podstawowym założeniem wtajemniczenia była świadomość faktu, że człowiek poznaje rzeczywistość w czasie, który stanowi ramy dla jego percepcji. Wtajemniczanie dokonywało się zatem stopniowo i powoli. Poszczególne jego etapy miały z góry ustalone cele, którym towarzyszyły określone wymagania wobec neofitów. Nie wszystkie treści podawane były od razu, lecz zgodnie z zasadami pedagogii, dostosowano je do rozwijającej się w czasie percepcji[449].

Konkludując, starożytna mistagogia chrześcijanska była nie tyle wprowadzeniem w misterium liturgii, ile raczej wprowadzeniem w misterium poprzez liturgię. A zatem chodziło nie tyle o nauczenie neofitów pewnego kodu czy języka liturgicznego i zapoznanie ich z obrzędem, co dotarcie za pomocą tego języka znaków – uprzednio wytłumaczonych – do najgłębszej ukrytej i niewidzialnej rzeczywistości, do misterium[450].

***

Zadaniem pierwszego rozdziału monografii było ukazanie mistagogii w nauczaniu i praktyce Kościoła starożytnego. Przyjmując jako klucz metodologiczny perspektywę historycznego rozwoju, zostało najpierw ogólnie przedstawione zagadnienie inicjacji religijnej wraz z towarzyszącymi jej tzw. obrzędami przejścia. Na podstawie dostępnych źródeł i opracowań omówiono misteria kultyczne w religiach przedchrześcijańskich. Podjęta w tym kontekście analiza misterium chrześcijańskiego w przepowiadaniu św. Pawła Apostoła wykazała jego niezależność i całkowitą odmienność od współczesnych mu misteriów kultury hellenistycznej. Na podstawie pism Nowego Testamentu zostało wskazane, że niemalże od dnia Pięćdziesiątnicy nauczanie apostolskie, oprócz podstawowego wymiaru kerygmatycznego, miało także charakter wtajemniczający.

Dla zrozumienia istoty i znaczenia mistagogii w życiu Kościoła pierwszych wieków, przedmiotem szczególnej uwagi było nauczanie Ojców Kościoła. Analiza pism powstałych do 313 roku pokazała, że istnieją liczne, jakkolwiek jeszcze rozproszone, elementy mistagogii w nauczaniu Ojców Apostolskich oraz w kształtujących się strukturach katechumenatu chrzcielnego epoki przedkonstantyńskiej.

[448] Tamże, s. 43-44; K. Misiaszek, *Mistagogia w katechezie*, w: *Mistagogia a duchowość*..., s. 82.

[449] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 470-471.

[450] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła współczesnego – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis" 5,1 (1998/99), s. 56; U. Montisci, *La mistagogia nell`inizizione cristiana. Visione teologica e pastorale*, „Catechesi" 77,3 (2007-2008), s. 67-68.

Celem pełniejszego ukazania katechetyczno-duszpasterskich uwarunkowań, wskazano na podstawowe problemy katechumenatu po *Edykcie mediolańskim*. Poprzez studium katechez mistagogicznych IV wieku została określona mistagogia właściwa dla Wschodniego i Zachodniego Kościoła. W kontekście przeprowadzanych badań pojawiło się fundamentalne pytanie o model starożytnej mistagogii chrześcijańskiej, stosowany w nauczaniu katechetycznym i praktyce pastoralnej Ojców Kościoła. Wskazano także na jej charakterystyczne cechy. Przedmiotem opracowania były wreszcie zagadnienia związane z zanikiem katechumenatu chrzcielnego, które to wydarzenie utożsamiane jest z kresem antycznej mistagogii chrześcijańskiej.

Odnosząc się całościowo do przeprowadzonych analiz, należy stwierdzić, że szeroko rozumiana metoda starożytnej mistagogii może nadal stanowić cenny punkt odniesienia dla katechezy inicjacyjnej. Pojawia się jednak dzisiaj zadanie takiej jej recepcji, gdzie warunkiem *sine qua non* będzie nie dosłowne przeniesienie praktyki Ojców Kościoła w czasy obecne, ale transpozycja w pełni uwzględniająca kontekst współczesności.

Rozdział II

ODNOWA MISTAGOGII W CZASACH WSPÓŁCZESNYCH

Wypełnianie nakazu misyjnego Chrystusa poprzez katechezę nie posiada w Kościele charakteru statycznego, lecz jest działaniem dynamicznym, podlegającym zmianom i przybierającym w ciągu wieków formy adekwatne do historycznych uwarunkowań. Każda epoka wykształcała bowiem inną metodę przekazu oraz styl wypełnianego posłannictwa. Wynika to z natury katechezy, która będąc głoszeniem orędzia zbawienia, pozostaje wrażliwa na przemiany zachodzące w Kościele i w świecie. W ten sposób katecheza domaga się nieustannej odnowy, aby mogła sprostać konfrontacji z rzeczywistością, w jakiej ma oddziaływać[1]. Z perspektywy czasu widać, że wspólnym celem czynników odpowiedzialnych za kształt katechezy w danym okresie historii Kościoła było wypracowanie adekwatnej do aktualnych uwarunkowań duszpasterskich metody chrześcijańskiego wtajemniczenia.

W tym aspekcie należy spojrzeć najpierw na ruch liturgiczny, który pojawił się jako istotny impuls do poszukiwania odnowionej mistagogii oraz na ruch odnowy kerygmatycznej, którego owocem było, między innymi, wypracowanie kerygmatycznej koncepcji katechezy. Szczególnym przedmiotem analizy będzie jednak nauczanie Soboru Watykańskiego II, jako zasadniczy punkt odniesienia dla rozumienia mistagogii w czasach współczesnych. W dalszej kolejności przedstawiony zostanie także zarys polskiej historii katechezy mistagogicznej.

1. RUCH LITURGICZNY I KERYGMATYCZNY U POCZĄTKÓW ODKRYWANIA MISTAGOGII

Dokonując prezentacji osiągnięć oraz wkładu ruchu liturgicznego dla ponownego odkrycia mistagogii, nie sposób pominąć Oda Casela z jego nauką o misterium uobecniającym się w liturgii oraz Romana Guardiniego, postulującego na wiele lat przed Soborem Watykańskim II potrzebę liturgicznego kształcenia wiernych.

---

[1] R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*, AK 91,417 (1978), s. 49; tenże, *Potrzeba odnowy katechezy*, „Katecheta" 18,1 (1974), s. 20-25.

W dobie ówczesnych przemian, ich teologiczne poszukiwania zmierzające do odkrycia głębi liturgii i takiego jej ukształtowania, aby skuteczniej wyrażała uświęcające i kultyczne działania Chrystusa i Ducha Świętego w sakramentalnych znakach Kościoła, znalazły wsparcie i uznanie w nauczaniu papieża Piusa XII i Stolicy Apostolskiej[2]. W świetle intuicji teologicznych przedstawicieli ruchu liturgicznego i kerygmatycznego oraz wskazań magisterium Kościoła ukształtowała się katecheza kerygmatyczna, która precyzyjnie zdefiniowała właściwe cele i zadania w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia. Ich wnikliwa analiza pozwala postrzegać katechezę kerygmatyczną w szczególnej bliskości z mistagogią.

1.1. Geneza i wkład ruchu liturgicznego na rzecz mistagogii

Istotę katechizacji w pierwszych wiekach chrześcijaństwa stanowiło głoszenie Dobrej Nowiny, wprowadzanie w liturgię towarzyszącą udzieleniu sakramentów oraz w liturgię Mszy Świętej. Schemat ten, podtrzymywany przez wielkich katechetów, obowiązywał w całym okresie patrystycznym. Podstawą chrześcijańskiej formacji był wówczas katechumenat, którego istotą było nie tyle przekazanie wiedzy, co wprowadzenie w życie prawdziwie chrześcijańskie[3]. Integralnym elementem procesu inicjacji była mistagogia.

W średniowieczu, postrzeganym jako okres tzw. wiary „oczywistej", gdy teoretycznie nikogo nie trzeba już było nawracać, katechumenat praktycznie nie istniał. Pozostały po nim jedynie nieznaczne ślady w myśli teologicznej oraz w liturgii wskazujące, że rzeczywistość katechumenalna nie może w Kościele całkowicie zaniknąć[4]. Z biegiem czasu urzędy kościelne stawały się coraz bardziej urzędami świeckimi i beneficjami, zaś niski poziom formacji duchowieństwa uniemożliwiał prowadzenie pogłębionej katechezy. W praktyce ograniczała się ona do pamięciowego przekazania *Składu Apostolskiego*, *Modlitwy Pańskiej* oraz Dekalogu. Na pierwsze miejsce była wysuwana więc działalność sakramentów *ex opere operato*. Prawie całkowicie zaniedbana została natomiast funkcja duszpasterska liturgii sakramentów i Eucharystii. Pomimo głoszenia częstych i długich kazań, również przepowiadanie słowa Bożego utraciło swoje wcześniejsze znaczenie. W przeciwieństwie do pierwszych wieków, główny akcent został położony na obiektywizm religijny, tzn. na owoce *ex opere operato*, przy zaniedbaniu subiektywnego przygotowania katechizowanych i wiary wspartej przepowiadaniem prawd objawionych[5]. W rytuałach tego okresu można odnaleźć elementy dawnych etapów katechumenalnych. Są one jednak ze sobą coraz bardziej pomieszane, a przede wszystkim celebrowane wspólnie w czasie jednej liturgii. To, co w starożytności

---

[2] S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 25.

[3] J. Charytański, *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*, „Katecheta" 6,1 (1962), s. 3.

[4] M. Dujarier, *Krótka historia katechumenatu*, Poznań 1990, s. 91.

[5] J. Charytański, *Geneza*..., s. 3-4.

chrześcijańskiej stanowiło podstawę i gwarancję autentyczności wtajemniczenia, przetrwało jednie „jako swoiste organy szczątkowe, które utraciły już zarówno swe znaczenie, jak i możliwość użycia”[6].

Reformacja występująca przeciw wielu przerostom w Kościele zwróciła się także przeciw wspomnianemu obiektywizmowi, kładąc jedyny nacisk na akt wiary, z pomniejszeniem roli sakramentów. Przeciw nadmiernemu akcentowaniu obiektywizmu religijnego wystąpiła także katolicka teologia potrydencka. Dlatego w pierwszych katechizmach akt wiary i subiektywne nastawienie człowieka znalazły należne im miejsce. Została podkreślona konieczność właściwego pouczania wiernych poprzez kaznodziejstwo, a dla wzmocnienia efektywności katechezy służyło kompendium wiedzy katolickiej. W ten sposób w 1566 roku powstał *Katechizm Rzymski*[7], który podzielony został na części omawiające kolejno *Skład Apostolski*, sakramenty, przykazania oraz *Modlitwę Pańską*. Podział ten zaważył na dalszym rozwoju katechizacji. Trzeba jednak podkreślić, że *Katechizm Rzymski* – nazywany też *Katechizmem Soboru Trydenckiego* – odpowiadał w swych założeniach najlepszym tradycjom ewangelicznym i patrystycznym. W dwóch pierwszych częściach były przedstawiane bowiem dzieła Boże w porządku historii zbawienia, a następnie odpowiedź człowieka w dialogu z Bogiem. Natomiast wobec zarzutów reformatorów Kościół podjął wysiłek odszukania pierwotnej kerygmy. Ta cenna próba okazała się jednak nietrwała, gdyż w atmosferze dyskusji z protestantami, mającej na celu obronę pozycji katolickiej, nastąpił wkrótce powrót do założeń średniowiecza. W konsekwencji wiara przyjęła raczej postać integralnego depozytu wiary, niż osobistego związku człowieka z Bogiem. Od czasów Roberta Bellarmina prawie we wszystkich katechizmach akt wiary nie był przedstawiany jako osobista decyzja, lecz przekaz treści zawartej w poszczególnych artykułach[8].

Od XVI do XX wieku zauważyć można jednak rodzenie się prawdziwego nurtu odnowy chrześcijańskiego wtajemniczenia związanego z prowadzeniem działalności misyjnej. Gdziekolwiek głoszona była Ewangelia, misjonarze podejmowali wysiłek organizowania autentycznego przygotowania katechumenalnego. Ich praca natrafiała jednak na silny opór, dla przezwyciężenia którego potrzeba było aż pięciu wieków nieustannych działań. Objęły one swym zasięgiem Amerykę Łacińską, Azję i Afrykę, zanim dotarły do Europy[9]. Michel Dujarier, wskazując

---

[6] M. Dujarier, *Krótka historia*..., s. 91.

[7] *Katechizm Rzymski* jest pierwszym urzędowym katechizmem Kościoła katolickiego. Został zredagowany dla proboszczów. Starał się przedstawić treść wiary w sposób pewny i organiczny. Zalecano w nim, aby w wykładzie nauki chrześcijańskiej uwzględniać wiek, uzdolnienia oraz warunki życia katechizowanych. Napisany został pięknym, lecz trudnym językiem. Katechizm nie wywarł oczekiwanego wpływu i nie zyskał takiego rozgłosu jak katechizmy Lutra. Wynika to z faktu, że został on zredagowany dla duchowieństwa, a nie dla ludu. Podejmowane próby dostosowania go do szerszego kręgu odbiorców nie były zbyt udane – zob. R. Murawski, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 84-86.

[8] J. Charytański, *Geneza*..., s. 4; R. Murawski, *Historia katechezy*..., s. 85.

[9] M. Dujarier, *Krótka historia*..., s. 91.

ówczesną działalność misyjną jako inspirację dla współczesnej odnowy katechumenatu, mówi o następujących po sobie wielkich falach odnowy[10]. Pierwsza z nich przypadła na wiek XVI, kiedy to w 1538 roku Konferencja Biskupów Ameryki Łacińskiej zachęciła duszpasterzy, aby w pracy misyjnej powrócili do wymaganych 40 dni katechumenatu połączonego z postem, katechezami, egzorcyzmami i skrutyniami. Zalecana praktyka duszpasterska nie stała się jednak powszechna. Za sprawą św. Ignacego Loyoli, wobec masowego porzucania przez neofitów wiary chrześcijańskiej, od 1552 roku tworzono w Indiach tzw. domy katechumenatu. Przez trzy miesiące gromadzono w nich konwertytów przygotowujących się do przyjęcia chrztu.

W wieku XVII i XVIII misyjny ruch odnowy katechumenatu znacznie przybrał na sile. Wielu liturgistów i misjonarzy dążyło wówczas do zapewnienia mu solidnych podstaw teologicznych, jak również usprawnienia prowadzonych działań duszpasterskich. Wspomnieć należy w tym miejscu badacza starożytnej liturgii, kardynała Giulia Antonia Santoriego (Santorius), który po 25 latach pracy opublikował w 1602 roku rytuał rzymski, odtworzony na podstawie zwyczajów Kościoła starożytnego. Dzieło to przedstawiało liturgię chrzcielną w całym okresie istnienia katechumenatu. Rytuał ten nie został jednak nigdy promulgowany. Praca kardynała przyniosła dopiero konkretne owoce, gdy zapoznał się z nią karmelita Tomasz od Jezusa. W 1613 roku napisał on księgę *De procuranda salute omnium gentium*, w której oparł się na projekcie Santoriego, dołączając do niego praktyczne sugestie dotyczące katechezy katechumenów oraz neofitów. Podejmowane wówczas wysiłki zmierzające do tworzenia odnowionej pedagogii katechumenalnej nie uwzględniały jednak wymiaru liturgicznego. Założona w 1622 roku Kongregacja Krzewienia Wiary rozprowadzała, pomimo tych braków, dzieło Tomasza od Jezusa wśród misjonarzy udających się do Azji. Dzięki temu pierwsi wikariusze apostolscy Misji Zagranicznych Paryża przygotowali w 1665 roku *Instrukcje* zawierające wiele praktycznych pouczeń dotyczących organizacji wtajemniczenia chrześcijańskiego w katechumenacie. Przygotowany rytuał liturgiczny nie przewidywał żadnych etapów wtajemniczenia. Zostały wykorzystane jedynie pewne znaki, aby przez sprawowane ceremonie zaznaczyć przechodzenie różnych progów na drodze przygotowania do chrztu. Nie były to jednak ryty czysto liturgiczne.

Wiek XIX przyniósł stopniowe osłabienie ruchu misyjnej odnowy. Został on na nowo rozbudzony w Afryce, gdzie kardynał Charles Lavigerie przywrócił do życia tradycyjną dyscyplinę katechumenalną. Zgodnie z jego wskazaniami przygotowanie do chrztu dokonywało się etapami, z których każdy oznaczał postęp w katechezie i w nawróceniu. Przygotowanie chrzcielne zakładało także potrzebę pewnego czasu, bez którego nie może dokonać się poważne wtajemniczenie prowadzące do życia chrześcijańskiego. Wskazane zasady doprowadziły do ustanowienia

[10] Tamże, s. 91-94.

trwającego dwa lata okresu postulatury, po którym następował dwuletni okres właściwego katechumenatu i kończące go wielkie rekolekcje chrzcielne. Niestety, także i w tym przygotowaniu brakowało pełnego wymiaru liturgicznego, którego w żaden sposób nie mogło zastąpić wręczanie medalików, różańców i krzyży oznaczających stopniowe obdarowywanie katechumenów łaską Bożą. Jednakże wielowiekowy wysiłek misyjny przyczynił się do ponownego dostrzegania wartości antycznej pedagogii katechumenalnej[11]. Ponadto przykład katechumenatów afrykańskich dał Kościołom Europy sygnał do przebudzenia, co zaowocowało poszukiwaniem autentycznych dróg odnowy katechezy oraz głębszym zrozumieniem sprawowanej liturgii.

Pojawiające się w różnych krajach Europy oddolne działania zmierzające do odnowy liturgicznej nazwane zostały ruchem liturgicznym[12]. Obejmował on okres od końca XIX wieku do promulgowania przez Sobór Watykański II Konstytucji o liturgii. Najwyższą ocenę wartości ruchu liturgicznego dał papież Pius XII, określając go jako „przejście Ducha Świętego przez Kościół"[13]. Pojawienie się tego ruchu trudno jednak określić jako „niespodziewane". Inspiracji dla jego powstania można doszukiwać się już bowiem we wspomnianych niedostatkach życia liturgicznego pod koniec średniowiecza. Nie bez znaczenia pozostają także wysiłki odnowy liturgii podejmowane w okresie oświecenia. Przyczyn powstania ruchu należy także szukać w odnowieniu się monastycznej formy liturgii, w teologicznym zwrocie przeciw systematyzmowi oraz w nawiązującej do tradycji Ojców Kościoła teologii misterium[14]. Uwzględnić też trzeba charakterystyczne dla wieku XIX zmiany, wyrażające się w przechodzeniu od uczucia i zewnętrzności w życiu religijnym do wiary dojrzałej. Chodziło przy tym nie tyle o poszukiwanie dowodów na istnienie Boga, ile dążenie do bycia z Bogiem i życia z Bogiem. „Zwrot ten zamykał także w sobie odejście od subiektywnych form pobożności ku duchowemu byciu, od wielości nabożeństw do autentycznego kultu, od rozumienia Kościoła jako organizacji do znajdowania swojego miejsca w Kościele"[15].

Jako ojca ruchu liturgicznego wskazuje się benedyktyńskiego mnicha Prospera Guérangera (1805–1875)[16], który w swoich podstawowych dziełach ukazywał piękno i godność liturgii rzymskiej, akcentując przy tym jej wspólnotowy charakter. Guéranger podkreślał, że liturgia roku kościelnego jest odzwierciedleniem

---

[11] A. Fetkowski, M. Marczewski, *Co to jest katechumenat?*, AK 70,2 (1977), s. 186.

[12] T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988, s. 60-61.

[13] Słowa o przejściu Ducha Świętego przez Kościół pochodzą z przemówienia, które Pius XII wygłosił 22 września 1956 roku w Rzymie w czasie spotkania na zakończenie Kongresu Duszpasterstwa Liturgicznego – zob. S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako „Przejście Ducha Świętego w Kościele"*, „Seminare" 21 (2005), s. 173.

[14] M. Wolicki, *Twórczość teologiczna Romano Guardiniego*, „Homo Dei" 50,4 (1981), s. 298.

[15] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 56.

[16] A. Nocent, *Guéranger*, w: LThK, t. 4, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1960², kol. 1263-1264; S. Koperek, *Dom Prosper Guéranger – Opat z Solesmes inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 29 (1976), s. 213-220.

zbawczego planu Boga oraz jego realizacją w misterium Chrystusa i Kościoła w Duchu Świętym. Jest ona także szkołą życia chrześcijańskiego, prowadzącą ludzi do wspólnoty z Bogiem. Jako najdoskonalsza forma uwielbienia Boga liturgia, twierdził Guéranger, uświęca człowieka i świat. Dlatego ma ona przenikać także prywatną pobożność wiernych, przedkładaną w tamtym czasie ponad liturgię. Te jego przemyślenia podjęli w swoich dziełach Odo Casel, Romano Guardini i Pius Parsch[17]. A odnowione, za sprawą Guérangera, opactwo w Solesmes stało się ośrodkiem promieniowania żywej liturgii na inne kraje. Do Niemiec ruch liturgiczny docierał za pośrednictwem współbraci zakonnych Guérangera, którzy przybyli do Solesmes, aby zapoznać się i niejako „przesiąknąć" życiem liturgicznym, a potem w tym samym duchu formować zakonników w Bueron. Z kongregacji buerońskiej wywodzą się dwa opactwa w Belgii: Maredsous i Monte Cesar oraz Maria Laach w Niemczech, które odegrały znaczącą rolę w rozwoju ruchu liturgicznego w dwudziestym stuleciu[18].

Z początkiem XX wieku Pius X (1903–1914) wydał motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903)[19], które uchodzi za kamień milowy i początek właściwego ruchu liturgicznego. Papież wyrażał w tym dokumencie pragnienie ożywienia udziału wiernych w liturgii[20]. Papież ten, poprzez inne dokumenty wyjaśniające warunki częstej lub codziennej Komunii św. (1905)[21] oraz sprecyzowanie granicy wieku, w którym dzieci mogą ją przyjmować (1910)[22], przyczynił się do pogłębienia świadomości, że uczestnictwo we Mszy Świętej osiąga swój szczyt w Komunii św. Intencje papieża w zakresie zasadniczego kierunku odnowy liturgicznej najpełniej zrozumiał benedyktyn Lambert Beauduin (1873–1960)[23] z opactwa Monte Cesar, który, pełniąc przez wiele lat funkcję duszpasterza robotników, stał się teologiem praktycznym w najlepszym tego słowa znaczeniu. Wyczulony na znaki czasu, postanowił on zbliżyć liturgię do ludzi, prezentując jednakże odmienne stanowisko niż Guéranger. Swoje założenia i wizję liturgii jako modlitwy Kościoła przedstawił na specjalnie zwołanym spotkaniu w Malines w 1909 roku. Spotkanie to uważa się za narodziny klasycznego ruchu liturgicznego i nadania mu orientacji duszpasterskiej[24].

---

[17] S. Koperek, *Guéranger Prosper OSB*, w: EK, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 378-379.

[18] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 57.

[19] Pius X, Motu proprio *Tra le sollecitudini*, http://introibo.pl/dokumenty/pius12_3.html. [dostęp: 8.06.2012].

[20] S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako*..., s. 175.

[21] *Dekret św. Kongregacji Soboru „Sacra Tridentina Synodus" o codziennej Komunii św.*, AAS 38 (1906), s. 400-404, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej w XX w.*, wyboru dokonał i komentarzem opatrzył R. Rak, Londyn 1987, s. 31-36.

[22] *Dekret św. Kongregacji dla spraw sakramentów świętych „Quam singulari" z 8 sierpnia 1910 o wcześniejszym dopuszczeniu dzieci do pierwszej Komunii świętej*, AAS 2 (1910), s. 577-583, w: tamże, s. 37-44.

[23] S. Koperek, *Dom Lambert Beauduin prekursor współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 26 (1973), s. 209-217.

[24] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 57-58; S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako*..., s. 176.

Wyłonione w ten sposób dwa nurty ruchu liturgicznego: monastyczny i duszpasterski, konsekwentnie rozwijały swoje działania w następnych latach[25]. Opactwo w Maria Laach zajęło się elitarnymi grupkami inteligencji. Rozpoczęło także serię wydawniczą „Ecclesia Orans", w ramach której, jako pierwszy tom, ukazała się praca Romano Guardiniego *Vom Geist der Liturgie* (1918)[26]. W tym samym opactwie działał także teolog liturgii Odo Casel, zwany dziś „mistagogiem Kościoła współczesnego"[27], którego główne dzieło *Das christliche Kultmysterium* (1932)[28] miało wielkie znaczenie w procesie poszukiwania odnowionej mistagogii. W okresie międzywojennym benedyktyni z Maria Laach zwrócili też szczególną uwagę na mszę św. Zauważyć należy, że w krypcie tamtejszego kościoła już w 1921 roku celebrowano mszę św. twarzą do ludu, „mszę recytowaną", „dialogowaną", z której to formy wyrosła późniejsza tzw. msza wspólnotowa oraz msza sprawowana z modlitwami i śpiewem pieśni w języku ojczystym[29]. Ten ukierunkowany duszpastersko nurt znalazł swój wyraz w Austrii, w klasztorze Klosterneuburg. Jego reprezentantem i zarazem promotorem był Pius Parsch (1884–1954). Z jego działalnością związana jest tzw. liturgia ludu (*Volksliturgie*). W 1924 roku opublikował on pracę *Das Jahrbuch des Heiles (Rok zbawienia)*[30]. W ożywione działania liturgiczne włączył Parsch rozmiłowanie się w lekturze Biblii. W tym celu założył czasopismo „Bibel und Liturgie"[31].

Ruch liturgiczny nie przebiegał jednak bez pewnych nieporozumień. Do poważnego kryzysu doszło w Niemczech i Austrii w latach 1940–1943. Propagatorom liturgicznej odnowy zarzucano między innymi „kroczenie za modą", liturgicyzm, a nawet dyletantyzm. Oponentów ruchu niepokoiły także pewne sformułowania teologów liturgii, szczególnie zaś nauka Oda Casela o istocie misterium oraz jego twierdzenia z dziedziny eklezjologii[32]. Jako znaczący argument

---

[25] B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 342-343.

[26] R. Guardini, *O duchu liturgii*, przekład i wprowadzenie M. Wolicki, Kraków 1996.

[27] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła współczesnego – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis" 5,1 (1998/99), s. 56.

[28] O. Casel, *Chrześcijańskie mysterium kultyczne*, tłum. i wstępem opatrzył A.J. Znak, Oleśnica 1992.

[29] S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako*..., s. 177.

[30] Dzieło to ukazało się w polskim przekładzie pt.: *Rok liturgiczny*, tłum. Z. Dąbrowska pod kierunkiem J. Adamieckiego, Poznań 1956.

[31] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 58.

[32] Ocenie teologii misteryjnej O. Casela poświęcono w przeszłości wiele uwagi. Wydaje się, że autorzy opracowań nie dostrzegli prawdziwych, często ukrytych, intencji nowego nurtu myślenia, świadomie zakorzenionego w tradycji wczesnochrześcijańskiej. Prowadzona dyskusja była ograniczana do pewnych szczegółów, co uniemożliwiało właściwą ocenę teologii tajemnic jako całości. Przeciwnicy Casela usiłowali dowieść, że nauka o misteryjnej obecności nie ma podstaw w Piśmie Świętym. Dalsze studium myśli Casela zaowocowało rozwiązaniem wielu stawianych wcześniej wątpliwości i bardziej integralnym podejściem do teologii misteryjnej – zob. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 232-254. Zob. także: B. Neunheuser, *Problem obecności misterium w liturgii w dziełach O. Casela*, RBL 41,2 (1988), s. 129-135.

przedstawiano także niektóre nadużycia praktyczne[33]. Ważną rolę w rozwiązaniu zaistniałego sporu odegrał Romano Guardini, który w swoim liście *Ein Wort zur liturgischen Frage* (1940) przedstawił różnicę pomiędzy ruchem liturgicznym za czasów Guérangera a sobie współczesnym. Trafność wyrażonego wówczas osądu wydaje się nie tracić swej aktualności również i dziś, dlatego warto, aby jego słowa wybrzmiały raz jeszcze: „Praca liturgiczna potrzebuje czasu! Pozostaje jeszcze dużo do zrobienia, a życie liturgiczne posiada najwyższą wagę dla Kościoła. Modelu życia liturgicznego należy szukać nie w kościołach opackich, lecz winien wyrastać z potrzeb i możliwości realnych wspólnoty parafialnej"[34]. Dla przezwyciężenia zaistniałego kryzysu zasadnicze znaczenie miało także nauczanie Piusa XII wyrażone w encyklikach o Kościele *Mystici Corporis* (1943)[35] i liturgii *Mediator Dei* (1947)[36]. Obie papieskie wypowiedzi podkreśliły jednoznacznie pozytywne stanowisko Kościoła wobec ruchu liturgicznego i stanowiły fundament dla jego dalszego rozwoju[37]. Nauczanie Piusa XII stało się także istotnym impulsem w procesie ponownego odkrywania mistagogii w Kościele współczesnym.

1.2. Mistagogiczna intuicja Oda Casela i Romana Guradiniego

Odo Casel (1886–1948)[38], tak jak wszyscy prekursorzy reformy, podjął poważne badania historyczne nad liturgią chrześcijańską[39]. Można nawet twierdzić, że stał się on pierwszym teologiem liturgii. Odkrywając urzeczywistnione misterium w świętych znakach, poświęcił mu naukową refleksję, jak również poszukiwał dróg udostępnienia go innym ludziom. On właśnie odkrył starochrześcijańskie pojęcie *misterium*, które na nowo zinterpretował, a studia dotyczące jego istoty urosły do rozmiarów niemal osobnej nauki, poprzedniczki współczesnej teologii liturgii. Jego główne dzieło *Chrześcijańskie mysterium kultyczne* było przełomem w katolickiej myśli teologicznej[40]. Nauka Casela bywa nazywana zaczynem nowej refleksji nad liturgią Kościoła, gdyż wywarła wielki wpływ na odnowicielskie dzieło Soboru Watykańskiego II. Dokonało się to dwoma drogami. Najpierw poprzez wewnętrzne oddziaływanie na wielu Ojców Soboru, którzy dzięki refleksji Casela „odświeżyli" swoje spojrzenie na Boże tajemnice sprawowane, a przez to uobecniane w liturgii. Po wtóre, nauka o misterium dostarczyła wielu cennych

[33] S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako*..., s. 178.

[34] R. Guardini, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, Mainz 1940, cyt. za: B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 59.

[35] Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis* (29.06.1943), wyd. polskie, Wrocław 2001.

[36] Tenże, Encyklika *Mediator Dei* (Castel Gandolfo 1947), wyd. polskie, Warszawa 1996.

[37] S. Cichy, *Ruch liturgiczny jako*..., s. 179.

[38] R. Goczoł, *Casel Odo*, w: EK, t. 2, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1978, kol. 1350-1351.

[39] A.M. Triacca, *Odo Casel i ruch liturgiczny*, RBL 41,2 (1988), s. 105-128.

[40] Wspomnieć należy także dwie pierwsze rozprawy Casela zapowiadające główny nurt jego naukowych poszukiwań *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlischen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, Freiburg im Breisgau 1918; *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg im Breisgau 1922.

myśli i pojęć tym, którym zlecono opracowanie Konstytucji o liturgii oraz innych dokumentów soborowej odnowy[41]. W wielu fragmentach tego dokumentu można odnaleźć inspiracje Oda Casela lub wręcz dosłownie przejęte jego wyrażenia. Nauka Casela w swoich głównych tezach pozostaje do dziś aktualna, zaś jego dzieła są świadectwem okresu ponownego odkrywania drogi ku misterium, czyli odnowionej mistagogii[42].

Charakteryzując sytuację współczesnego świata, Casel zauważył rozpowszechniony nurt przechodzenia wielu ludzi od Boga do „bez-bożności". Człowiek zwiedziony osiągnięciami współczesnych nauk, w sobie samym, twierdził Casel, upatruje ostateczny cel własnego istnienia oraz źródło stanowionych praw. W ten sposób świat pozbawiony Boga przestał być transparentnym symbolem dla duchowych rzeczywistości, a człowiek, łudząc się, że opanował materię, faktycznie stał się jej niewolnikiem. Ten sposób myślenia ujawnił się nawet w nauce Kościoła, gdy za pomocą rozumu usiłowano zgłębić i usystematyzować boskie tajemnice, aby móc je niejako „udowodnić". Sposób myślenia nauk matematycznych, które naznaczone są duchem abstrakcji, został zastosowany do nauk humanistycznych, a także do teologii. Skutkiem tego w minionym okresie niemal całkowicie zatarło się kościelne misterium. We współczesnych czasach dostrzega się jednak powrót do misteryjnych ujęć rzeczywistości wiary i życia Kościoła[43].

Dominantą teologicznej myśli Casela jest anamneza, którą postrzegał jako centralną kategorię sakramentalnej rzeczywistości. Anamneza jest uobecniającym wspomnieniem, które, nawiązując do przeszłości historii zbawienia i eschatologicznej przyszłości, umożliwia kontakt z **tu i teraz** obecnym w liturgicznym kulcie Chrystusem. Jest więc ona wspomnieniem uobecniającym Chrystusa i Jego zbawcze dzieło w *hodie* liturgii[44]. Dlatego najważniejsza dla życia chrześcijańskiego jest ofiara Mszy Świętej i uczestnictwo w niej wiernych[45]. Wspominanie

---

[41] B. Neunheuser, *Problem obecności misterium*..., s. 134-135.

[42] A.J. Znak, *Przedmowa*, w: O. Casel, *Chrześcijańskie mysterium kultyczne*, tłum. i wstępem opatrzył A.J. Znak, Oleśnica 1992, s. 5; B. Neunheuser, *Problem obecności misterium*..., s. 135.

[43] O. Casel, *Chrześcijańskie mysterium*..., s. 9-13; H. Haslinger, *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff*, w: *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, red. S. Knobloch, H. Haslinger, Mainz 1991, s. 24-25.

[44] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB (1886–1948) – życie i dzieło*, RBL 41,2 (1988), s. 99.

[45] Teologiczna refleksja Casela na temat uczestnictwa wiernych w liturgii była prekursorska. Wśród wielu istotnych postulatów, warto zwrócić uwagę na następujące: „Konieczne jest żywe, czynne uczestnictwo w zbawczym Dziele Chrystusa, uczestnictwo pasywne o tyle, o ile to Pan na nas oddziałuje, aktywne zaś, o ile my sami bierzemy w tym dziele udział przez wykonywanie kultycznej czynności. Działaniu Boga w nas (*opus operatum*) winno odpowiadać nasze «współdziałanie», wynikające z przyjęcia Jego łaski (*opus operantis*)" – O. Casel, *Chrześcijańskie mysterium*..., s. 26. Jak twierdzi dalej autor: „Aktywne uczestnictwo w Liturgii jest misją całego Kościoła, nie samego tylko kleru, każdy jednak ma działać według określonego mu stopnia i wymiaru, na swoim miejscu. Wszystkie członki są związane w sposób fizyczno-sakramentalny z Głową – Chrystusem. Każdy bowiem wierzący ma na podstawie sakramentalnego charakteru Chrztu i Bierzmowania udział w kapłaństwie Chrystusa – Głowy Ciała. Oznacza to, że świecki nie tylko towarzyszy Liturgii kapłanów przez swoją współmodlitwę i osobiste nabożeństwo, lecz że na podstawie swego obiektywnego

„wielkich dzieł Bożych" (Ps 106,21-22; Dz 2,11), misteriów jest sercem życia Kościoła. Staje się to możliwe właśnie dzięki anamnezie. Takiego spojrzenia – *Mysterienlehre* – nauczył się Casel z Biblii, liturgii i studium Ojców Kościoła[46]. Należy zauważyć, że nie wprowadził on nowej myśli do teologii, lecz na nowo odkrył to, czym Kościół żył od swego początku, a zwłaszcza w czasach Ojców[47]. Można też twierdzić, że Odo Casel torował swoim nauczaniem drogę powrotu do pierwotnego znaczenia anamnezy, która pomaga odkryć *mysterium Christi*, a poprzez wiarę ożywioną miłością z Nim się zjednoczyć. W działaniu tym realizował fundamentalne cele mistagogii, dlatego warto powrócić do jego myśli:

> Jedność krzyża i chwały, śmierci i Ducha w sposób szczególny odsłania się w Eucharystii. Kiedy sprawujemy Eucharystię, wchodzimy do wnętrza śmierci Pana. Co za cudowny moment. Jak musimy milczeć i drżeć, kiedy dokonuje się święta śmierć. Dzięki misterium mamy przystęp do śmierci (jedynej i jednorazowej) Pana, a dzięki naszemu uczestnictwu On jest do naszej dyspozycji i nas w niej zanurza, abyśmy mieli w niej udział. A kiedy wstępujemy w śmierć Chrystusa, wraz z Chrystusem wychodzimy z tego świata, ożywieni na nowo, i wchodzimy do Królestwa Bożego. Nie jesteśmy już na tym świecie, jesteśmy *en Pneumati*! Nasze pielgrzymowanie przez pustynię jest wzmocnione Boską mocą[48].

Zgodnie z główną tezą Casela, *mysterium Christi* wyraża się przez misterium kultu (*Kultmysterium*), które jest autentyczną drogą do tajemnicy Chrystusa. Z natury swej jedno misterium zbawcze wyraża się w trojaki sposób. Po pierwsze, oznacza ono tajemnicę „Boga samego w sobie", czyli tajemnicę Trójcy Przenajświętszej. Po drugie, misterium to także Osoba Chrystusa, Boga-Człowieka, wraz z całym dziełem odkupienia objawionym w historycznej postaci Jego wcielenia, życia, męki i zmartwychwstania. Po trzecie, jest to Kościół, w którym nadal żyje Chrystus, udzielając się przez słowo Boże i sakramenty[49]. Misterium „schodzi" zatem ku ludziom jakby tymi trzema stopniami. Odwrotny proces dokonuje się w kulcie Kościoła, w którym misterium staje się dostępne. W kulcie Kościół daje swoim wiernym Chrystusa i jego odkupienie i w ten sposób wprowadza ich do uczestnictwa w życiu Trójcy Przenajświętszej, czyli w misterium Trójjedynej Miłości[50].

W świetle tego ujęcia można twierdzić, że dla Casela mistagogia liturgiczna jest nie tyle inicjacją w misterium liturgii, co wprowadzaniem poprzez liturgię w misterium Boga. Jest wprowadzeniem uczestników liturgii do niewidzialnej Rzeczywistości poprzez znak sakramentalny, który „niesie" i uobecnia w sobie

członkostwa w Ciele Chrystusa jest koniecznym i nieodzownym członkiem liturgicznej wspólnoty" – tamże, s. 72-73.

[46] W. Świerzwski, *Odo Casel – mystagog i teolog (1886–1948)*, RBL 31,5 (1978), s. 311; tenże, *Odo Casel OSB (1886–1948) – życie i dzieło*..., s. 100.

[47] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła*..., s. 56-57.

[48] *Herbstbriefe der Abtei von Heiligen Kreuz zu Herstelle*, 1948, s. 32, cyt. za: W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła*..., s. 57.

[49] O. Casel, *Chrześcijańskie mysterium*..., s. 14-16.

[50] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła*..., s. 57.

ową Rzeczywistość (*Mysteriengegewart*)[51]. „Obecność Pana w Mysteriach zajmuje [...] pozycję pośredniczącą pomiędzy ziemskim życiem Chrystusa a Jego przemienionym Tronowaniem w niebiosach: moc Boża jest w pełni obecna, potrzebuje ona jednak wiary, nie udziela jeszcze ostatecznej wizji chwały"[52].

W misterium kultu jest widzialne i działające *mysterium Christi*. W tajemniczym zjednoczeniu Chrystusa i Kościoła, dokonującym się wewnątrz kultu, *misterium* jako źródło chrześcijańskiego życia stanowi także źródło teologii. Zjednoczenie z Chrystusem nie dokonuje się jednak przez spekulacje intelektu, lecz przez „ogląd w wierze" uobecnionych **tu i teraz** wydarzeń zbawczych[53]. Prawdziwa teologia musi być zawsze przeniknięta Duchem Świętym i karmić się Jego światłem, zaś Chrystus odczytywany z Pisma Świętego nie tylko jako historyczny Jezus z Nazaretu, lecz jako pra-Prawda (*Ur-Wahrheit*) i pra-Obraz (*Ur-Bild*) Trójjedynego Boga[54]. „Darowane przez Niego poznanie, które jest gnozą opartą na wierze we wcielonego i ukrzyżowanego Kyriosa, jest na zawsze drogą do poznania Boga – a tym samym metodą teologii i *par exellance* mystagogii"[55]. To Chrystus jest metodą mistagogii, wtajemniczenia w świat Boga dostępny nam w liturgicznych obrzędach. Teologia dojrzewa wraz ze wzrastającą miłością do Chrystusa. Tylko człowiek ogarnięty miłością do Trójcy Przenajświętszej i wyrażający tę miłość życiem może być prawdziwym teologiem. *Gnosis* utożsamia się zatem z *agape* i nie jest bynajmniej samą teoretyczną wiedzą o Bogu, lecz egzystencjalnym ujęciem Chrystusowego działania i żywą wspólnotą z Bogiem[56]. W tym miejscu docieramy „do źródeł najczystszej mystagogii, która dokonuje się w uroczystym sprawowaniu misterium kultu, w liturgii, poprzez aktywne poznawanie pełni Rzeczywistości, ukrytej ale uprzystępnionej człowiekowi"[57].

Pytaniem najwyższej wagi jest jednak, w jaki sposób odsłaniać tę Rzeczywistość ukrytą w znaku liturgii? Nawiązując do myśli Oda Casela, należałoby stwierdzić, że to raczej Ona sama odsłania się wobec uczestników liturgii, gdyż Mistagogiem jest tutaj sam Chrystus. Po zmartwychwstaniu dał On uczniom zarys metody mistagogicznej, która pozwoliła im wejść w niewyobrażalny świat Jego nowej egzystencji. Zmartwychwstały Pan, zjednoczony z Ojcem, wraz ze swoim człowieczeństwem jest już całkowicie w sferze nowego stworzenia. Swoich uczniów zaś, żyjących jeszcze wiarą przedpaschalną, zaczyna uczyć rozumienia nowego życia. Tę edukację mistagogiczną dostrzegamy we wszystkich chrystofaniach, najlepiej zaś w ewangelicznych opisach spotkań z Marią Magdaleną, z uczniami

---

[51] B. Nadolski, *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii*, red. tegoż, Poznań 2006, s. 940.

[52] O. Casel, *Chrześcijańskie mysterium*..., s. 45. Zob. także: H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?*..., s. 25.

[53] W. Świerzawski, *Odo Casel – mystagog i teolog*..., s. 313.

[54] O. Casel, *Glaube*, *gnosis*, *mysterium*, Münster, 1941, s. 17, cyt. za: W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła*..., s. 65.

[55] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła*..., s. 62.

[56] O. Casel, *Glaube*..., s. 124-126.

[57] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła*..., s. 65.

w Emaus i z Tomaszem w Wieczerniku. W efekcie tego „szkolenia" przepowiadanie Ewangelii dokonywane przez uczniów rozpoczyna się od głoszenia Ukrzyżowanego, który zmartwychwstał i jako Zmartwychwstały kontynuuje swoje nauczanie w Kościele. Kościół w liturgii poprzez słowa i sakramenty ma nadal wypełniać Jego misję – ma wprowadzać ludzi w sytuację popaschalną. Uczniowie głoszący Ewangelię muszą więc stać jakby „po drugiej stronie czasu", w sferze Zmartwychwstałego. „Kiedy tak jest, ich słowa – tak jak słowa Chrystusa w okresie popaschalnym – budują przejście, pomost pomiędzy niezrozumieniem a zrozumieniem u słuchaczy. Słuchający ich przepowiadania wchodzą w obszar Rzeczywistości Królestwa"[58].

Mistagogia jako pojęcie nie występuje wprost w dziełach Oda Casela. Niemniej jednak należy uznać jego teologię jako znaczący wkład w studium tego zagadnienia[59]. Można więc twierdzić, że zgodnie z twórczością Casela, mistagogia jest profesjonalnym działaniem (ortopraksja) opartym na rzetelnej wiedzy (ortodoksja) i zawsze przenikniętym miłością, która jest owocem modlitwy. Mistagogia, której zadaniem jest wtajemniczać w uobecnione misterium Chrystusa i Kościoła, wiąże się z anamnezą – wspomnieniem zbawczego dzieła Chrystusa, z którym głosiciele słowa muszą aktywnie współpracować przez własną ofiarę życia[60]. Wprowadzając w misterium podczas liturgii, Kościół wprowadza zarówno głosicieli, jak i odbiorców słowa w czyn Chrystusa – „to czyńcie na moją Pamiątkę". Poprzez ukazanie syntetycznej wizji misterium paschalnego, ma on dopomóc wiernym w odkrywaniu dynamicznej obecności zmartwychwstałego Pana w zgromadzeniu liturgicznym. Spotkanie to ma zarazem kształtować postawy moralne obecnych. Sprawowana liturgia przypomina więc, że wszyscy w niej zgromadzeni są Ludem Bożym powołanym do świętości, której źródłem jest sam Bóg[61].

Zdaniem niektórych badaczy, w nauczaniu Casela pojawiła się pewna ideologizacja skrajnej formy liturgicznej pobożności, pielęgnowanej w warunkach klasztornego życia, przy jednoczesnym oddaleniu od rzeczywistych problemów ludzi żyjących w parafialnych wspólnotach. Takie podejście zdecydowanie ograniczyło Caselowi możliwość dotarcia do współczesnego mu odbiorcy[62]. Jednakże jego niekwestionowaną zasługą było zwrócenie uwagi na obecność w sprawowanych sakramentach samego aktu zbawczego, a nie jedynie jego duchowych skutków. Casel przywrócił w ten sposób zachodniej teologii przeświadczenie, które utraciła ona u schyłku starożytności. Jego teologia misteryjna wniosła nowy impuls w rozumienie sakramentów i stała się inspiracją do teologicznej dyskusji jeszcze przed Soborem Watykańskim II. „Główną zasługą pracy Dom Casela, uderzającej swym wizjonerskim ujęciem jest to, że [...] utorowała ona drogę do dostrzeżenia [...], że

[58] Tamże, s. 66.
[59] H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?...*, s. 24.
[60] W. Świerzawski, *Odo Casel OSB (1886–1948) – życie i dzieło...*, s. 102.
[61] Tenże, *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła...*, s. 66-67.
[62] H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?...*, s. 26.

sakramenty są misteriami, czyli posiadającym charakter misterium sprawowaniem odkupienia dokonanego przez Chrystusa"[63]. Inną zasługą Casela, która także znalazła swoje miejsce w nauczaniu soborowym, było ponowne dowartościowanie misterium paschalnego i ukazanie jego centralnego miejsca w chrześcijaństwie[64].

Romano Guardini (1885–1968)[65] jest jednym z tych wielkich teologów, którzy harmonijnie zespolili wiedzę teologiczną z praktyką pobożnego życia, z modlitwą i sprawowaniem liturgii. Liturgia stanowiła główny przedmiot jego zainteresowania i działalności duszpasterskiej. Punktem wyjścia dla jego niezwykle bogatej działalności w ruchu liturgicznym była praca duszpasterska wśród młodzieży, dla której nawet w sędziwym wieku celebrował mszę św. i głosił kazania w kościele akademickim w Monachium. Spuścizna literacka Guardiniego obejmuje ponad 100 wydanych pozycji. Jego język jest prosty i przejrzysty. Mogłoby się wydawać, że przez to jest on ubogi i niewiele wyrażający. Pod pozornym spokojem kryje się jednak bogate życie wewnętrzne autora. Guardini odkrył swoją drogę Prawdy i kroczył nią pewnie. Nikogo nie chciał jednak na siłę nawracać. Pisząc, przyjmował punkt widzenia czytelnika, który szuka, chcąc przejrzeć – choć na razie jeszcze niczego nie widzi. Dla niego stawał się doradcą, który się nie narzuca, lecz proponując, pozostawia otwarte drogi. Nie bez powodu nazwano go zatem „mistrzem intuicji psychologicznej"[66].

Z perspektywy minionych wydarzeń dostrzega się, że Romano Guardini posiadał zdolność przeczuwania tego, co powinno nadejść. Bez obawy można twierdzić, że odkrywał znaki czasu. Do rangi proroctwa urosły już jego słowa o „Kościele budzącym się w duszach", które ziściły się w dziele Soboru Watykańskiego II. Już przed I wojną światową miał wyrazić pragnienie: „Chciałbym jeszcze dożyć czasów, kiedy na moje «Dominus vobiscum» cała wspólnota liturgiczna odpowiedziałaby «Et cum spiritu tuo»"[67]. To także stało się już rzeczywistością i jest w tym wielka zasługa Guardiniego.

W czasach współczesnych Guardiniemu wielu ludzi zauważało, że katolicy żyją w Kościele, lecz nie żyją Kościołem. Kościół był dla nich tylko hierarchiczną strukturą i urzędem, do którego należy się udać po ratunek w nagłych wypadkach[68]. Był on zatem postrzegany jako coś obcego i narzuconego i w żaden sposób nie kojarzył się z domem. Powszechne było rozczarowanie i znużenie ludzi, którzy

---

[63] E.H. Schillebeeckx, *Chrystus*, *Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 87.

[64] M. Tschuschke, *Sakrament jako misterium historii zbawienia*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła katolickiego. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13–14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej*, red. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 35-39.

[65] J. Misiurek, *Guardini Romano*, w: EK, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 369-372.

[66] J. Grześkowiak, *Romano Guardini. Życie i wkład w odnowę liturgii*, „Homo Dei" 38,2 (1969), s. 125.

[67] Tamże, s. 126.

[68] M. Wolicki, *Twórczość*..., s. 297.

gubili się wśród wielości głoszonych poglądów i półprawd. W tej sytuacji zaczęto pokładać nadzieję w liturgii, która miała zwrócić uwagę na prawdziwe oblicze Kościoła. Dokonać tego mogła jednak nie liturgia drzemiąca pod warstwą starych i nieczytelnych form, ale liturgia prawdziwa, która jest życiem[69].

W atmosferze oczekiwania na zmiany ukazała się w 1918 roku książka Guardiniego *O duchu liturgii*. W każdym z siedmiu rozdziałów autor podejmuje jakiś istotny element liturgii, co w całości daje pełny obraz tego, czym jest liturgia i co się w niej dokonuje. Zwłaszcza cztery pierwsze rozdziały omawiające takie elementy liturgii, jak modlitwę liturgiczną, wspólnotę jako podmiot liturgii, styl i symbolikę liturgiczną tworzą jakby fundament, na którym wyrastają trzy ostatnie rozdziały książki, ujmujące liturgię bardziej całościowo[70]. Jest to dzieło, w którym Guardini zajmował się istotą liturgii. Zwracał szczególną uwagę na jej duchową stronę, choć nie zapominał także o praktycznych propozycjach. Dla lepszego zrozumienia, czym jest liturgia, odróżniał ją od nieliturgicznych form pobożności, podkreślając, że liturgia ma zawsze charakter obiektywny, zaś pobożność ludu subiektywny. Poruszał także problem wzajemnych relacji, jakie zachodzą w liturgii pomiędzy jednostką i wspólnotą[71]. W liturgii podmiotem jest zawsze wspólnota. Wyraża się to używanym w modlitwach liturgicznych zaimkiem „my", w odróżnieniu od pobożności pozaliturgicznej, gdzie podmiotem jest czyjeś „ja". Zrozumieć wspólnotę liturgiczną, to zrozumieć Kościół jako Mistyczne ciało Chrystusa:

> Kościół [...] składa się z wierzących: ale on jest czymś więcej, aniżeli tylko sumą jednostek złączonych tymi samymi przekonaniami i tymi samymi ustawami. Wierni są związani raczej rzeczywistością, wspólną postawą życiową. To jest rzeczywisty Chrystus; Jego życie jest naszym życiem, w Niego jesteśmy „wszczepieni", jesteśmy „Jego Ciałem", *Corpus Christi mysticum*. I istnieje rzeczywista siła, która przenika tę wielką wspólnotę życia, która włącza w nią jednostkę, pozwala jej uczestniczyć we wspólnym życiu i w nim zachowuje: „Duch Chrystusowy", Duch Święty. Każdy poszczególny wierny jest komórką tej jedności życiowej, jest członkiem tego ciała[72].

Domagając się czynnego udziału wiernych w liturgii, Guardini kładł nacisk na jego wewnętrzną stronę, a więc na wewnętrzne nastawienie człowieka i przygotowanie uczestniczących. Podstawowym elementem w tym przygotowaniu jest duchowe zaangażowanie, pewnego rodzaju „poruszenie duchowe" lub – jak nazywał to Guardini – „wzlot ku Ojcu"[73]. W tym celu niestrudzenie wprowadzał w misterium liturgii, wyjaśniając przy tym jej organiczny związek ze słowem Bożym:

> Liturgia nie uczyniła więc nic innego, jak tylko to, co czyni samo Pismo św. Ona to dla swych duchowych celów pozwoliła, nie tracąc ani jednego rysu z historycznego Chrystusa, wyjść na plan pierwszy temu, co ponadczasowe w Jego postaci. Bo liturgia

[69] J. Grześkowiak, *Romano Guardini. Życie*..., s. 126.
[70] M. Wolicki, *Wprowadzenie*, w: R. Guardini, *O duchu liturgii*..., s. 37.
[71] J. Grześkowiak, *Romano Guardini. Życie*..., s. 127.
[72] R. Guardini, *O duchu liturgii*..., s. 72.
[73] J. Grześkowiak, *Romano Guardini. Życie*..., s. 127.

nie jest tylko jakimś wspominaniem tego, co było kiedyś, lecz żywą rzeczywistością, jest stałym życiem Jezusa Chrystusa w nas, a wiernych w Chrystusie, a więc zawsze żyjącym Bogu-Człowieku, Chrystusie[74].

Mając świadomość, że liturgia jest działaniem symbolicznym, któremu towarzyszy obecność świętych znaków, Guardini wprowadzał uczestników liturgicznych zgromadzeń w ich głębsze zrozumienie. W 1922 roku wydał zatem kolejne dzieło *Von heiligen Zeichen*[75], które określane bywa jako „urzekające arcydzieło prostoty i głębi zarazem"[76]. Prowadzi w nim czytelników ku zrozumieniu świętych znaków, które mówią o Bogu, to znaczy przypominają i oświetlają tajemnicę Jego obecności w naszym życiu. Obecność ta jest zawsze działaniem, jest zbawczą bliskością tajemnicy, na którą znak nas otwiera. Znaki święte to rzeczy, fakty, słowa, ludzie, symbole, które nakazują nam niejako zatrzymać się w przyśpieszającym coraz bardziej nurcie codzienności. Dzięki świętym znakom możemy sięgnąć wzrokiem głębiej, spojrzeć wyżej lub wyraźniej dostrzec to, co nadaje sens codziennym wysiłkom[77]. W „Słowie wstępnym" zauważa Guardini, że:

W liturgii chodzi przede wszystkim o rzeczywistość, nie o ideę. I to nie rzeczywistość minioną, ale o tę teraźniejszą, która dzieje się wciąż na nowo koło nas i przez nas; o ludzką rzeczywistość w widzialnym kształcie i działaniu. Rzeczywistości tej nie przybliża ten, kto mówi: „Ona powstała wtedy a wtedy, rozwijała się w taki a taki sposób"; ani ten, kto przypisuje jej taki czy inny sens moralny; ale ten, kto pomaga odczytać w widzialnym kształcie jego wewnętrzną istotę, w ciele jego duszę, a w ziemskim postępowaniu ukrytą cząstkę duchową[78].

Prowadząc rozważania nad istotą liturgii, Guardini akcentował fakt, że jest ona sakramentalna. Jest zatem światem spraw, które przybrały określony kształt, są święte i zakryte. Przede wszystkim należy więc zapoznać się z owym żywym aktem, za pośrednictwem którego człowiek wierzący pojmuje, otrzymuje i sprawuje „znaki widzialne niewidzialnej łaski". Zdaniem Guardiniego, „w głównej mierze chodzić będzie o «liturgiczne wychowanie», a nie o nieodłączną zresztą od niego wiedzę liturgiczną. Chodzić będzie o wskazówki, a przynajmniej o podniety do żywego oglądania «świętych znaków»"[79]. Guardini podjął to zadanie, choć był przekonany, że znacznie lepiej mogłaby to uczynić:

[...] matka, sama wychowana w duchu liturgicznym, która by uczyła swe dziecko czynić należycie znak krzyża św., dostrzegać w świecy postać, zdolną wypowiedzieć tajnie własnego wnętrza, i uczyłaby dziecię przestawania ze swym własnym ludzkim «ja» w domu swojego Ojca... A czyniłaby to nie w sposób estetyzujący, ukazując we wszystkim nie nagi świat idei [...] lecz właśnie coś widzialnego, realnego i czynnego! Albo nauczyciel, żyjący naprawdę powierzonymi sobie dziećmi, który by sprawił, że

[74] R. Guardini, *O duchu liturgii*..., s. 87.
[75] Tenże, *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, wprowadzenie J. Majka, Wrocław 1992.
[76] J. Grześkowiak, *Romano Guardini. Życie*..., s. 127.
[77] J. Majka, *Wprowadzenie*, w: R. Guardini, *Znaki święte*..., s. 9-12.
[78] R. Guardini, *Znaki święte*..., s. 17.
[79] Tamże, s. 18. Zob. także: B. Nadolski, *Mistagogia*..., s. 940.

one przeżywałyby niedzielę taką, jaka ona jest sama w sobie, rozumiałyby święto, rok kościelny z jego okresami, furtę kościelną i głos dzwonów, wnętrze kościoła i dni krzyżowe[80].

Choć nie zostało to wyrażone *expressis verbis*, wołanie Romana Guardiniego o „liturgiczne wychowanie" jest w istocie apelem o mistagogię, zaś wychowawcy w wierze, o których marzył, to mistagodzy w pełnym tego słowa znaczeniu. Guardini, w odróżnieniu od Casela, nie tracił z pola widzenia sytuacji życiowych konkretnego człowieka. Właśnie to, co wpływa na kształtowanie ludzkiej codzienności, jej bolesne i radosne doświadczenia, zmartwienia i potrzeby, ma znaleźć stosowne odniesienie w liturgicznej celebracji. Na tym prawdopodobnie polega najważniejszy impuls Guardiniego w odkrywaniu współczesnej mistagogii, dla której drogą i przystanią jest sam człowiek[81].

1.3. Nauczanie Piusa XII o Kościele i liturgii wskazaniem dla mistagogii

Po zakończeniu I wojny światowej pojawił się związany z Kościołem ruch eklezjalny. Inspiracją do jego powstania była starochrześcijańska prawda św. Pawła o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa. Ciało to, żyjące jeszcze na ziemi, ma swoją Głowę niewidzialną, którą jest Chrystus. Z jednej strony jest to zatem Ciało niewidzialne, z drugiej zaś – widzialne, które żyje i rozwija się poprzez sakramenty. Za nimi kryje się niewidzialna łaska oraz Chrystus, który sam je sprawuje. Na przestrzeni wieków postrzegano Kościół w rozmaity sposób. Raz dostrzegano w nim jedynie związki prawne i społeczne, innym razem chciano widzieć w Kościele duchową wspólnotę, która nie potrzebuje prawa, a powinna kierować się miłością pozbawioną więzów hierarchicznych. Dochodziło zatem do prób odrzucania widzialnego elementu Kościoła, łącznie z papieżem i sakramentami[82].

Powodowany troską o kształtowanie właściwego rozumienia Kościoła przez wiernych, papież Pius XII w encyklice *Mystici Corporis* krytycznie odniósł się do błędnych sposobów jego postrzegania, udzielając przy tym pasterskiego upomnienia[83]. Głównym zamiarem Piusa XII było jednak ukazanie całego piękna Kościoła i dostojeństwa wiernych, którzy w Ciele Chrystusa, już tu na ziemi jednoczą się ze swoją uwielbioną Głową. W tym celu podkreślił kwestię jedności i niepodzielności Kościoła, którego „organiczna" struktura wyraża się nie tylko w stopniach hierarchicznych tych, „którzy należą do stanu kapłańskiego, lecz również

[80] R. Guardini, *Znaki święte*..., s. 20.

[81] H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?*..., s. 27-28.

[82] *Eucharystia w wypowiedziach papieży*..., s. 45.

[83] Papież przestrzegł przed błędami życia ascetycznego, fałszywym mistycyzmem, błędem kwietyzmu oraz błędami dotyczącymi spowiedzi sakramentalnej i modlitwy. Wezwał jednocześnie do „miłowania Kościoła takim, jakim go ukształtował Chrystus"; do „widzenia w Kościele samego Chrystusa" oraz do „miłowania Kościoła tak, jak miłował go Chrystus" – zob. MC 84-109. Zob. także: J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012[4], s. 244-246.

tych wszystkich, którzy wzięli rady ewangeliczne jako regułę postępowania [...]; a także i tych, którzy jakkolwiek żyją w stanie świeckim, to jednak z całą energią swej woli oddają się dziełom miłosierdzia [...]; w końcu i tych również, którzy weszli w uczciwy związek małżeński" (MC 14-16). Ukazana przez papieża wizja Kościoła prezentuje go jako wspólnotę, w której każdy z członków zajmuje „miejsce ważne, choć – jak przyznaje papież – niejednokrotnie bardzo skromne" (MC 18). Podobnie jak ciało ludzkie obdarzone jest narządami zaopatrującymi je we wszystko, co potrzebne jest do jego rozwoju, tak Zbawiciel zaopatrzył swoje Ciało mistyczne sakramentami. Z nich właśnie „członkowie Ciała czerpią wzmagające się nieustannie energie Łaski, dające im siły do życia nadprzyrodzonego od kolebki aż do ostatniego tchnienia. Ich obfitością również są zaopatrywane społeczne potrzeby całego Ciała" (MC 18). Encyklika *Mistici Corporis* stała się wiążącym wskazaniem dla mistagogii jako drogi prowadzącej do odkrywania mistycznej wspólnoty Kościoła.

Równie istotnym wskazaniem dla mistagogii było papieskie nauczanie o liturgii. Przez wiele wieków uważano bowiem liturgię albo za zbiór przepisów, rubryk i ceremonii, albo za zewnętrzną i podpadającą pod zmysły część kultu Bożego[84]. Dążenie do zrozumienia głębokiej treści pojęcia „liturgia", do jego określenia w ścisłej definicji, stanowiło jedną z charakterystycznych cech ruchu liturgicznego. Oficjalne uznanie wspomnianych wysiłków wyraził Pius XII w encyklice o liturgii *Mediator Dei*[85]. Punktem wyjścia nauki zawartej w encyklice jest pojęcie kultu rozumianego jako akt cnoty religijności[86]. Wyraża się on poprzez uznanie najwyższego Majestatu Boga, uległe przyjęcie objawionych przez Niego prawd, wypełnianie Jego nakazów i oddanie należnej Mu czci. Jest to podstawowy obowiązek człowieka, jako istoty rozumnej i społecznej. Do powyższego wniosku można dojść już na płaszczyźnie czysto naturalnej, rozważając fakt osobistej zależności od Boga. Obowiązek oddania czci Bogu ujawnia się jeszcze bardziej w kontekście nadprzyrodzonego celu życia człowieka. W tym miejscu dochodzimy do zasadniczego kierunku papieskiego nauczania. Pius XII umieścił liturgię w kontekście historii zbawienia. Wskazał przy tym ścisłe powiązanie pomiędzy poszczególnymi wydarzeniami tej historii. Jej ośrodkiem jest tajemnica Syna Bożego, Pośrednika pomiędzy Bogiem i ludźmi dla przywrócenia naruszonej przez grzech harmonii i zrealizowania odwiecznego planu Ojca wobec ludzkości i świata. Oddanie czci Ojcu i doprowadzenie do spotkania z Nim wszystkich ludzi było celem doczesnego życia Chrystusa. Ustanowienie Eucharystii i Ofiara Krzyżowa, będące szczytową funkcją Chrystusa-Kapłana są zakończeniem Jego ziemskiego posłannictwa, a jednoczenie początkiem nowej epoki w historii zbawienia. Jest

[84] S. Czerwik, *Pojęcie i natura liturgii*, w: *Euntes docete. XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, red. J.W. Boguniowski i in., Kraków 1993, s. 47-49.

[85] *Eucharystia w wypowiedziach papieży*..., s. 47.

[86] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 11.

nią obecne życie Kościoła, który kontynuuje kapłańskie posłannictwo Chrystusa, wyrażające się w dwóch podstawowych zadaniach: oddanie czci Ojcu i uświęcanie człowieka. Jednocześnie sam Chrystus żyjący i obecny w Kościele nadal pełni swoją funkcję kapłańską przez składanie Ofiary, udzielanie sakramentów i publiczną modlitwę Kościoła (MD 6-8)[87]. W kontekście powyższych przesłanek Pius XII tak zdefiniował liturgię:

> Liturgia święta stanowi więc cześć publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca Niebieskiego, którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu. Krótko mówiąc liturgia obejmuje całkowity kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków (MD 9).

Jak zauważył dalej papież, gdziekolwiek pasterze mogą zebrać gminę wiernych, tam wzorem pierwszych chrześcijan stawiają ołtarz, na którym odprawiają Mszę Świętą i sprawują inne obrzędy. Wśród obrzędów pierwsze miejsce zajmują sakramenty, czyli siedem głównych źródeł zbawienia (MD 10). Obok wielu istotnych kwestii dotyczących liturgii[88], papież zwracał uwagę na uczestnictwo wiernych w Ofierze Eucharystycznej. Podkreślał, że

> najwyższym obowiązkiem i największym zaszczytem jest branie udziału [...] nie w sposób opieszały, niedbały, z myślą o czym innym zajętą i roztargnioną, ale w sposób gorliwy i czynny, by łączyli się jak najściślej z Najwyższym Kapłanem (MD 28).

Wskazany zaś przez papieża cel sprawowanej liturgii, pojawia się wprost jako cel własny mistagogii:

> Wszystkie więc elementy liturgii ku temu zmierzają, by dusza nasza odtworzyła w sobie obraz Boga Zbawiciela przez tajemnicę krzyża – według słów Apostoła Narodów: „Z Chrystusem przybity jestem do krzyża: żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,19-20). Przez to stajemy się jakby jedną hostią z Chrystusem ku wielkiej chwale Ojca Przedwiecznego. Ku temu niechaj wierni kierują i podnoszą myśl, składają Boską Ofiarę w Eucharystycznym obrzędzie (MD 31).

W ten sposób Pius XII wytyczył zasadniczy kierunek liturgicznego wtajemniczenia. Przypomniał jednocześnie wiernym, aby uświadomili sobie jakiej godności dostąpili przez sakrament chrztu świętego. Dlatego nie powinni zadowalać się samym jedynie udziałem w Eucharystii, lecz sercem ściśle jednoczyć się z Najwyższym Kapłanem oraz jego sługami przy ołtarzu, według ducha liturgii:

> Niechaj się łączą w szczególny sposób z kapłanem w chwili dokonywania przeistoczenia Hostii Przenajświętszej. Niechaj wraz z nim ją ofiarują, gdy kapłan wymawia uroczyste słowa: „Przez Niego i z Nim masz Boże Ojcze Wszechmogący, w jedności Ducha Świętego wszelką cześć i chwałę przez wszystkie wieki wieków" [...]. I niechaj

[87] S. Czerwik, *Pojęcie liturgii w „Mediator Dei" i w Konstytucji liturgicznej*, AK 56,4 (1964), s. 168.

[88] Omówione zostały między innymi kwestie dotyczące liturgii jako kultu zewnętrznego i wewnętrznego, przepisów liturgicznych, postępu i rozwoju liturgii – zob. MD 11-27.

chrześcijanie nie omieszkają ofiarować i siebie samych, i swoje troski, bóle, uciski, nędze i potrzeby ze swoją Boską Głową przybitą na krzyżu (MD 31).

Pius XII zauważył dalej, że „wielu wiernych nie potrafi używać Mszału Rzymskiego, choćby wydanego w języku narodowym. Nie wszyscy są zdolni właściwie i jak należy zrozumieć obrzędy i formuły liturgiczne" (MD 32). Pochwalił zatem tych, którzy pragną ułatwić udział wiernych we Mszy Świętej i zapewnić im dostęp do jej zbawiennych skutków (MD 32). Wczuwając się w atmosferę oraz cel papieskiego pouczenia, dostrzegamy w nim szczególną jedność ducha z katechezami mistagogicznymi Cyryla Jerozolimskiego o Eucharystii. Także na tym polu odnowiona mistagogia odnajduje dla siebie właściwe wskazania.

1.4. Katecheza kerygmatyczna w służbie chrześcijańskiego wtajemniczenia

Międzynarodowy Kongres Misyjno-Katechetyczny w Eichstätt (21–29 VII 1960) należy z całą pewnością uznać za najważniejsze wydarzenie i punkt szczytowy w historii współczesnej odnowy kerygmatycznej w katechezie. Sformułowany w wyniku prac Kongresu zwięzły *Program* streszczał wszystkie istotne postulaty współczesnej odnowy katechetycznej[89]. Wiele z nich nie było w istocie czymś nowym, a jedynie zostały one na nowo odkryte. Można powiedzieć, że od tego momentu teoria odnowy katechetycznej nie podlegała już większej dyskusji. Problemem wciąż otwartym pozostawało natomiast przeniesienie przyjętych założeń katechezy kerygmatycznej na grunt praktyki duszpasterskiej. W tej kwestii postanowiono zatem nawiązać do sprawdzonych metod chrześcijańskiej starożytności, wśród których istotne miejsce zajmowała mistagogia. Pomimo że przedstawiciele nurtu kerygmatycznego nie wspominali wprost starożytnej metody chrześcijańskiego wtajemniczenia, bez trudu odnaleźć można ówczesną wspólnotę ducha wyrażającą się poprzez przyjęte cele oraz treści katechetycznego przepowiadania.

Początki ruchu kerygmatycznej odnowy katechezy sięgają XIX wieku, a jego inicjatorami byli Bernard Overberg (1754–1826), Johann Sailer (1751–1832) i Johann Hirscher (1788–1865). Overberg podkreślał znaczenie Pisma Świętego, a w nim roli opowiadań i obrazów biblijnych dla katechizacji. Jego zdaniem, Pismo Święte jest źródłem i podstawą katechezy, zaś materiał poglądowy w postaci zdarzeń i faktów służy jej ożywieniu i aktualizacji. Sailer wystąpił przeciw tzw. intelektualizmowi katechetycznemu, a ukazując wartość Pisma Świętego zalecał, aby było ono przekazywane nie jako ilustracja podawanych treści teologicznych, lecz jako historia zbawienia. Zdawał sobie sprawę, że katecheza posługująca się jedynie wiedzą religijną, zmierzająca do rozwoju umysłowego, nie może doprowadzić do wypracowania postawy chrześcijańskiej. Dlatego wysunął postulat

[89] Polski przekład programu: *Chrześcijańskie podstawy katechezy*, „Katecheta" 6,1 (1962), s. 35-39.

oddziaływania na całą osobowość katechizowanych. Pismo Święte, w którym widział historię zbawczej interwencji Boga wobec człowieka, miało zostać włączone do katechezy i stać się dla niej wzorem. Hirscher natomiast akcentował zawarte w Biblii treści dotyczące królestwa Bożego, na których powinna koncentrować się praca katechetyczna. Zdarzenia i fakty zawarte w Biblii ściśle łączą się ze sobą i są wyrazem ukrytych planów Bożych, które katecheza ma przybliżać katechizowanemu. Dlatego uwrażliwiał, aby chrześcijaństwo nie było przedstawiane jako suma niepowiązanych organicznie dogmatów i nakazów moralnych, lecz – podobnie jak w czasach patrystycznych – nieustannie realizujące się dzieło zbawcze. Powyższe zasady kerygmatyczne, które wprowadził Hirscher do swojej *Katechetyki* (1831), można ująć w następujące punkty:

1. historyczno-genetyczne przedstawianie dzieł zbawczych na tle historii zbawienia;
2. przedstawianie religii chrześcijańskiej w zarysie organicznym jako całości dzieł Bożych, dokonanych w Chrystusie dla chwały Ojca i zbawienia ludzi;
3. akcentowanie prawd centralnych i koncentracja wokół nich wszystkich misteriów chrześcijańskich;
4. przedstawianie Objawienia w aspekcie praktycznym[90].

Dzieło Hirschera było na owe czasy czymś nowym, a nawet rewolucyjnym. Stanowiło nawiązanie do nurtu autentycznej tradycji sięgającej do apostołów i *Symbolu Apostolskiego*, poprzez św. Augustyna do *Katechizmu Rzymskiego*. Johann Hirscher skoncentrował całą naukę wiary wokół osoby Chrystusa i treści katechezy. Podkreślał, że prawdy objawione mają na celu przemianę i zbawienie człowieka. Przyjął także zasadę, że treść określa metodę, a nie odwrotnie[91].

Entuzjastycznie przyjęty ruch odnowy kerygmatycznej stłumiony został wkrótce przez przedstawicieli neoscholastyki promujących katechizm Deharbe`a. Jego ponowne odnowienie nastąpiło na początku dwudziestego stulecia wraz z ukazaniem się opracowanej na życzenie Konferencji Biskupów Niemiec książki Jakoba Eckera *Katholische Schulbibel* (1907), w której autor przypomniał główne założenia kerygmatyczne zapoczątkowane przez wzmiankowanych powyżej autorów. Ecker podkreślał między innymi potrzebę stworzenia podręcznika do nauczania religii opartego całkowicie na Piśmie Świętym. Dostrzegał w tym nieodzowny warunek zmiany charakteru katechezy, tak aby przestała być ona lekcją szkolną, a przyjęła formę rozważań treści objawionych. Kerygmatyczne idee Eckera nie doczekały się jednak szerszego przyjęcia, gdyż uwaga katechetyków skierowana

---

[90] M. Majewski, *Współczesne kierunki katechetyczne*, RTK, 18,3 (1971), s. 187; T. Panuś, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków 2001, s. 63-65.

[91] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy (Zorientowanie w problematyce)*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego, K. Misiaszka, Warszawa 2005, s. 62-63.

była w tym czasie na metodę, która ze względu na rozwijającą się psychologię i pedagogikę pojawiła się jako priorytetowa[92].

Główna faza rozwoju katechezy kerygmatycznej przypadła na lata 1936–1960[93]. Zainicjował ją Joseph Andreas Jungmann, wydając dzieło *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1936). Praca przyjęta została z entuzjazmem przez liturgistów i duszpasterzy. Była ona owocem wieloletnich refleksji na temat ogólnej sytuacji religijnej tego okresu. Szukając przyczyn małej skuteczności oddziaływania duszpasterskiego, autor doszedł do wniosku, że źródłem niepowodzeń jest, między innymi, niewystarczalność dotychczasowych form nauczania religijnego[94]. Jungmanna niepokoiła wizja chrześcijaństwa ograniczonego do sumy nakazów, które należy przestrzegać, oraz dogmatów, w które trzeba wierzyć, aby uniknąć wiecznego potępienia. Według niego, katecheza nie może być popularyzowaniem teologii, lecz ma na nowo stać się głoszeniem Ewangelii. W tym celu powinna omawiać prawdy Boże nie w porządku katechizmowym, ale zgodnie z duchem Objawienia ukazywać Boży plan i historię zbawienia ludzkości. Jungmann koncentrował zatem katechezę na Chrystusie, wysuwając jako zasadniczą treść historię zbawienia. Wiązał ją także z życiem Kościoła, traktując

---

[92] T. Panuś, *Główne kierunki*..., s. 65-66.

[93] Podczas gdy na Zachodzie katecheza kerygmatyczna zaczynała już stopniowo zanikać, w Polsce zaczęła się dopiero pojawiać. Na początku lat sześćdziesiątych opublikowanych zostało na łamach „Katechety" kilka artykułów przedstawiających i propagujących idee katechezy kerygmatycznej. Od tej pory problematyka katechezy kerygmatycznej omawiana była na różnych spotkaniach katechetów, a zwłaszcza na dorocznych zjazdach profesorów katechetyki. Pierwszy systematyczny zarys katechetyki kerygmatycznej przedstawił w 1964 roku ks. Marian Finke. Dla rozwoju kierunku kerygmatycznego od strony teoretycznej ważną rolę odegrał ks. Franciszek Blachnicki, zaś od strony praktycznej ks. Jan Charytański – zob. T. Panuś, *Współczesne kierunki katechetyczne*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*..., s. 145. Zob. także: F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., s. 29-30. Ze względu na owo „przesunięcie" czasowe oraz fakt, że publikacje autorów polskich stanowią zasadniczy materiał badawczy rozprawy, będą one przedmiotem refleksji w dalszej części pracy.

[94] Dostrzegł także poważne rozdwojenie między pracą duszpasterską i nauką teologii. Jego zdaniem, studium teologii nie przygotowywało w wystarczający sposób do pracy duszpasterskiej. W związku z tym apelował o nową teologię – tzw. teologię kerygmatyczną – która odpowiadałaby wymogom czasu. Teologia tego rodzaju powinna wzorować się na sposobie podawania prawdy Bożej w Biblii i u Ojców. Nowatorskie myśli Jungmanna podjęli jego zakonni współbracia. Hugo Rahner uważał, że jeśli teologia chce służyć skutecznemu przepowiadaniu, ma powrócić nie tylko do treści Pisma Świętego i nauczania Ojców Kościoła, lecz także do ich metody. Wówczas nie zagubi się w metafizycznych dociekaniach i zamiast służyć sobie i systemowi, zacznie – jak być powinno – służyć życiu chrześcijańskiemu. Teolog, głosząc kerygmę, musi pamiętać, że przemawia do całego człowieka. Dlatego powinien liczyć się z jego właściwościami psychicznymi, ułatwiającymi przyjęcie chrześcijaństwa. Teologia bowiem nie jest tylko nauką. Z istoty swej jest przede wszystkim zbawczym apelem Boga. To, co głosi kerygma, realizuje się w liturgii i Kościele, dlatego potrzeba uwzględnienia w niej aspektu liturgicznego i eklezjalnego. Tak pojmowana kerygma, zwana inaczej ewangelizacją, stanowi pierwszy szczebel w nauczaniu chrześcijańskim. Prowadzi do nawrócenia i wiary. Przedłużeniem takiej kerygmy jest katecheza – zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965, s. 182-186.

jako formę przepowiadania słowa Bożego[95]. Nadrzędnym celem katechezy nie jest zapamiętywanie lub zrozumienie treści, ale przede wszystkim podjęcie osobistej decyzji powiązania swojego życia z Bogiem we wspólnocie Kościoła[96].

W konsekwencji zauważono, że teologii i przepowiadania słowa Bożego nie można umieszczać na tej samej płaszczyźnie. „Teologia nie jest celem sama w sobie; stoi ona raczej w służbie przepowiadania. Znać mamy teologię, przepowiadać mamy jednak kerygmę, czyli Dobrą Nowinę. Ta zaś rządzi się innymi prawami i przemawia innym językiem"[97]. Jeśli katecheza ma kształtować dojrzałych chrześcijan, musi podawać naukę objawioną w całej jej pierwotnej dynamice. Dobrą Nowinę należy zatem obwieszczać na wzór przepowiadania w czasach apostolskich. Adresatom katechezy trzeba radośnie oznajmić to, co Bóg uczynił dla człowieka: głosić wielkie dzieła Boże, a przede wszystkim nasze zbawienie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie i w dalszym ciągu dokonuje się poprzez działalność Kościoła. W efekcie doszło do ukształtowania się kerygmatycznego kierunku katechezy, który w swoich założeniach dążył do realizacji zadań zbieżnych z tradycyjnymi celami mistagogii. Katecheza kerygmatyczna znalazła silne oparcie w ruchach: biblijnym, liturgicznym i pastoralnym. Ruch biblijny przyczynił się do powiązania katechezy z Pismem Świętym. Ruch liturgiczny stanowił inspirację dla większego otwarcia się na tajemnice sakramentów w Kościele[98]. Poszukiwanie zaś podstaw katechetyki jako nauki zwróciło uwagę badaczy na twórczość Franciszka Xawerego Arnolda (1898–1969), który zrywając z dotychczasowym pojmowaniem teologii pastoralnej jako techniki duszpasterzowania, wprowadził jej nową koncepcję, wydedukowaną z istoty i funkcji Kościoła. Koncentrowała się ona na zbawczym pośrednictwie Kościoła realizowanym przez słowo i sakrament[99]. Istotne cechy tak postrzeganej katechezy usystematyzował Klemens Tillmann:

1. W katechezie nie chodzi o wyjaśnianie formuł, ale o przekazywanie dzieciom świętej **rzeczywistości**.
2. Rzeczywistość ta nie jest zbiorem faktów, lecz żywym **organizmem**, którego ośrodkiem jest Chrystus. Wszystkie poszczególne prawdy pozostają z Nim i między sobą w związku i tylko w ten sposób można je przedmiotowo przedstawić.
3. Organizm ten nie jest tylko czymś statycznie obecnym, jest on w pierwszym rzędzie **wydarzeniem**, które Bóg zapoczątkował i którego żywym jądrem jest życie, śmierć i uwielbienie Chrystusa; wydarzeniem, w którego procesie my stoimy i które z wewnętrzną dynamiką zmierza ku zwycięskiemu końcowi.

---

[95] M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 36-37; T. Panuś, *Główne kierunki*..., s. 66.

[96] J. Charytański, *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie*, „Znak" 6 (1967), s. 788.

[97] F.X. Arnold, *Katechese aus der Mitte der Heilsgeschichte*, „Katechetische Blätter" 81 (1956), s. 29, cyt. za: R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*..., s. 59.

[98] M. Majewski, *Katecheza wierna*..., s. 36-37.

[99] K. Panuś, *Główne kierunki*..., s. 139-140.

4. Wydarzenie to nie tylko warte jest poznania; jest ono tym wydarzeniem, od którego zależy nasze **zbawienie**. Chodzi o ratunek lub zgubę, nieskończone życie lub wieczną śmierć.
5. Jako formę Objawienia wybrał Bóg nie ogólne twierdzenia, lecz poglądowe, porywające wydarzenia, które sprawił, a potem kazał przepowiadać. Ośrodkiem zbawczego wydarzenia jest Chrystus, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy (Kol 2,3). Do tego **sposobu Objawienia** ma się przystosować katecheza w tym sensie, że i ona będzie przepowiadała zbawcze wydarzenie i wydobywała z niego zbawczą naukę i przykazania, i będzie je kładła dzieciom do serca. Metoda katechezy musi odpowiadać metodzie Bożej. Bóg jest najlepszym katechetą.
6. Zewnętrznie katecheza przypomina nauczanie, w swej istocie przewyższa je jednak niepomiernie, bo gdy katecheta przemawia, **działa Chrystus**. On, uwielbiony Pan swego Kościoła, porusza przez swego Ducha Świętego serca, aby doszły do wiary i miłości (Dz 16,14) i były zbawione[100].

Katecheza rozumiana w ten sposób przyjęła także dla siebie odmienne cele. Nie rezygnując z przekazu wiedzy jako podstawy znajomości i zrozumienia wiary, został położony główny nacisk na osobistą postawę człowieka, na jego chrześcijańskie usposobienie i przekonanie. W celu zrealizowania tych zasad, należało wejść w głębsze warstwy osobowości człowieka, uaktywniając jego siły emocjonalne i wolitywne. Katecheza musiała zmierzać do tego, aby podawane w niej obiektywne wartości religijne stały się osobistymi wartościami ucznia. Uczeń ma przeżyć prawdę religijną. Poznana, zrozumiana i przeżyta prawda upomina się o realizację w życiu religijno-moralnym. Katecheza ma zatem prowadzić do ukształtowania chrześcijańskiego stylu życia. Jako fundament chrześcijańskiej egzystencji wskazuje się w niej osobiste przyjęcie przepowiadanego poselstwa, czyli wiarę, która rozkwita w nadzieję i miłość. Chodzi o wiarę jako drogę zbawienia i działającą nadprzyrodzoną rzeczywistość, wiarę realną w Boga żyjącego, otwierającą duszę dla Niego, aby faktycznie kierował On życiem chrześcijanina, a ten przeżywał w Nim swoje spotkanie z tajemnicą. Jest to wiara, która w Bogu pokłada nadzieję, trwa wśród największych przeciwności i zwycięża. Trzeba ją także rozumieć jako życie z Chrystusem i w Chrystusie, uczestniczenie w prawdzie przez jej realizację w osobistym życiu, włączenie prawdy we własną egzystencję. Budzenie i rozwijanie takiej wiary jest specyficznie chrześcijańskim celem katechezy[101].

---

[100] K. Tillmann, *Das Werden der neuen katechetischen Methode*, *missionarisch gesehen*, w: *Katechetik heute*, Freiburg 1961, s. 104-105, cyt. za: M. Finke, *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmatycznej)*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. tegoż, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 562. Formułując cechy katechezy kerygmatycznej, Tillmann wymienia wśród jej adresatów jedynie dzieci. Przedstawione tu postulaty odnoszą się jednak do wszystkich katechizowanych.

[101] G. Weber, *Religionsunterricht als Verkündigung. Ein Handbuch des katholischen Religionsunterrichts*, Braunschweig 1961, s. 19-25, cyt. za: M. Finke, *Odnowa katechetyczna*..., s. 563-564.

Katecheza kerygmatyczna dążyła do pogłębienia i coraz doskonalszego określenia własnego celu. Proces ten przebiegał od przechodzenia z kategorii psychologicznych do personalistycznych. Przyjęta jako główny cel katechezy kerygmatycznej realizacja wiary polega na tym, że prawda religijna staje się w człowieku duchową rzeczywistością, jest sprawą osoby ludzkiej pojmowanej nie w sensie metafizycznym, lecz w jej strukturze dynamicznej: osoba jako możność stanowienia o sobie i realizacji siebie. Inaczej mówiąc, chodzi o centrum osobowości, w którym dokonują się wolne i odpowiedzialne decyzje. To centrum jest siedliskiem rozstrzygnięć religijnych: miejscem spotkania Boga, przyjęcia Jego Słowa, gotowości do przyjęcia wiary i pójścia za Nim jako własnej odpowiedzi, ale także miejscem odmowy i odejścia od Niego. Katecheza kerygmatyczna była zatem apelem do tego rdzenia rozwijającej się osoby. Dlatego też starała się stwarzać sytuacje, które prowokują osobiste decyzje. Jej nadrzędnym celem było wprowadzanie wychowanka w stosunek osobowy do niewidzialnego Boga, tak żeby nawiązała się żywa łączność osoby z Osobą. W ten sposób katecheza kerygmatyczna otworzyła się na nowy wymiar: personalny. W konsekwencji na pierwszy plan wysunięte zostały aspekty osobowe, konkretne działanie Boga, przede wszystkim zaś słowo Boże, którego pełnią jest Słowo Wcielone – Jezus Chrystus. Zamiast więc tylko mówić o Bogu i uczyć o Nim, katecheza kerygmatyczna postawiła sobie jako cel ukazywać Go uczniom, stawiać ich w Jego obecności i umożliwić spotkanie z Nim. W rezultacie uczeń miał przyjąć słowo Boże tak, jak się przyjmuje osobę: usłyszeć w słowie wezwanie i na nie odpowiedzieć. Przez osobowe bowiem obcowanie ze słowem Bożym można łatwiej uświadomić sobie wielkość i miłość Boga, niż przez naukowe wyjaśnianie pojęć i rozumowanie. Owocem konkretnego zetknięcia się z Bogiem i żywej kontemplacji Bożej obecności jest wiara. Uczeń jednak nie może pozostać bierny. Za dar Boży i otrzymaną łaskę ma odwzajemnić się współpracą i własnym darem[102].

Przyjęcie słowa Bożego zobowiązuje i żąda nawrócenia, przesunięcia osi egzystencji, wewnętrznej przemiany wymagającej nieraz podjęcia bolesnych decyzji i pełniejszego oddania się Bogu. Ujmując rzecz w aspekcie nadprzyrodzonym, chodzi o Pawłowe zwleczenie z siebie starego, grzesznego człowieka, a przyobleczenie się w nowego – Chrystusowego. Katecheza kerygmatyczna zakładała zatem proces chrześcijańskiego dojrzewania w codziennych nawróceniach. Prowadzą one do odpowiedzi na apel Boży; odpowiedzi, która jest nie tylko serdecznym dialogiem z Bogiem, ale także autentycznym zaangażowaniem się w chrześcijański styl życia[103]. Dążenie do tak ujętych celów postawiło katechezę kerygmatyczną w szczególnej bliskości duchowej ze starochrześcijańską mistagogią. Związek ten uwydatnił się jeszcze bardziej dzięki treści przepowiadania.

Jeśli przyjmujemy jako cel katechezy doprowadzenie wychowanka do osobowego spotkania z Bogiem, należy to spotkanie umożliwić, tzn. tak pokierować nauczaniem, aby poczuł się on wewnętrznie poruszony i wezwany do odpowiedzi.

---

[102] M. Finke, *Odnowa katechetyczna*..., s. 565-566.
[103] Tamże.

Takie możliwości dają Biblia i liturgia, które autentycznie stawiają nas w obecności Boga. Świadomość ta, żywa w chrześcijańskiej starożytności, została na wiele wieków utracona. Dopiero katecheza kerygmatyczna pod wpływem encykliki Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943)[104], studiów biblijnych i ruchu liturgicznego nadała Biblii pierwszorzędne znaczenie w nauczaniu religii, tak że stała się ona elementem podstawowym, zaś wszystko inne traktowane było jako jej rozwinięcie, tłumaczenie czy uzupełnienie[105].

W katechezie kerygmatycznej Biblia odzyskała swój charakter historii zbawienia, księgi opisującej czyny i słowa Boże, czyli zbawcze działanie Boga wobec człowieka. Katecheza ta ukazała Boga nie jako odległą ideę, lecz jako Boga bliskiego, żywego i uszczęśliwiającego człowieka. Jest to raczej przepowiadanie Dobrej Nowiny, zwiastowanie poselstwa niż nauka. Katecheza zatem nie może zatrzymywać się na tym, co się kiedyś wydarzyło, przywołując na chwilę jakiś fakt z historii. Wydarzenia biblijne nie są bowiem jedynie faktami w znaczeniu historycznym, lecz przede wszystkim odsłaniają nadprzyrodzoną rzeczywistość, która z nich się wyłania. Do tej rzeczywistości musi dotrzeć katecheza, wyjaśnić ją i wskazać jej zbawczą działalność. Ważniejsze bowiem od faktów jest wyłaniające się dzięki nim misterium. Głoszenie historii zbawienia jest jednocześnie przepowiadaniem zbawienia uobecniającego się w Chrystusie. To zaś prowadzi do ściślejszego powiązania katechezy z liturgią[106].

Zadaniem katechezy jest wtajemniczanie w liturgię, przygotowanie do jej przeżywania i aktywnego w niej uczestnictwa. Katecheza będzie więc zabiegała o jej właściwe zrozumienie. Ponieważ liturgia wprowadza uczestników w nadprzyrodzoną rzeczywistość poprzez znaki, zadaniem katechezy będzie otwieranie człowieka na ten nowy świat, w którym gesty, rzeczy i obrzędy przekazują człowiekowi zbawienie. Bez znajomości języka symboli nie jest możliwe prawdziwe uczestnictwo w liturgii. Liturgia pozostanie także niezrozumiała dla tego, kto nie zetknął się z opisami, obrazami i symbolami biblijnymi. Ukazywanie zatem liturgii w świetle treści biblijnych pojawia się jako jeden z najistotniejszych elementów wychowania liturgicznego. Słuszność powyższych założeń katechezy kerygmatycznej znalazła swoje oficjalne potwierdzenie w posynodalnej adhortacji *Catechesi tradendae* (1979), w której Jan Paweł II podkreśla, że:

> [...] katecheza z natury swej jest związana z całym sprawowaniem liturgii i sakramentów, gdyż właśnie w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, Jezus Chrystus działa najpełniej w celu przemiany człowieka [...]. Z jednej strony szczególną racją katechezy jest to, że przygotowuje ona do przyjęcia sakramentów, a każda katecheza prowadzi z konieczności do sakramentów wiary. Z drugiej strony nie może istnieć autentyczna

---

[104] Zob. Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu* (30.09.1943), tłum. i komentarz E. Dąbrowski, Warszawa 1946.

[105] L.A. Elchinger, *Pismo św. w katechizacji*, *jego rola*, *użyteczność*, *miejsce*, „Katecheta" 6,6 (1962), s. 342-350.

[106] M. Finke, *Odnowa katechetyczna*..., s. 566-568.

praktyka sakramentalna, która by nie miała jakiegoś charakteru katechetycznego. Innymi słowy, życie sakramentalne ubożeje i bardzo szybko zostaje sprowadzone do zewnętrznego rytualizmu, jeśli nie jest oparte na pogłębionej znajomości znaczenia sakramentów, a sama katecheza, jeśli nie jest ożywiana życiem sakramentalnym, przybiera formę czystego intelektualizowania (CT 23).

Katecheza w ujęciu kerygmatycznym nie może przybrać charakteru instrukcji religijnej. Ma natomiast odbywać się w duchu liturgii, uczestniczyć w jej klimacie i rozwijać się w atmosferze wiary. Jeśli katecheza stanie się chrystocentryczna w sposobie oraz w treści przepowiadania, znajdzie się w centrum uobecniającego się zbawienia, do którego ma prowadzić[107].

W tym duchu Guy de Bretagne w pracy *Pastorale catéchétique* (Paryż 1953) podjął próbę głębszego powiązania katechezy z liturgią. Wyszedł on od ukazania centralnej roli misterium w życiu Kościoła, pojętego jako uobecnienie w znakach dzieła odkupienia, zwłaszcza zaś tajemnicy paschalnej Chrystusa. Istotą życia chrześcijańskiego jest zjednoczenie przez wiarę z Chrystusem uobecnionym w misterium. Celem chrześcijańskiego wychowania, a szczególnie katechezy, jest przygotowanie i prowadzenie do tego zjednoczenia. Wychowawca chrześcijański – katecheta – staje się więc mistagogiem, czyli tym, który wtajemnicza i wprowadza w misterium. Katecheza staje się mistagogią, zaś katechetyka mistagogiką, czyli nauką o prawidłach wprowadzania ludzi do uczestnictwa w misteriach zbawienia. Pomimo że nurt ten trudno uznać za reprezentatywny dla całego kierunku kerygmatycznej odnowy katechezy, poglądy te znalazły potwierdzenie w przemyśleniach teologicznych ukazujących istotny związek pomiędzy słowem a sakramentem, przepowiadaniem a liturgią w ogóle oraz w dokumentach soborowej odnowy Kościoła[108].

Z perspektywy czasu dostrzega się, że podjęte przez ruch kerygmatyczny i liturgiczny próby poszukiwania głębszego zrozumienia sprawowanej liturgii oraz sposobów odnowy katechezy przyniosły znaczące rezultaty. Za sprawą przedstawicieli ruchów odnowy oraz oficjalnego nauczania Kościoła coraz wyraźniej pogłębiało się przekonanie, że szczytowym punktem działalności Kościoła jest misterium liturgii, w którym uobecnia się dzieło zbawcze Chrystusa. Dlatego z początkiem lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, na pierwsze miejsce w katechetyce i katechezie wysunęła się liturgia, która ukazywana była jako istotne źródło życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiego działania w świecie[109]. W niej dokonuje się bowiem wezwanie Boże oraz egzystencjalna odpowiedź człowieka. Liturgia jest rzeczywistym spotkaniem z Bogiem. Dlatego katecheza kerygmatyczna prowadziła do spotkania z Bogiem, a więc do nawiązania relacji międzyosobowej, do przebywania z Bogiem i aktywnego uczestnictwa we wspólnocie Kościoła. Zrozumiano, że katecheza jest nie tylko nauczaniem obiektywnych prawd oraz formacją

[107] Tamże, s. 568-570.

[108] F. Blachnicki, *Katechetyka wczoraj i dziś. (Próba definicji katechetyki)*, „Katecheta" 13,6 (1969), s. 245.

[109] J. Charytański, *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie...*, s. 806.

osobowości – które nadal mają w niej swoje miejsce – ale przede wszystkim staje się ona inicjacją. Inicjacją rozumianą nie w sensie zapoznawania z początkami doktryny czy podstawowymi umiejętnościami (*initium*), lecz jako wchodzenie w tajemnicę Osoby (*inire*). Jest to więc wtajemniczanie w misterium Boga, który przemawia do ludzi w Jezusie Chrystusie i w Kościele. W tym kontekście katecheza jest zobowiązana, aby nieustannie pytać samą siebie, w jakim stopniu wprowadza w tajemnicę Boga objawiającego się człowiekowi w misterium liturgii[110].

Katecheza kerygmatyczna jednoznacznie ujawnia swój mistagogiczny charakter. Poprzez celowe ukierunkowanie na misterium, w znacznym stopniu przyczyniła się do odkrycia charakteru mistagogii w katechezie. Niewątpliwe osiągnięcia w tym względzie nie upoważniają jednak do stwierdzenia, że wypracowano jej satysfakcjonujący model. Ze względu na dynamiczny kontekst duszpasterstwa, także rozumienie mistagogii domaga się *accommodata renovatio*, czyli „przystosowanej odnowy", wynikającej z aktualnego stopnia samoświadomości Kościoła[111]. Tego właśnie zadania pełniejszego odkrycia i ukazania światu misterium Kościoła podjął się Sobór Watykański II.

2. NAUCZANIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II PODSTAWĄ ROZUMIENIA MISTAGOGII

Nauczanie Soboru Watykańskiego II o misterium Chrystusa i Kościoła urzeczywistniającym się w liturgii stanowi podstawę dla teologicznej refleksji nad współczesnym sposobem rozumienia mistagogii. Jako wiążące odniesienie w tym względzie przyjąć należy orzeczenia wszystkich konstytucji soborowych oraz innych dokumentów Soboru pozostających z nimi w integralnym związku. Przedmiotem analizy będzie także nauczanie Kościoła odnośnie do formacji liturgicznej Ludu Bożego oraz wskazania dotyczące chrześcijańskiego wtajemniczenia.

2.1. Kościół jednoczy się z Bogiem i ujawnia poprzez misterium liturgii

Sobór Watykański II, przyjmując jako główny cel pełniejsze wprowadzenie wspólnoty Kościoła w pogłębioną świadomość własnej tajemnicy[112], podjął

[110] M. Finke, *Odnowa katechetyczna*..., s. 588.

[111] K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*..., s. 16.

[112] *Vaticanum II* uważa się powszechnie za sobór eklezjologiczny, gdyż skupił się on przede wszystkim na rzeczywistości Kościoła, którą bliżej określił oraz umieścił w pluralistycznym kontekście współczesnego świata. Głównym zadaniem Soboru Watykańskiego II było udzielenie odpowiedzi na pytanie sformułowane przez kard. J.L. Suenensa: *Ecclesia*, *quid dicis de te ipsa?* (Kościele, co mówisz o sobie samym?) – zob. S. Nagy, *Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de te ipsa?"*, w: *Sobór bliski – Sobór daleki. Tydzień Eklezjologiczny 2001*, t. 4: *W trosce o Kościół*, Lublin 2002, s. 43-53.

zadanie o charakterze mistagogicznym. Znalazło to wyraz tak w strukturze, jak i w treści dokumentów soborowych oraz we wzajemnych zależnościach między nimi. W tzw. aspekcie *ad intra*, podstawowym źródłem poznania treści doktrynalnej jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Wszystkie inne dokumenty układają się wokół niej, jako uzupełnienia o charakterze szczegółowym i bardziej praktycznym. Wśród nich na pierwszym miejscu wskazać należy Konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, która niejako cała wynika z *Lumen gentium* i równocześnie cała też do niej nawiązuje[113], „tak że jednej bez drugiej prawidłowo odczytać nie sposób"[114]. W aspekcie *ad extra* wskazywana jest, jako swego rodzaju odpowiednik Konstytucji dogmatycznej, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* wraz z Deklaracją o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Te dwa dokumenty stanowią swoistą całość w myśleniu soborowym poprzez wspólny przedmiot swoich rozważań, którym jest osoba ludzka. W ten sposób Sobór podkreślił, że wewnątrz Kościoła stoi człowiek – osoba ludzka – w jej szczególnym, tylko sobie właściwym odniesieniu do Boga[115]. Konstytutywnym zadaniem Kościoła jest skuteczne prowadzanie człowieka do osobistego odkrycia i doświadczenia tej relacji, która najpełniej urzeczywistnia się poprzez misterium liturgii celebrowane we wspólnocie Ludu Bożego; owocuje ona praktyką życia chrześcijańskiego (OChWD 37, 38) i wiernością misji pełnionej wobec świata.

2.1.1. Misterium Kościoła – pielgrzymującego Ludu Bożego

Kościół jest misterium. Od takiego stwierdzenia rozpoczyna się najważniejszy w dziejach urzędowego nauczania Kościoła dokument na jego temat, jakim jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Kategoria misterium implikuje dwa istotne elementy: pierwiastek tego, co nie mieści się w zakresie intelektualnego poznania, i tego, co dla intelektualnego poznania jest dostępne. W odniesieniu do Kościoła oznacza to, że rzeczywistość Kościoła jest, z jednej strony niewidzialna, z drugiej zaś, dostępna intelektualnemu i zmysłowemu poznaniu[116]. W tym miejscu należy dokonać istotnego wyjaśnienia semantycznego. W języku polskim misterium tłumaczy się najczęściej jako „tajemnicę", to znaczy coś, co znane jest jedynie wybranym osobom, a dla ogółu pozostaje nieznane. Tak rozumiana „tajemnica" odnosi się głównie do sfery intelektualnego poznania. Ojcowie Soboru natomiast nawiązali do biblijnego znaczenia tajemnicy. Grecki termin *mystérion*, którym posługiwał się św. Paweł i Ojcowie Kościoła, wskazuje na sposób udzielania się Boga

[113] W sensie chronologicznym pierwszym dokumentem soborowym jest *Sacrosanctum Concilium*. Wskazana zależność dotyczy wewnętrznych kwestii treściowych, a nie relacji czasowych.

[114] K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*..., s. 14.

[115] Tamże, s. 21.

[116] S. Nagy, *„Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój" (Mt 16,18). Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009, s. 7.

ludziom w historii[117]. Wszystkie zaś wydarzenia zbawcze są Boską mistagogią, w której On sam jest wielkim, głównym i pierwszym mistagogiem. Świat, jako miejsce zbawczej interwencji, jest jednocześnie zasłoną i obrazem Boga. Szczytowym aktem zbliżania się Boga do człowieka jest tajemnica wcielenia, której Kościół stał się znakiem i narzędziem[118]. Zbawcze misterium Boga oznacza jednocześnie misterium Chrystusa i Kościoła jako Jego Mistycznego Ciała[119]. Wprowadzić człowieka w Kościół, to wprowadzić go w misterium Boga.

Konstytucja dogmatyczna nie podaje jednej definicji Kościoła, lecz określa go przede wszystkim jako sakrament zbawienia, pielgrzymujący Lud Boży, Ciało Chrystusa i *communio*. Są to pojęcia komplementarne, które nie wykluczają się, lecz wzajemnie uzupełniają i ubogacają[120]. Dla zrozumienia Kościoła jako misterium należy poddać je głębszej analizie.

Kościół sakramentem zbawienia

Sobór Watykański II stwierdza, że „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego" (KK 1; por. KDK 42); „widzialnym sakramentem [...] zbawczej jedności" (KK 9; KL 26). Naucza także, że Chrystus „ustanowił swoje Ciało, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia" (KK 48; por. KDK 45; KL 5).

Umieszczenie już w drugim zdaniu *Lumen gentium* stwierdzenia o sakramentalności Kościoła oraz kilkukrotne podkreślanie jej w innych dokumentach świadczy o istotnym znaczeniu takiego właśnie sposobu postrzegania Kościoła[121]. Rodzi się zatem pytanie, co rozumie Sobór przez sakramentalność Kościoła?[122] Aby na nie odpowiedzieć, należy przedstawić wpierw rozumienie sakramentalności.

---

[117] A. Żądło, *Z nauczaniem II Soboru Watykańskiego o Kościele w trzecie milenium*, CTh 72,4 (2002), s. 130-132.

[118] E. Ozorowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*..., s. 101. Zob. także: B.M. Przybylski, *Układ i język Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, AK 57,5-6 (1965), s. 263.

[119] H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru*, praca zbiorowa, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 68.

[120] Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, *Relacja końcowa*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, wprowadzenie, tłum. i oprac. J. Królikowski, przedmowa Z. Zimowski, Poznań 1997, s. 16; C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 58; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 382-384.

[121] L. Zimny, *Tajemnica Kościoła*, AK 57,5-6 (1965), s. 270.

[122] Wśród Ojców Soboru istniała nieliczna opozycja, która sprzeciwiała się stosowaniu wobec Kościoła wyrażenia „sakrament", ze względu na możliwość zaistnienia wątpliwości wśród wiernych, co do liczby sakramentów znanych z katechizmu. Przytłaczająca większość opowiedziała się jednak za ujęciem pośrednictwa zbawczego Kościoła w kategoriach sakramentalności, gdyż odpowiada to starochrześcijańskiemu rozumieniu Kościoła oraz dobrze oddaje jego funkcję w Bożym planie zbawienia – zob. H. Bogacki, *Misterium Kościoła*..., s. 73; A. Skowronek, *Soborowa wizja Kościoła*, CTh 37,1 (1967), s. 14.

Jest ono *par excellence* chrystologiczne[123]. W najogólniejszym sensie oznacza uświęcającą obecność czegoś samego w sobie ukrytego w widzialnej postaci. W najpełniejszy sposób treść pojęcia sakramentalności realizuje w sobie Chrystus, w którym Bóg przybrał swoje najdoskonalsze ucieleśnienie[124]. Jezus-człowiek, jako widzialna realizacja obecności Boga, jest podstawowym sakramentem. Dla Jemu współczesnych osobiste spotkanie z Jezusem-człowiekiem było sakramentem spotkania się z Bogiem, gdyż obok swojego człowieczeństwa był On prawdziwym Synem Bożym. Człowiek-Jezus jest uosobionym dialogiem z Bogiem Ojcem, jest najpełniejszą realizacją, a przez to wzorem i źródłem każdego spotkania człowieka z Bogiem. Podstawą tego wszystkiego jest tajemnica wcielenia, która jako rzeczywistość ulegała rozwojowi. Nie dokonała się ona całkowicie w jednej chwili przy poczęciu Jezusa w łonie Maryi i przy Jego narodzeniu. Wcielenie nie jest jedynie wydarzeniem Bożego narodzenia. Być człowiekiem – także w przypadku Jezusa – to stawać się człowiekiem. Ludzka dojrzałość Jezusa kształtowała się w ciągu całego ziemskiego życia, znajdując swoje uwieńczenie w najwyższym momencie wcielenia: w śmierci, zmartwychwstaniu i uwielbieniu przez Ojca. Dopiero wówczas wcielenie dopełniło się. W tym właśnie wyraża się fakt, że jesteśmy odkupieni przez wcielenie Syna. Uwielbiony Chrystus, przebywający w chwale Ojca nie wyrzekł się swojego człowieczeństwa[125]. Dlatego słusznym jest stwierdzenie, że Chrystus, Bóg-Człowiek, jest prawzorem sakramentalności. Jego złączone z Bogiem w hipostatycznym zjednoczeniu człowieczeństwo jest kwintesencją wszelkiej sakramentalności. Chrystus jest „sakramentem ludzkości" – prasakramentem, ponieważ przez Niego i w Nim mamy najbardziej widoczny i podpadający pod zmysły znak i zadatek Bożej łaski[126]. Sakramentalność Kościoła wynika zatem z podobieństwa Kościoła do Chrystusa, a nawet z pewnej tożsamości Chrystusa z Kościołem. Tak jak Chrystus jest sakramentem Boga w ludzkim ciele, tak Kościół jest sakramentem Chrystusa[127].

Intencją Soboru nie było zatem umieszczenie Kościoła w szeregu siedmiu sakramentów, gdyż powszechnie rozumiany sens słowa „sakrament" został złagodzony określeniem „jakby"[128]. Soborowa koncepcja Kościoła jako sakramentu nie pochodzi

---

[123] S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002, s. 26.

[124] A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako sakramentu*, ŚSHT 1,1 (1968), s. 93-94; tenże, *Kościół jako prasakrament*, AK 57,1-2 (1965), s. 1-10.

[125] E.H. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania*..., s. 33-40.

[126] A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy*..., s. 95; E. Bulanda, *Chrystus – prasakrament zbawienia*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 39-55; E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 101-103.

[127] H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997, s. 169. Zob. także: H. Bogacki, *Przedziwny sakrament Kościoła*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*..., s. 62-63; V. Warnach, *Kościół jako sakrament*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, praca zbiorowa pod red. B. Lamberta, Warszawa 1968, s. 32-37; B. Snela, *Kościół i sakramenty*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 65-68.

[128] A. Czaja, *Traktat o Kościele*..., s. 394.

z teologii sakramentalnej wypracowanej w XII wieku i potwierdzonej w czasie Soboru Trydenckiego definicją siedmiu sakramentów. Źródła tej koncepcji, użytej tutaj analogicznie, trzeba szukać w teologii patrystycznej, dla której łaciński termin *sacramentum* oddawał biblijny termin *mysterium*. Termin ten, zgodnie z wyjaśnieniem Soboru, nie oznacza czegoś niepoznawalnego czy niezrozumiałego, lecz jest w Piśmie Świętym odpowiednikiem Bożej rzeczywistości, która przynosi ludziom zbawienie i objawia się w sposób widzialny. Poprzez odwołanie się do koncepcji Kościoła jako sakramentu, Sobór podkreślił podwójny wymiar Kościoła, widzialny i niewidzialny[129]. „Tworzą one jedną złożoną rzeczywistość, w której zrasta się pierwiastek ludzki i Boski. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii upodabnia się ona do misterium Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy słowu Bożemu jako żywe narzędzie zbawienia nierozerwalnie z Nim zjednoczone, podobnie społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusa ku wzrastaniu tego ciała (por. Ef 4,16)" (KK 8).

Tak jak Słowo wcieliło się i otrzymało życie ludzkie mocą Ducha, aby wypełnić wolę Ojca aż do ofiary krzyża, tak też Kościół otrzymuje życie od Ducha Chrystusa, które ma przekazywać wszystkim ludziom. Ten sam Duch w Głowie i w członkach jednoczy, ożywia i porusza całe ciało tak, że Kościół może być dopełnieniem Chrystusa. Prowadzony przez Ducha Świętego jest narzędziem i widzialnym znakiem, w którym aktualizuje się udział człowieka w życiu Bożym (KK 4)[130].

Wprowadzając w tajemnicę Kościoła, Sobór nie chciał podać zwięzłego określenia misterium. Przywołał natomiast wiele obrazów biblijnych, które oddają jego zbawcze pośrednictwo w ramach historii zbawienia[131]. Wielość obrazów świadczy zarówno o bogactwie treści kryjącej się w misterium Kościoła, jak i o trudności wyrażenia jej ludzkimi pojęciami. Wszystkie one mają na celu przedstawienie ścisłego, wewnętrznego związku Kościoła z Chrystusem. Pisarze natchnieni nie znali abstrakcyjnych pojęć, lecz posługiwali się obrazami zaczerpniętymi z życia codziennego. Dlatego tak „jak w Starym Testamencie objawienie królestwa przedstawiane jest często typicznie, tak też [...] wewnętrzna natura Kościoła daje się nam poznać poprzez rozmaite obrazy, które brane bądź z życia pasterskiego, bądź z rolnictwa, bądź z budownictwa, bądź także z życia rodzinnego i narzeczeńskiego, zostały przygotowane w księgach proroków" (KK 6). I tak Kościół jest **owczarnią**, której jedyną bramą jest Chrystus (J 10,1-10); **rolą uprawną**, czyli rolą Bożą (1 Kor 3,9); **budowlą Bożą** (1 Kor 3,9), w której mieszka Jego rodzina; **mieszkaniem Boga w Duchu** (Ef 2,19-22); **przybytkiem Boga z ludźmi** (Ap 21,3)

[129] S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*..., s. 27; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche. Einleitung*, w: *Kleines Konzislkompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 106.

[130] B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, przekład i oprac. L. Balter, Poznań 1998, s. 55.

[131] Badacze NT znajdują prawie sto przeróżnych obrazów, jakimi pisarze natchnieni posługują się dla opisania Kościoła. Niektóre z nich pojawiają się jedynie przelotnie lub rzadko, inne powracają regularnie na kartach nowotestamentalnych. W związku z tym, nie wszystkim obrazom Kościoła można nadać jednakową rangę – zob. H. Bogacki, *Misterium Kościoła*..., s. 70.

i przede wszystkim świętą **świątynią**, którą w liturgii porównuje się do miasta świętego Jeruzalem. Kościół nazywany naszą **matką** (Ga 4,26; por. Ap 12,17), bywa również przedstawiany jako **Oblubienica** niepokalanego Baranka (Ap 19,7; 21,2 i 9; 22,17). „Dopóki zaś tu na ziemi Kościół pielgrzymuje z daleka od Pana (por. 2 Kor 5,6), uważa siebie jakby za wygnańca, tak aby szukać i rozmyślać o tym, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadający po prawicy Boga, gdzie życie Kościoła jest ukryte z Chrystusem w Bogu, aż do chwili, gdy ze swoim Oblubieńcem ukaże się w chwale (por. Kol 3,1-4)" (KK 6).

Sakramentalny charakter Kościoła kryje w sobie aspekt eschatologiczny. Sakrament z natury swej skierowany jest bowiem ku rzeczywistości przyszłej, do której zmierza poprzez nadprzyrodzone owoce, jakie powoduje już na ziemi. Z sakramentalności Kościoła wypływa jego misja. Kościół skierowany jest na Boga jako jego twórcę, a zarazem skutecznie pośredniczy w przygotowaniu i prowadzeniu ludzi do przyszłego życia[132]. Jako sakrament Kościół jest poświęcony na służbę w imię Jezusa. Bez względu na czas i okoliczności ma być on miejscem spotkania i osobistego doświadczenia Chrystusa. Chrystus jest tym, który zbawia, zaś dzięki Kościołowi Jego zbawcze misterium pozostaje nieustannie obecne w świecie i skutecznie w nim działa, prowadząc wszystkich do pełnej z Nim jedności (KK 1)[133]. Kościół stanowi przedłużenie obecności Chrystusa na ziemi. Jest ustanowionym przez Boga widzialnym znakiem zbawczej obecności Boga w dziejach ludzkości. Działalność Kościoła jako instytucji zbawczej wyraża się wobec chrześcijanina wieloma aktami, jakie wykonuje on w różnych momentach jego życia, towarzysząc mu od momentu narodzin po grób. Najważniejszą rolę pełni tutaj siedem sakramentów[134], które są konkretnymi sposobami zastosowania zbawczego pośrednictwa Kościoła[135].

---

[132] Tamże, s. 78.

[133] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*, Toruń 2009, s. 77.

[134] Tematyka sakramentów została w literaturze posoborowej bardzo szeroko opracowana. Oprócz pozycji wcześniej cytowanych zob. np. B. Häring, *Sakramenty – aktami Chrystusa*, AK 56,5 (1964), s. 257-260; B. Przybylski, *Teologia sakramentów*, tamże, s. 260-268; A. Jankowski, *O biblijnych kategoriach sakramentologii*, tamże, s. 269-276; A Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła – prasakramentu*, tamże, s. 276-286; S. Czerwik, *Najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła o sakramentach*, tamże, s. 287-292; F. Dziasek, *„Samoczynność" sakramentów świętych*, AK 57,1-2 (1965), s. 22-35; T. Kania, *Warunki skuteczności sakramentów od strony przyjmującego*, tamże, s. 35-43; S. Czerwik, *Sakramenty – najwyższym wyrazem kultu chrześcijańskiego*, tamże, s. 44-52; M.E. Rosier-Siedlecka, *Sakramentologia*, tamże, s. 113-126; K. Rahner, *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, przekład J. Zychowicz, Kraków 1997; P.J. Rosto, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, tłum. A. Baron, Kraków 1998; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 215-502; *Sakramente heute. Wandel der Sakramentenpastoral?*, „Pastoraltheologische Hefte" 3 (2010).

[135] O. Semmelroth trafnie porównał Kościół do dłoni posługującej się w działaniu palcami. Człowiek ujmuje przedmiot całą dłonią, lecz jednocześnie poszczególnymi palcami. Kościół, będąc narzędziem Chrystusa, jest jakby dłonią Bożą dotykającą człowieka, gdzie funkcję palców pełnią sakramenty. Poszczególne sakramenty są wyrazem i przejawem jednego prasakramentu Kościoła – zob. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, s. 46, cyt. za: H. Bogacki, *Misterium Kościoła...*, s. 74.

Istnienie sakramentów w Kościele jest ścisłą konsekwencją trwałości pośrednictwa łaski sprawowanego przez Jezusa-człowieka. Z chwilą, kiedy Chrystus-Prasakrament opuszcza świat przez swoje wniebowstąpienie, dochodzi do głosu ekonomia sakramentów[136] jako następstwo wcielania. Sakramentalność wnosi w ten sposób pomost nad przepaścią, jaka powstaje pomiędzy Chrystusem w niebie a ludzkością, która jeszcze nie doszła do stanu chwały, i umożliwia nawet po wniebowstąpieniu zbawcze spotkanie między nimi[137]. Sakramenty są więc uświęcającym misterium uwielbienia Ojca przez Chrystusa arcykapłana[138]. Są ukrytym pod osłoną ziemskich znaków zbawczym misterium Chrystusa, które najpełniej objawia się światu poprzez misterium Kościoła.

W tej perspektywie sakramenty nie są „rzeczami", lecz dokonującymi się w pewien widzialny sposób spotkaniami ludzi żyjących na ziemi z uwielbionym Chrystusem. Na płaszczyźnie historycznej są one dotykalną konkretyzacją niebiańskiego, zbawczego działania Chrystusa. Są zwróconym ku nam osobowym aktem Pana, widzialnym i dostępnym na ziemi w misterium liturgii (KL 7). Dzięki nim wchodzimy w żywy kontakt z paschalnym misterium Chrystusa.

Misterium paschalne ma decydujące znaczenie dla tajemnicy powstania Kościoła. Ponieważ śmierć i zmartwychwstanie tworzą nierozdzielnie jedno misterium odkupienia, dlatego geneza Kościoła wiąże się z obydwoma fazami jednej i tej samej tajemnicy. Kościół jest owocem zbawczego wydarzenia dokonanego na krzyżu i w zmartwychwstaniu. Jest pierwszym skutkiem paschalnej ofiary Chrystusa uwieńczonej zmartwychwstaniem. Doniosłość zmartwychwstania w tajemnicy powstania Kościoła ukazana została bardzo wyraźnie w nauczaniu św. Pawła, który nazywa Kościół „Ciałem Chrystusa". To właśnie chwalebne Ciało Chrystusa jest źródłem życia Kościoła. Mocą zmartwychwstania Chrystus stał się w pełni Głową Kościoła (Ef 1,19-23). Również sama natura relacji Kościoła do Chrystusa i Ducha Świętego sprawia, że jego powstanie związane jest z całą tajemnicą paschalną. Ten fakt wyraźnie podkreślił Sobór Watykański II. Po wyjaśnieniu odkupieńczego znaczenia misterium paschalnego stwierdził, że „z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła" (KL 5). Równie mocno Sobór akcentuje moment zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego, jako wydarzenia konstytutywne dla ustanowienia Kościoła (KK 48). W świetle powyższych przesłanek misterium Kościoła, rozumianego jako powszechny sakrament zbawienia, należy zawsze postrzegać przez pryzmat paschalnego misterium Chrystusa[139].

---

[136] Żaden z dwunastu apostołów, którzy cieszyli się bezpośrednim kontaktem z Chrystusem praksakramentem nie został ochrzczony. Jedynie św. Paweł, który nie zetknął się w swoim życiu z ziemskim Jezusem przyjął sakrament chrztu – zob. A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła*..., s. 100. Zob. także: I. Bieda, *Sakramenty i ich ustanowienie*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*..., s. 83-116.

[137] E.H. Schillebeeckx, *Chrystus*, *Sakrament spotkania*..., s. 69.

[138] Tamże, s. 70. Zob. także: E. Bulanda, *Spotkanie z trójosobowym Bogiem*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*..., s. 115-181.

[139] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha*..., s. 80-81.

Lud Boży – Mistyczne Ciało Chrystusa

Pojęcie Ludu Bożego należy do centralnych kategorii eklezjologicznych Soboru Watykańskiego II. Umieszczenie tego wyrażenia w tytule drugiego rozdziału *Lumen gentium* sprawiło, że stało się ono najbardziej znaczącym wyrazem nowego postrzegania Kościoła na Soborze[140]. Temat Ludu Bożego, głęboko zakorzeniony w Piśmie Świętym, rzuca wiele światła na tajemnicę i istotę Kościoła[141]. Ukazuje też nowe aspekty, których nie zawierała przedsoborowa idea Mistycznego Ciała Chrystusa, rozwijana zwłaszcza od ogłoszenia encykliki *Mystici Corporis*[142]. Dlatego określenie to zdominowało niejako soborowy sposób mówienia o Kościele[143]. Faktem jest jednak, że dopiero połączenie obu pojęć w większym stopniu wyraża rzeczywistość Kościoła. O ile bowiem „Lud Boży" mocniej akcentuje widzialny aspekt Kościoła, o tyle idea „Mistycznego Ciała Chrystusa" wysuwa na pierwszy plan wewnętrzny związek Kościoła z Chrystusem[144].

Sobór Watykański II, mówiąc o Kościele jako o Ludzie Bożym, umiejscowił go w perspektywie zbawczej ekonomii Boga: „podobało się [...] Bogu uświęcać i zbawić ludzi nie pojedynczo, z wyłączeniem wszystkich wzajemnych powiązań, lecz ustanowić ich jako lud, który uznałby Go w prawdzie i Jemu święcie służył" (KK 9; zob. także DM 2, 7). Kościół jest Nowym Przymierzem wyobrażonym typicznie przez naród izraelski, zapowiadanym w Starym Testamencie, ustanowionym przez Jezusa Chrystusa i objawionym przez wylanie Ducha Świętego. Genetyczne związanie Kościoła z ludem Starego Przymierza pomaga głębiej zrozumieć tajemnicę Kościoła, który jest prawnym dziedzicem wszystkich pozytywnych wartości, jakie należały do Izraela. Są nimi: wybór i powołanie, obietnice i przymierze, konsekracja i wyłączna przynależność do Boga. Wskazane elementy w sposób jeszcze doskonalszy należą do konstytutywnych cech Kościoła – Nowego Ludu Bożego[145]. Kościół jako społeczność Chrystusa jest spadkobiercą i kontynuatorem starotestamentalnego Ludu Bożego, od którego jest jednocześnie zupełnie inny,

---

[140] S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*..., s. 28.

[141] P. Grelot, *Lud*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 425-435.

[142] Po ukazaniu się encykliki, niektórzy teologowie wskazywali na potrzebę uzupełnienia opisu Kościoła przy pomocy innych obrazów i określeń biblijnych, gdyż samo pojęcie Mistycznego Ciała nie oddaje w pełni złożonej rzeczywistości Kościoła. W okresie powojennym ukazały się studia, które udowadniały, że liturgia mówi najczęściej o Kościele jako o Ludzie Bożym, a w epoce patrystycznej określenie to stanowiło centralny sposób rozumienia Kościoła – zob. H. Bogacki, *Misterium Kościoła*..., s. 54-56.

[143] Określenie Lud Boży spotkać można w kilku dokumentach soborowych. Najczęściej, bo aż 33 razy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a także w Dekrecie o apostolstwie świeckich, Dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów, Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów, Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła, Dekrecie o ekumenizmie oraz w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich – zob. A. Luneau, M. Bobichon, *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do ludu przymierza*, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1980, s. 166.

[144] H. Bogacki, *Misterium Kościoła*..., s. 65; Y. Congar, *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 30.

[145] J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, AK 57,5-6 (1965), s. 287-288.

bo ukształtowany w Jezusie Chrystusie. Nowy Lud Boży składa się z powołanych spośród Żydów i pogan, odrodzonych jednak nie z ciała, ale z wody i Ducha Świętego (KK 9)[146].

W ujęciu biblijnym wybór i powołanie są nierozerwalnie związane z powierzeniem misji. Również powołanie Nowego Ludu Bożego i przymierze zawarte w Chrystusie czyni Kościół sługą i świadkiem Boga w świecie. Element obietnicy natomiast kieruje Kościół ku eschatologicznej przyszłości. Nadając historii sens zbawczy, zgodnie z planem Bożym prowadzi wszystko do ostatecznego wypełnienia i sprawia, że Lud Boży żyje nadzieją. Dzięki wskazanym elementom pojęcie Ludu Bożego wprowadza w tajemnicę Kościoła wewnętrzny dynamizm, który tak mocno jest zaakcentowany w *Lumen gentium* (KK 9, 10, 11, 12). Dynamizm ten przejawia się niejako w kierunku wertykalnym i horyzontalnym. W wymiarze wertykalnym Lud Boży pielgrzymuje do wyznaczonego przez Boga celu, którym jest pełna realizacja królestwa Bożego. W wymiarze horyzontalnym, został on wybrany i ukształtowany przez Boga, aby być Jego sługą i świadkiem wobec wszystkich narodów. „Lud mesjański, chociaż aktualnie nie obejmuje wszystkich ludzi, a niejednokrotnie okazuje się małą trzódką, jest przecież dla całego rodzaju ludzkiego najpotężniejszym zalążkiem jedności, nadziei i zbawienia" (KK 9)[147].

Głową mesjańskiego ludu jest Jezus Chrystus, chwalebnie królujący w niebie. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność dzieci Bożych, zaś prawem nowe przykazanie miłości. Kościół, mając rozprzestrzeniać się na wszystkie kraje, wchodzi w ludzkie dzieje; przechodząc przez doświadczenia i uciski, umacnia się łaską Bożą, aby nie odstąpić od doskonałej wierności (KK 9).

Sobór podkreślił, że cały Lud Boży uczestniczy w kapłańskiej i prorockiej misji Chrystusa. Jest bowiem wspólnotą powołaną do wielbienia Boga poprzez składanie Mu duchowych ofiar, włączonych w ofiarę Chrystusa i czerpiących z niej swoją wartość[148]. Kapłaństwo wspólne wiernych i kapłaństwo hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, we właściwy sobie sposób uczestniczą w jednym kapłaństwie Chrystusa. „Kapłan [...] w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę Eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu; wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii; sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość" (KK 10). Natura kapłańskiej społeczności Kościoła aktualizuje się przez sakramenty. Przez chrzest wierni zostają wcieleni do Kościoła i przeznaczeni do uczestnictwa w kulcie chrześcijańskim. Przez sakrament bierzmowania jeszcze doskonalej wiążą się z Kościołem i jako świadkowie Chrystusa są zobowiązani do szerzenia wiary. Uczestnicząc w Ofierze Eucharystycznej, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie (KK 11).

---

[146] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach*..., s. 79; Y. Congar, *Kościół jaki kocham*..., s. 30-32.
[147] J. Kudasiewicz, *Lud Boży*..., s. 288.
[148] B.M. Przybylski, *Układ i język Konstytucji*..., s. 264.

Każdy człowiek został stworzony i odkupiony przez Boga. Dlatego do „jedności Ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są do niej przyporządkowani" (KK 13). Prezentując szerokie rozumienie Ludu Bożego, w *Lumen gentium* jest mowa o stopniach powiązania z Kościołem. Na tej podstawie można wyodrębnić jak gdyby sześć kręgów przynależności do Ludu Bożego: katolicy, katechumeni, chrześcijanie, niebędący katolikami, a więc prawosławni i ewangelicy, monoteiści, przede wszystkim Żydzi i muzułmanie, wyznawcy religii niemonoteistycznych i poganie, ludzie którzy szukają Boga, a w życiu kierują się sumieniem (KK 13-16)[149].

W Kościele uznaje się równość wszystkich jego członków. Dla ukazania tej prawdy Sobór posłużył się również ideą Ludu Bożego, gdyż w odróżnieniu od idei Mistycznego Ciała Chrystusa, lepiej ją ona oddaje. Ujmując zagadnienie w duchu biblijnym, pojęcie „lud" stanowi podstawę dla odróżnienia wierzących od niewierzących, a nie hierarchii od świeckich. W nauczaniu *Vaticanum II* Lud Boży oznacza więc wszystkich członków Kościoła wraz z jego hierarchią, gdyż wszyscy ochrzczeni są sobie równi. Wszelkie zróżnicowanie w Kościele, wynikające z jego hierarchicznego ustroju, ma być odczytywane w perspektywie wskazanej równości Ludu Bożego (KK 30)[150].

O ile kategoria Ludu Bożego podkreśla przede wszystkim społeczny, osobowy i historiozbawczy wymiar Kościoła, o tyle Mistyczne Ciało Chrystusa w większym stopniu koncentruje się na przybliżeniu jego ontologicznej struktury. Pozwala lepiej „wejrzeć w głębszy nurt życia Ludu Bożego Nowego Przymierza i dojrzeć w nim czynnik boski, nadprzyrodzony charakter wspólnoty z Chrystusem w Duchu Świętym"[151]. W encyklice *Mystici Corporis* papież zaakcentował ludzko-boską strukturę Kościoła, podkreślając jego widzialny charakter, który jest narzędziem niewidzialnej rzeczywistości[152]. Natomiast Sobór Watykański II pogłębił ideę Ciała Chrystusa, opisując ją przede wszystkim w świetle nauki św. Pawła (KK 7).

Sobór naucza, że Syn Boży przez swoją śmierć i zmartwychwstanie odkupił człowieka i przemienił go w nowe stworzenie (Ga 6,15; 2 Kor 5,17). Udzielając Ducha Świętego, ukształtował swoich braci wezwanych spośród wszystkich narodów jako swoje Mistyczne Ciało. „Życie Chrystusa rozlewa się w tym ciele na wierzących,

---

[149] C. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 171-174. Zob. także: B. Ferdek, *Przynależność i przyporządkowanie jako granice Kościoła*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?". W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 51-60.

[150] Równość wszystkich członków Kościoła podkreśla także KPK. Odwołuje się jednakże do idei Ciała Chrystusa: „Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego" – KPK, kan. 208.

[151] S. Olejnik, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982, s. 32, cyt. za: B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach*..., s. 83.

[152] S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*..., s. 30.

którzy przez sakramenty jednoczą się w sposób tajemniczy i rzeczywisty z umęczonym i uwielbionym Chrystusem" (KK 7). Przez chrzest upodabniamy się do Chrystusa, gdyż w tym świętym obrzędzie dokonuje się nasze zespolenie ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa (Rz 6,4n). Sprawując Eucharystię, uczestniczymy w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim i wznosimy się do komunii z Nim i między sobą (1 Kor 10,17). W ten sposób stajemy się członkami Jego Ciała (1 Kor 12,27; Rz 12,5), które swoją mocą zespala Duch Święty, tworząc i nakazując wzajemną miłość między wiernymi (KK 7; DP 5). Sakramentalne zjednoczenie pomaga członkom Mistycznego Ciała upodabniać się do Chrystusa, aż ukształtuje się w nich Chrystus (Ga 4,19). „Dlatego jesteśmy dopuszczani do misteriów Jego życia, z Nim współukrzyżowani, razem z Nim umarli i razem z Nim wskrzeszeni z martwych, aż razem z Nim będziemy królować (por. Flp 3,21; 2 Tm 2,11; Ef 2,6; Kol 2,12 i in.)" (KK 7). Sprawowanie sakramentów jest więc także budowaniem Mistycznego Ciała Chrystusa (KL 59).

Tak rozumiany Kościół jest rzeczywistością dynamiczną, ulegającą ciągłemu rozwojowi, który możliwy jest dzięki różnorodności darów i posług (KK 32). Widzialna społeczność Kościoła i duchowa wspólnota Mistycznego Ciała Chrystusa tworzą jedną złożoną rzeczywistość, w której jednoczy się element Boski i ludzki, analogicznie do misterium Słowa Wcielonego (KK 8). Prawda ukazująca Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa pozwala nie tylko lepiej zrozumieć wewnętrzne życie Kościoła, ale także ukazuje odpowiedzialność wiernych za jego wewnętrzny wzrost. Kościół wzrasta przez modlitwę, życie sakramentalne oraz postawę wiary, nadziei i miłości swoich członków[153]. „Kościół rośnie od wewnątrz – to mówią nam słowa o Ciele Chrystusowym, ale oznaczają one zarazem jeszcze jedno: Chrystus zbudował Ciało – a więc i ja muszę do tego ciała się włączyć jako pokorny członek; inaczej nie mogę Go przecież odnaleźć, ani posiadać, ale jeśli to uczynię, to posiadam Go całkowicie, bo stałem się Jego członkiem, Jego częścią na tym świecie, a tym samym i na wieczność"[154]. Przytoczone słowa Josepha Ratzingera, płynące z głębokiego przemyślenia soborowej wizji Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, suponują charakter posoborowej mistagogii.

Kościół jako *communio*

Sobór Watykański II w żadnym z dokumentów nie zdefiniował wyraźnie Kościoła jako *communio*[155]. Można natomiast powiedzieć, że kategoria ta wyłania się z tekstów soborowych. Sam termin *communio* nie posiada też dokładnie określonego

---

[153] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach*..., s. 85.

[154] J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Kruczyńska, w: tegoż, *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. L. Balter, Poznań 1990, s. 15.

[155] J. Duraj, *Analiza konektywna pojęcia „communio" w schematach przygotowawczych, w dyskusji i w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2002, s. 187. Zob. także: S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*..., s. 27.

znaczenia[156]. Dlatego użyty został w wielu znaczeniach, opisujących różne płaszczyzny czy wymiary życia Kościoła[157]. Są nimi: wspólnota z Bogiem, wspólnota kościelna, wspólnota katolicka, wspólnota wiary i życia, wspólnota miłości czy powszechna wspólnota ludzka. Pojęcia te wskazują na dwa przenikające się aspekty *communio*: wertykalny i horyzontalny. Kościół stanowi misterium wspólnoty życia z Bogiem (*communio verticalis*) i braterskiej wspólnoty między ludźmi (*communio horizontalis*)[158]. Wbrew powszechnemu rozumieniu *communio* nie wyraża na pierwszym miejscu zewnętrznej struktury Kościoła. Posiada przede wszystkim znaczenie soteriologiczne, gdyż wskazuje na wspólnotę człowieka z Bogiem jako istotę zbawienia. Równocześnie Sobór zastosował wczesnochrześcijańskie rozumienie tego pojęcia, oznaczające udział człowieka w podarowanych przez Boga dobrach zbawienia[159]. Analiza tekstów soborowych prowadzi do wniosku, że tak rozumiane *communio* wskazuje na samą istotę Kościoła, na rzeczywistość, od której Kościół pochodzi i dzięki której żyje. Dlatego też *communio* stanowi centralną ideę wszystkich dokumentów Soboru Watykańskiego II[160]. Jako idea determinująca najgłębszą samoświadomość Kościoła, stała się najważniejszym elementem dla ukazania soborowej eklezjologii. Z jej rozumienia wyłania się biblijno-patrystyczny, a zarazem integralny obraz Kościoła jako misterium komunii. Właściwie zrozumiana, może stanowić syntezę soborowego nauczania o Kościele[161].

Według nauczania Soboru, *communio* Kościoła jest realizacją pierwotnej stwórczej wspólnoty z Bogiem, która znalazła swoje doskonałe spełnienie w Jezusie Chrystusie i jest w swym najgłębszym wymiarze uczestnictwem w komunii

---

[156] Termin *communio* jest łacińskim tłumaczeniem greckiego słowa *koinonia*, które w Piśmie Świętym oznaczało na pierwszym miejscu relację człowieka do Boga, a dopiero w dalszej kolejności wzajemne relacje pomiędzy wierzącymi. W języku polskim zwykle tłumaczy się go jako „wspólnota" czy też „partycypacja" (udział, uczestnictwo). Należy zauważyć, że termin *communio* jest przede wszystkim pojęciem teologicznym, a nie socjologicznym. W aspekcie teologicznym *communio* przekracza zakres semantyczny polskiego tłumaczenia jako „wspólnota", stając się względem niego transcendentne. Z tego względu dla przedstawienia tajemnicy Kościoła, lepiej posługiwać się jego łacińskim odpowiednikiem – zob. A. Proniewski, *Teologiczny aspekt communio źródłem rozumienia Kościoła w świetle dokumentu Soboru Watykańskiego II „Lumen gentium"*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23)*..., s. 187.

[157] Pojęcie to zostało użyte około 112 razy we wszystkich dokumentach soborowych, zaś w samej Konstytucji *Lumen gentium* około 26 razy. Zob. tamże.

[158] Na temat wertykalnego i horyzontalnego wymiaru misterium Kościoła-*communio* zob. M. Kozak, *Kościół jako communio według Gerarda Philipsa*, Lublin 2003, s. 53-148.

[159] A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 111.

[160] Zestawienie dokumentów soborowych odwołujących się do poszczególnych znaczeń pojęcia *communio* podają: J. Duraj, *Analiza konektywna*..., s. 189-191; A. Proniewski, *Teologiczny aspekt „communio"*..., s. 191-193.

[161] Prawda o *communio* jako syntezie soborowej eklezjologii oraz związki jakie zachodzą pomiędzy pojęciem komunii a pojęciami Ciała Chrystusa i Ludu Bożego, pomiędzy Kościołem jako komunią i Kościołem jako sakramentem zostały dogłębnie omówione przez B. Bielę – zob. *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 33-150. Zob. także: J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 116.

trynitarnej. Jest to dar osobowej więzi człowieka z Trójjedynym Bogiem i z innymi ludźmi, więź zapoczątkowana przez wiarę i skierowana ku eschatologicznej przyszłości. Komunia Kościoła ma swoją podstawę w porządku stworzenia i stanowi ostateczną formę realizacji zbawczego planu Boga, którym jest obdarowanie ludzi udziałem w Boskim życiu i powołanie ich do wspólnoty (1 Kor 1,9; KK 2). W dokumentach soborowych wielokrotnie naucza się o powołaniu człowieka do wspólnoty z Bogiem (zob. np. KDK 19, 21, 24) czy o samej wspólnocie z Bogiem jako o zasadniczym celu posłannictwa Chrystusa (KO 2; DM 3). Dlatego eklezjalna komunia oznacza na pierwszym miejscu „dar udziału" (*donum participatio*) w Boskim życiu, a przez to osobową wspólnotę z Bogiem[162]. Z tego faktu wynika, że kościelnej *communio* nie można przyrównywać do jakiejkolwiek ludzkiej wspólnoty, organizacji czy zgromadzenia. Nie zezwala na to jej niepowtarzalny bosko-ludzki charakter. Jej źródłem nie jest znana z relacji międzyludzkich ugoda czy konsensus, lecz ścisłe osobowe zjednoczenie z Jezusem, dla którego wzorem, źródłem i celem jest jedność Syna z Ojcem w darze Ducha Świętego. Dzięki zjednoczeniu z Chrystusem spodobało się Bogu wynieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym (KK 2). To właśnie zjednoczenie stanowi istotę eklezjalnej wspólnoty. Oznacza dostęp do Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym (Ef 2,18). „Komunia Boga z człowiekiem, wcześniej zupełnie nie do pogodzenia z transcendencją Boga, ma swoje jednorazowe historyczne uzasadnienie w Jezusie Chrystusie. On stanowi szczyt wszelkiej komunii między Bogiem i człowiekiem"[163].

Wspólnota Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie staje się podstawą ukonstytuowania wspólnoty Kościoła w historii zbawienia. Przez swoje wcielenie Syn Boży zjednoczył się z każdym człowiekiem (KDK 22), tworząc w ten sposób nowy związek, który w Nim otwiera się i rozciąga na całą ludzkość. Jedność z Chrystusem oraz jedność między chrześcijanami są tworzone przez Ducha Świętego, którego wszyscy ochrzczeni otrzymują w darze. Wszczepia On ochrzczonych w Chrystusa (J 15,1-10) i sprawia, że ich udziałem staje się nowy rodzaj życia, będący trwaniem w Chrystusie. Trójjedyny Bóg jest źródłem zaistnienia i trwania kościelnej komunii, która wyrasta ze stwórczo-zbawczej i uświęcającej obecności Trzech Osób Boskich. Komunia eklezjalna stanowi „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (KK 4). Przez partycypację w trynitarnej jedności Osób Boskich, powstaje w Kościele jedność i wspólnota analogiczna do trynitarnej. Dzięki niej „Kościół [...] stanowi jedność w wielości członków, wielość w jedności jednej substancji wiary, nadziei i miłości"[164].

Z nauczania Soboru Watykańskiego II wynika, że udział człowieka w Boskim życiu realizuje się dzięki uczestnictwu w Boskich darach, poprzez przyjmowanie zwiastowanego słowa Bożego i udzielanych sakramentów. Takie rozumienie *communio* dominuje w Piśmie Świętym i w literaturze patrystycznej. Jest zatem

[162] A. Czaja, *Traktat o Kościele*..., s. 397-398.
[163] Tamże, s. 398.
[164] Tamże, s. 400.

powrotem do chrześcijańskiej tradycji, gdzie *communio sanctorum* oznaczało nie tyle jedność Kościoła, co przede wszystkim współudział (*participatio*) w tzw. rzeczach świętych ofiarowanych ludziom przez Boga[165]. Pojęcie *communio sanctorum*, po raz pierwszy użyte przez św. Hieronima, zostało w IV wieku wprowadzone do *Wyznania wiary* jako prawda o obcowaniu świętych. Prymarny sens artykułu wiary o świętych obcowaniu bierze się stąd, że Kościół jest wspólnotą w świętości, która opiera się na wspólnotowym udziale jego członków w dobrach zbawienia, szczególnie zaś w Eucharystii. Dopiero w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa *communio sanctorum* interpretuje się częściej jako związanie pielgrzymujących na ziemi ze świętymi w niebie[166]. Ojcowie Soboru użyli pojęcia *communio sanctorum* w obydwu znaczeniach, w większym stopniu rozwijając jednak interpretację opierającą się na słowie *participatio*[167]. Ten właśnie aspekt *communio* ma szczególnie istotne znaczenie dla inspirowanego Soborem rozumienia mistagogii.

W Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* odnajdujemy znamienne zdanie: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych" (KL 14). To „czynne uczestnictwo" jest właśnie *participatio actuosa*[168] w nadprzyrodzonych darach, do których otrzymujemy dostęp poprzez misterium liturgii. W dokumencie stwierdza się także, że „ziemska liturgia daje nam przedsmak uczestnictwa w liturgii niebieskiej" (KL 8), zaś liturgię godzin nazywa uczestnictwem w „najwyższym zaszczycie Oblubienicy Chrystusa" (KL 85). Istotne jest także, że czynne uczestnictwo wiernych w misterium liturgicznym Sobór związał z katechezą, która uznana została jako najważniejszy środek wychowawczy (DWCH 4; DB 14, 30). Ponadto istota *communio sanctorum* jest określona także w Dekrecie o apostolstwie świeckich, gdzie stwierdza się, że „życie wewnętrznego zjednoczenia z Chrystusem w Kościele żywi się pomocami duchowymi, które są wspólne dla wszystkich wiernych, a zwłaszcza czynnym udziałem w świętej liturgii" (DA 4). Wynika stąd, że zjednoczenie wiernych z Chrystusem, stanowiące istotę Kościoła, jest owocem ich czynnego uczestnictwa (*participatio actuosa*) w liturgii – zwłaszcza chrztu i Eucharystii[169].

---

[165] *Sancta sanctis!* – „To, co święte, dla tych, którzy są święci". Jak czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, taką aklamację wypowiada celebrans w większości liturgii wschodnich w czasie podniesienia świętych Darów przed udzielaniem Komunii. Wierni (*sancti*) są karmieni Ciałem i Krwią Chrystusa (*sancta*), by wzrastać w komunii Ducha Świętego (*koinonia*) i przekazywać ją światu – zob. KKK 948.

[166] A. Czaja, *Communio w eklezjologii*..., s. 113-114; KKK 954-959.

[167] *Communio sanctorum* rozumiana jako więź między Kościołem pielgrzymującym na ziemi a oczyszczającym się i zażywającym chwały w niebie jest podana jedynie w *Lumen gentium* nr 49 – zob. A. Proniewski, *Teologiczny aspekt „communio"*..., s. 191. Na temat *communio sanctorum* w świetle nauczania *Vaticanum II* pisze także M. Kozak, *Kościół jako communio*..., s. 106-110.

[168] Wyrażenie to pochodzi od Piusa X, z jego motu proprio o muzyce kościelnej *Tra le sollecitudini*: *partecipazione attiva* – zob. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 176.

[169] A. Czaja, *Communio w eklezjologii*..., s. 114-115.

Bardzo precyzyjnie oddaje się wskazaną zależność w dekrecie o ekumenizmie:

> Przez sakrament chrztu [...] człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego oraz odradza się do uczestnictwa w życiu Bożym. [...] Chrzest zatem stanowi sakramentalny węzeł jedności między wszystkimi, którzy zostali przez niego odrodzeni. Jednakże sam chrzest jest jedynie zaczątkiem, jako że całą swoją istotą zmierza do osiągnięcia pełnego życia w Chrystusie. Chrzest więc prowadzi do pełnego wyznania wiary, do pełnego wcielenia w zgodny z wolą Boga plan zbawienia, do pełnego wreszcie włączenia we wspólnotę eucharystyczną (DE 22) [*communio eucharistica*].

Eucharystia, „dzięki której Kościół ustawicznie żywi się i wzrasta" (KK 26), jest szczytem komunii Kościoła, gdyż jak nauczają Ojcowie Soboru „w sakramencie chleba eucharystycznego przedstawiona jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno Ciało Chrystusa (1 Kor 10,17). Wszyscy ludzie są wezwani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata, od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy i do którego zdążamy" (KK 3)[170].

Sobór, interpretując *communio sanctorum* jako wspólnotę mających czynny udział (*participatio actuosa*) w dobrach zbawienia, podkreśla, że Kościół urzeczywistnia się także poprzez świadome przyjmowanie darów umożliwiających udział w Boskim życiu. W ten sposób zostało wskazane, że warunkiem *communio sanctorum* jest osobowy akt wiary, czyli otwarcia się człowieka na Boga i Jego zbawczą propozycję. Znalazło to wyraz w stwierdzeniu, że „Bóg powołał zgromadzenie tych, co z wiarą spoglądają na Jezusa, Sprawcę zbawienia i Początek jedności oraz pokoju, i ustanowił Kościołem" (KK 9). Osobisty akt wiary człowieka jest zatem podstawowym warunkiem *communio.* Treść wiary – czyli to, w co wierzymy – ma wtórne znaczenie wobec aktu wiary, który oznacza przyjęcie Boskiego zaproszenia do wspólnoty z Nim, i jako taki posiada zbawczy i eklezjotwórczy charakter[171].

W wymiarze widzialnym Kościół żyje jako wspólnota wspólnot, przede wszystkim diecezjalnych oraz parafialnych. Do nich właśnie należy dawanie świadectwa o Chrystusie wobec narodów (DM 22). W myśl eklezjologii soborowej jeden i jedyny Kościół katolicki istnieje w Kościołach lokalnych i w nich się buduje. Oznacza to, że powszechna wspólnota wiernych na tej ziemi jest nie tylko Ciałem złożonym z poszczególnych członków zjednoczonych z Chrystusem-Głową, ale także „ciałem Kościołów" (zob. KK 23). Kościoły partykularne (lokalne) są uformowane na wzór Kościoła powszechnego. Posiadają bowiem to wszystko, dzięki czemu Kościół staje się Kościołem, a więc celebrację słowa i sakramentów, posługę miłości, urząd biskupa i powiązanie z innymi Kościołami. Sobór zaznacza jednak, że *communio Ecclesiarum* może się urzeczywistniać tylko wówczas, gdy wspólnoty lokalne celebrujące Eucharystię trwają przy swoich pasterzach (DB 11)[172].

---

[170] J. Duraj, *Analiza konektywna*..., s. 217-221.
[171] A. Czaja, *Communio w eklezjologii*..., s. 115-116.
[172] J. Duraj, *Analiza konektywna*..., s. 212-216.

Sobór używa także w odniesieniu do Kościoła terminu *communio hierarchica*. Ma w tym względzie na uwadze wspólnotę piastujących w Kościele urząd kapłana, czyli wspólnotę tych, którzy w sakramencie święceń otrzymują od Chrystusa szczególny dar Ducha Świętego, a wraz z nim władzę (*iurisdictio*) i moc działania wobec Kościoła *in persona Christi Capitis*, tzn. w imieniu i w zastępstwie Chrystusa Głowy i Pasterza (KK 21; także DK 2)[173]. Wspólnota ta, złożona z wielu jednostek, wyraża rozmaitość i powszechność Ludu Bożego, a jako zgromadzona pod jedną Głową oznacza jedność trzody Chrystusa (KK 22). Realizuje się ona na dwóch poziomach: w Kościele powszechnym jako *communio hierarchica* biskupów wraz z papieżem (KK 22; DB 4)[174]; w Kościele partykularnym jako *communio hierarchica* prezbiterów z biskupem (KK 28; DK 7n)[175].

Prawda o *communio* pozwala także odkryć właściwe miejsce Kościoła w świecie. Jako Lud Boży stanowi on *communio fidelium*, czyli wspólnotę otwartą na wszystkich ludzi, którzy poprzez wolny akt woli zapragną należeć do Kościoła. Ojcowie Soboru mówią o aktywnym udziale świeckich w życiu i działalności Kościoła na bazie ich uczestnictwa w funkcji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla (DA 10; KK 12). Podmiotem aktywnym w Kościele nie jest już sama hierarchia, jak rozumiano to do Soboru Watykańskiego II, ale także świeccy, którzy powołani są do apostolstwa przez chrzest i bierzmowanie. „Ludzie świeccy są powołani szczególnie do tego, aby sprawić, że Kościół okaże się obecny i aktywny w takich miejscach i w takich okolicznościach, w których jedynie przy ich pomocy może on stać się solą ziemi" (KK 33). Jak dalej twierdzi się w tym dokumencie, „mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostolatem hierarchii" (KK 33), a także „zgodnie z posiadaną wiedzą, kompetencją i autorytetem mają możność, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą Kościoła" (KK 37).

Sobór Watykański II poprzez swoją wizję Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, Ludu Bożego – Mistycznego Ciała Chrystusa i *communio* ukazał braterską wspólnotę, którą Zmartwychwstały Chrystus ustanowił poprzez dar Swojego Ducha. W tak pojmowanym Kościele wszyscy są członkami wzajemnie dla siebie i mają świadczyć sobie nawzajem posługi zgodnie z różnymi darami, jakie zostały im udzielone. „Solidarność ta powinna stale wzrastać, aż do dnia, w którym się wypełni i w którym ludzie zbawieni dzięki łasce, jako rodzina ukochana przez Boga i Chrystusa Brata, czcić będą Boga w sposób doskonały" (KDK 32).

---

[173] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 126-132.

[174] Zagadnienie jedności biskupów omawia E. Ozorowski, *Kolegialność biskupów – jej soborowa idea i realizacja*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23)*..., s. 173-185.

[175] A. Czaja, *Communio w eklezjologii*..., s. 121. Więcej na temat hierarchii *communio* – zob. J. Duraj, *Analiza konektywna*..., s. 205-212.

2.1.2. Urzeczywistnianie się Kościoła w misterium liturgii

Sposób pojmowania istoty liturgii i jej znaczenia dla życia Kościoła jest ściśle uzależniony od aktualnie funkcjonującej koncepcji Kościoła. Również odwrotnie: sposób pojmowania liturgii rzutuje na samą koncepcję Kościoła. Zaznaczyło się to bardzo wyraźnie w relacji pomiędzy dwoma encyklikami Piusa XII *Mystici Corporis* i *Mediator Dei*, które, aktywizując ruch liturgiczny, pośrednio przygotowały grunt i atmosferę dla soborowej odnowy[176].

Wskazane prawo współzależności pomiędzy wizją Kościoła a rozumieniem liturgii ujawniło się także w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Ponieważ Konstytucja o liturgii świętej jest chronologicznie pierwszym dokumentem uchwalonym przez Sobór, dlatego z konieczności niejako zakłada się w niej eklezjologię, która miała zostać pogłębiona, zwłaszcza w *Lumen gentium*. Elementy soborowej eklezjologii dostrzegamy w tych wypowiedziach na temat sakramentalnej i społecznej struktury liturgicznych celebracji, poprzez które manifestuje się misterium Chrystusa i natura prawdziwego Kościoła. Już na początku dokumentu zostało podkreślone, że element ludzki w Kościele jest podporządkowany Boskiemu: widzialny – niewidzialnemu, zaś życie doczesne zmierza ku swojej pełni w niebieskim Jeruzalem. W ten sposób u podstaw soborowego nauczania o liturgii znalazła się prawda o Bosko-ludzkiej i sakramentalnej strukturze Kościoła, która posiada swój fundament w połączeniu Boskiej i ludzkiej natury w osobie Jezusa Chrystusa (KL 2). W misterium liturgii objawia się także struktura Kościoła w jego zróżnicowanej hierarchicznie społeczności. Wielość członków Mistycznego Ciała oraz zróżnicowanie spełnianych przez nie funkcji liturgicznych służy dobru całego organizmu. W tym duchu Sobór podkreślił, że „czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz uroczyście celebrowanymi obrzędami Kościoła, który jest «sakramentem jedności», czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów" (KL 26)[177]. Liturgia, zwłaszcza Eucharystia, „w której «dokonuje się dzieło naszego Odkupienia» w najwyższym stopniu przyczynia się [...] do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym ludziom misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła" (KL 2). Przytoczone stwierdzenia soborowe wiążą się ściśle z uznaniem kapłańskiego charakteru całego ludu chrześcijańskiego, który na mocy chrztu ma prawo i obowiązek „pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii" (KL 14).

W tym miejscu wyjaśnić należy, w jaki sposób rozumie Sobór „naturę liturgii". W Konstytucji wychodzi się od ukazania Boga Ojca, który chce zbawić

---

[176] F. Blachnicki, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CTh 37,1 (1967), s. 27; A. Żądło, *Implikacje pastoralne gromadzenia się chrześcijan na liturgię*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. tegoż, Katowice 2010, s. 184-185.

[177] S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej...*, s. 38.

wszystkich ludzi. Stworzenie świata było etapem tworzącym warunki realizacji zbawczego planu Boga. Dla jego wypełnienia „wiele razy i w różny sposób" (Hbr 1,1) objawiał i realizował Bóg swoje zbawcze zamiary. Chcąc doprowadzić do spotkania z człowiekiem, urzeczywistniał swój plan, posługując się wybranymi ludźmi, jak patriarchowie czy prorocy. Przy ich pomocy doprowadził do zawarcia przymierza, które nie było tylko formalnością, lecz wewnętrznym, intymnym spotkaniem Boga z człowiekiem[178]. Cała historia zbawienia ukazuje więc Boga w służbie człowiekowi. Wszystkie te działania zmierzały ku Chrystusowi, „ku pełni czasów", w których odwieczne Słowo Boże złączyło się nierozdzielnie z naturą ludzką. W ten sposób w Jezusie Chrystusie Bóg w najpełniejszy sposób zwrócił się ku człowiekowi (J 1,1-15). Odwieczne Boże misterium zostało wypełnione przez Syna Bożego, posłanego przez Ojca i namaszczonego Duchem Świętym. Paschalne misterium Chrystusa jest wypełnieniem planu Boga Ojca. Dzieło odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonało się przez całe życie Jezusa, a zwłaszcza przez „misterium paschalne błogosławionej męki, śmierci, zmartwychwstania i chwalebnego wniebowstąpienia" (KL 5). Jest ono fundamentem liturgii Kościoła, jego wydarzeniem założycielskim. Bez zbawczego czynu Chrystusa nie byłoby liturgii chrześcijańskiej. Liturgia sprawowana w Kościele z polecenia samego Chrystusa: „to czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22,19; 1 Kor 11,25) jest więc darem Chrystusa przekazanym Kościołowi[179].

Uświęcenie ludzi oraz uwielbienie Boga, będące celem celebracji liturgicznych, nie realizują się indywidualistycznie. Bóg chce zbawić człowieka we wzajemnej relacji pomiędzy ludźmi. Gromadzi więc lud. Podobnie jak w Starym Przymierzu wybrał naród izraelski, tak uczynił i w Nowym Testamencie[180]. „Z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła. Zbawcze działanie Chrystusa zrodziło lud mesjański, lud Nowego Przymierza" (KL 6; KK 9). Ten nowy lud, będąc Ciałem Chrystusa, posiada udział w Jego funkcjach: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Wzorem swojego Założyciela, jest wspólnotą liturgiczną przeznaczoną do uświęcenia świata i uwielbienia Boga. Wielbienie Boga w liturgii jest sercem życia Kościoła[181].

Misterium zbawienia ludzi i uwielbienia Boga dokonane przez Chrystusa jest wydarzeniem jednorazowym i definitywnie dokonanym. Z woli Boga jest ono jednak kontynuowane we wspólnocie Ludu Bożego przez głoszenie słowa Bożego i celebrację sakramentów. Liturgia jest zatem kontynuacją paschalnego misterium Chrystusa, czyli Jego męki, śmierci i zmartwychwstania[182]. Misterium paschalne

---

[178] B. Urbanek, *Zgromadzenie w Starym Testamencie*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*..., s. 9-31.

[179] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 11-12.

[180] A. Malina, *Idea zgromadzenia w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*..., s. 42-46.

[181] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 13.

[182] W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 80-88.

jest dziełem Chrystusa jako arcykapłana, pośrednika między Bogiem i ludźmi. Chrystus nadal pełni tę rolę w liturgii, gdzie pozostaje pierwszym podmiotem i głównym celebransem – Liturgiem[183].

> Słusznie zatem uważa się liturgię za wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swoimi członkami, sprawuje pełny kult publiczny (KL 7).

Rozumieć liturgię to uwierzyć, że Pierwszym Liturgiem jest sam Jezus Chrystus, jak również wyłącznym źródłem łaski. W celebracji liturgicznej Chrystus jest najważniejszy, gdyż ciągle jest w niej obecny[184]. Tak rozumiana liturgia jest dialogiem zbawczym. Zwrócenie się Boga ku ludziom w Jezusie Chrystusie, zwane ruchem zstępującym (uświęcającym), wzywa do odpowiedzi. Kościół odpowiada Bogu w imieniu ludzi, nazywając swoje działanie kultem[185]. Działanie Kościoła nazywane jest także ruchem wstępującym – wielbiącym (łac. *laudare* – wielbić). Sobór zaakcentował w tym dialogu pierwszeństwo zbawczego działania Boga, a następnie odpowiadające Bogu uwielbiające działanie Kościoła[186].

Liturgia jest wspólnym dziełem Chrystusa i Jego Kościoła. „Dwumian: Liturgia i Kościół jest nierozdzielny, należą nieodłącznie do siebie. Akt liturgiczny jest aktem eklezjalnym"[187]. Liturgia, zwłaszcza Eucharystia, nie jest też jednym z zadań Kościoła. Kościół istnieje dla sprawowania Eucharystii, a równocześnie rodzi się z Eucharystii. Chociaż „liturgia nie wyczerpuje całej działalności Kościoła" (KL 9)[188], „jednak jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc" (KL 10). Wzajemny związek Kościół – liturgia oraz liturgia – Kościół można wyrazić w dwóch powiązanych ze sobą zasadach: Kościół wywodzi się z liturgii (*Ecclesia ab Liturgia*) i liturgia wywodzi się z Kościoła (*Liturgia a Ecclesia*)[189].

Analiza pierwszej z nich – *Ecclesia ab Liturgia* – prowadzi do wniosku, że sprawowanie liturgii nie tylko utrzymuje Kościół przy życiu, ale go tworzy i buduje. Liturgia pozwala Kościołowi na ciągłe powstawanie i odnawianie się. Dzięki liturgii Kościół staje się wydarzeniem. Ustanowienie Eucharystii nie było jednym z pojedynczych działań kultycznych Jezusa, lecz stanowiło zawarcie przymierza i ukonstytuowanie dzięki niemu nowego ludu Boga. „Eklezjologia eucharystyczna widzi w Ostatniej Wieczerzy właściwy akt założenia Kościoła"[190]. Społeczność

---

[183] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 13.

[184] J. Stefański, *Redakcja „Konstytucji o liturgii świętej" przełomem odnowy życia religijnego w Kościele (1963–2003)*, „Seminare" 21, (2005), s. 195.

[185] W. Schenk, *Liturgika – liturgia – kult*, w: *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 16-18.

[186] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 14-17.

[187] B. Nadolski, *Wprowadzenie*..., s. 83.

[188] A. Żądło, *Implikacje pastoralne*..., s. 207.

[189] B. Nadolski, *Wprowadzenie*..., s. 83.

[190] H.J. Sobeczko, *Teologiczna wymowa gromadzenia się wiernych*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*..., s. 132.

Kościoła jest więc środowiskiem chcianym i powołanym dla sprawowania liturgii, w której osiąga swój cel i wypełnia swoją misję. Druga z zasad – *Liturgia a Ecclesia* – akcentuje fakt, że liturgia w życiu Kościoła konkretyzuje się w sakramentach. Jest zatem służbą Bogu, a w konsekwencji pełną wdzięczności służbą człowiekowi. Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa jest sakramentem podstawowym – Prasakramentem. Dlatego związek: Chrystus – Kościół – sakramenty stanowi podstawę twierdzenia, że liturgia wywodzi się z Kościoła. Istotą liturgii jest pełne wdzięczności przyjęcie Bożego daru zbawienia, jest ona zatem *par excellence* Eucharystią – dziękczynieniem[191].

Tam, gdzie chrześcijanie gromadzą się na liturgię, tam „dzieje się" Kościół – *Ecclesia* oznacza bowiem zwołane przez Pana **Zgromadzenie**. Zgromadzenie chrześcijańskie tworzy wspólnotę z Chrystusem oraz pomiędzy samymi chrześcijanami, stając się podstawowym widzialnym i skutecznym znakiem Kościoła jako Ciała[192]. Z teologicznego punktu widzenia zgromadzenie liturgiczne jest prawdziwą epifanią Kościoła, w którym żyje i działa cały Chrystus: Głowa i członki[193]. Ponieważ „Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych", dlatego też „każda celebracja liturgiczna jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, której skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu nie posiada żadna inna czynność Kościoła" (KL 7)[194]. Można więc twierdzić, że „celebracja nie tylko konkretyzuje Kościół, ale także go ujawnia"[195].

Do istoty misterium Kościoła należy jego struktura hierarchiczna, dlatego taką samą strukturę posiada zgromadzenie liturgiczne. Jako szczególna manifestacja Kościoła – sakramentu jedności, składa się z wielu członków, zorganizowanych i zjednoczonych pod przewodnictwem biskupów (KL 26). Hierarchiczną strukturę zgromadzenia liturgicznego ustanowił sam Chrystus: „celem pasterzowania Ludowi Bożemu i jego nieustannego pomnażania [...] ustanowił w swoim Kościele rozmaite posługi, które nakierowane są na dobro całego Ciała. Wyposażeni bowiem w świętą władzę szafarze służą swoim braciom, aby wszyscy, którzy należą do Ludu Bożego [...] doszli do zbawienia" (KK 18). Ma więc ona charakter służebny, nazywany też diakonijnym. Wszystkie jej elementy wyrażają się w biblijno-patrystycznych pojęciach: *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*. Są one owocem realizacji potrójnej misji Chrystusa: profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej. W życiu i posłudze Kościoła dokonuje się to mocą Ducha Świętego, który uzdalnia chrześcijan

---

[191] B. Nadolski, *Wprowadzenie*..., s. 84-85.

[192] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 76.

[193] R. Zielasko, *Teologia zgromadzenia liturgicznego*, w: *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 125-134.

[194] C. Vagaggini, *Kościół odnajduje siebie w liturgii*, AK 56,4 (1964), s. 163; H.J. Sobeczko, *Teologiczna wymowa*..., s. 127.

[195] B. Nadolski, *Wprowadzenie*..., s. 149.

do wykonywania powierzonych zadań (1 Kor 12,4.28). Z tego względu również w zgromadzeniu liturgicznym obowiązuje zasada podziału funkcji[196].

Sobór potwierdza to jednoznacznie, nauczając, że „szczególne ujawnienie się Kościoła dokonuje się w pełnym i czynnym uczestnictwie całego świętego Ludu Bożego w tej samej celebracji liturgicznej, a zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu, pod przewodnictwem biskupa otoczonego prezbiterami i osobami posługującymi" (KL 41). Wspólnocie eucharystycznej przewodniczy miejscowy biskup, a współpracują, asystują i posługują przedstawiciele wszystkich stopni hierarchicznych (prezbiterzy i diakoni). Zgromadzony lud bierze pełny udział w liturgii jako całość oraz przez swoich przedstawicieli pełniących liturgiczne funkcje lektora, psałterzysty, członka scholi lub chóru[197]. Ponieważ biskup nie może jednak zawsze i wszędzie osobiście przewodniczyć całej owczarni w swoim Kościele, dlatego „koniecznie powinien utworzyć [...] parafie lokalne zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza zastępującego biskupa. W pewien sposób bowiem przedstawiają one widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi" (KL 41).

Sobór naucza, że wykonywanie kapłańskiej posługi Chrystusa odbywa się w liturgii przez dostrzegalne znaki, które w sposób sobie właściwy wyrażają i urzeczywistniają uświęcenie ludzi i kult oddawany Bogu (KL 7). Soborowa nauka o roli znaków – ściśle mówiąc, symboli – opiera się na starochrześcijańskich pojęciach *mystérion – misterium – sakrament*. Terminy te oznaczają jakąś dostrzegalną zmysłami czynność, która odsłania i komunikuje wierzącym określoną treść zbawczą, ukrywając ją jednocześnie przed tymi, którzy nie wierzą. Do każdego z symboli liturgicznych w całej pełni odnosi się zdanie, jakie św. Augustyn wypowiedział w odniesieniu do chleba i wina przeistoczonych w Ciało i Krew Chrystusa: „Te rzeczy [...] nazywamy sakramentami, ponieważ co innego w nich widzimy, a co innego poznajemy. To, co widzimy, ma postać materialną (cielesną), to co poznajemy, kryje w sobie owoc duchowy"[198]. Symboliczne czynności liturgii, ustanowione przez Chrystusa bądź przez Kościół, czerpią sens z Pisma Świętego. „One potrzebować będą zawsze objaśnienia – inicjacji – mistagogii w każdej epoce"[199].

---

[196] H.J. Sobeczko, *Teologiczna wymowa*..., s. 127-138. Zob. także: A.L. Szafrański, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*, w: *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 99-122.

[197] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 76. Więcej na temat funkcji i posług w zgromadzeniu liturgicznym – zob. tamże, s. 80-88; B. Nadolski, *Wprowadzenie*..., s. 152-156; F. Greniuk, *Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 135-142.

[198] Św. Augustyn, *Sermo* 272, w: PL 38, nr 1247, cyt. za: S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*..., s. 43.

[199] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 20.

W *Sacrosanctum Concilium* niczym litanijny refren powtarza się zdanie o pełnym, czynnym i świadomym uczestnictwie wiernych w liturgii[200]. Takie uczestnictwo jest warunkiem „szczególnego ujawnienia się Kościoła" (KL 41). W swojej najgłębszej istocie polega ono na zsynchronizowaniu ciała i duszy wiernych ze strukturą i treścią czynności liturgicznych[201]. Mając na względzie realizację wskazanego celu w praktyce duszpasterskiej, Ojcowie Soboru podali wskazania dla liturgicznej formacji wiernych i chrześcijańskiego wtajemniczenia.

2.2. Wskazania soborowe dla formacji liturgicznej Ludu Bożego

We wstępie do Konstytucji o liturgii czytamy, że celem Soboru jest nieustanne pogłębianie życia chrześcijańskiego wiernych oraz zjednoczenie wierzących w Chrystusa i powołanie wszystkich ludzi do wspólnoty Kościoła. Droga do wyznaczonego celu wiedzie poprzez odnowę liturgii, która „przekształca tych, którzy są wewnątrz Kościoła, w święty przybytek w Panu, [...] znajdującym się poza Kościołem ukazuje Go jako znak wzniesiony dla narodów, aby rozproszone dzieci Boże zgromadziły się w jedno" (KL 2). W najpełniejszy sposób wyraża to święte misterium Eucharystii, w którym „przyjmujemy Chrystusa, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały" (KL 47). By jednak mogło się to dokonać, konieczne jest, „aby chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy i milczący widzowie, lecz aby poprzez obrzędy i modlitwy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie" (KL 48). Poprzez partycypację w liturgii wraz z kapłanem wierni będą uczyli się ofiarować Bogu samych siebie „i za pośrednictwem Chrystusa, z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich" (KL 48).

Zamierzone przez Sobór odnowienie życia chrześcijańskiego nie mogło zostać osiągnięte jedynie na drodze zmiany języka liturgii (KL 36, 54, 63), jej zewnętrznej struktury i normujących ją praw. Odnowa liturgii rozumiana była jako droga kształtowania życia chrześcijan, tak by stało się ono prawdziwym kultem oddawanym Bogu „w Duchu i w prawdzie" (J 4,23)[202]. Dla uchwycenia istoty soborowej odnowy liturgii należy przeanalizować wskazane w *Sacrosanctum Concilium*

---

[200] W Konstytucji o liturgii słowo uczestnictwo (*participare*) zostało użyte aż 25 razy. Sposób uczestnictwa dookreśla dokument przez przymiotniki odnoszące się najpierw do ogólnego uczestnictwa w liturgii (KL 2), a następnie do uczestnictwa w Eucharystii (KL 48) – zob. B. Nadolski, *Wprowadzenie*..., s. 177; zob. także: R. Zielasko, *Msza Święta i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*..., s. 239; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1..., s. 13.

[201] S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*..., s. 45-46.

[202] R. Buchta, *Katecheza mistagogiczna jako droga prowadzenia wiernych do wewnętrznego uczestnictwa w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Sacramentum Caritatis"*, „Katecheta" 52,1 (2008), s. 15.

aspekty uczestnictwa wiernych w liturgii[203]. Łączą się one wszystkie w zasadniczej idei otwarcia chrześcijan na sprawowane w liturgii misterium oraz płynącej z tego konsekwentnej współpracy człowieka z Bogiem w codziennym życiu dla ostatecznego z Nim zjednoczenia.

Podstawą **świadomego udziału** w liturgii jest żywa wiara. Nie może ona polegać jedynie na akceptacji podstawowych prawd katechizmu czy mglistym przekonaniu o istnieniu Boga. Powinna opierać się na osobistym przyjęciu Chrystusa i Jego orędzia, jako zasadniczej prawdy określającej kierunek życia. Fundamentem takiej wiary jest przekonanie, że w zgromadzeniu liturgicznym możliwe jest autentyczne spotkanie z żywym i działającym Bogiem, który mówi do człowieka i zaprasza do zbawczego dialogu. Do świadomego uczestnictwa w liturgii należy także zdolność odczytania i zrozumienia podstawowych znaków i słów, którymi posługuje się liturgia. Są one uchwytnymi zmysłowo nośnikami świętych treści. Poprzez rozumienie ich znaczenia dochodzimy do poznania zawartej w nich treści zbawczej, która jest przekazywana i udzielana. Wiedząc, co oznacza przyjmowany znak sakramentalny, można świadomie otworzyć się na działanie łaski Bożej i podjąć z nią współpracę. Wynika stąd konieczność wprowadzania wiernych w znaczenie liturgii jako całości, a także w wymowę poszczególnych znaków i pojęć, którymi ona się posługuje. Dla świadomego udziału w liturgii nie wystarcza jedynie fizyczna obecność w danym miejscu i czasie, lecz wyraża się on przede wszystkim w zaangażowaniu umysłu koniecznym do odbierania „sygnałów" liturgicznego dialogu (jak np. proklamowane słowo Boże), w refleksji nad nimi i wreszcie w osobistej odpowiedzi człowieka[204].

Bóg w swoim działaniu posługuje się znakami, które człowiek może spostrzec i zrozumieć. Zgodnie z wymogami procesu komunikacji, również odpowiedź człowieka wyraża się w znakach. Odpowiedzią dawaną Bogu w liturgii są wypowiadane formuły liturgiczne, pieśni i hymny wyrażające wiarę, dziękczynienie czy prośbę, a także poszczególne gesty i postawy liturgiczne[205]. Z tego powodu konieczny jest **czynny udział** każdego z uczestników liturgii we wspólnym wypowiadaniu słów i czynieniu znaków. Poprzez słowa i gesty realizuje się zaangażowanie człowieka w dialogu, wyznanie wiary w obecność i działanie Chrystusa w liturgii oraz jedność ze zgromadzeniem liturgicznym. Zewnętrzna aktywność ma być odzwierciedleniem wewnętrznego usposobienia człowieka, gdyż w przeciwnym razie będzie jedynie działaniem na pokaz[206]. Czynne uczestnictwo w liturgii domaga się zatem zgody człowieka, aby to, co zewnętrzne było znakiem

---

[203] S. Czerwik, *Teologia liturgii w ujęciu Konstytucji „Sacrosanctum Concilium" i w całokształcie dzieła Soboru Watykańskiego II*, RBL 41,2 (1988), s. 165.

[204] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 54-55; A. Żądło, *Implikacje pastoralne*..., s. 189-192; M. Kołodziej, *Świadome*, *czynne*, *pełne i owocne uczestnictwo wiernych w liturgii Kościoła*, http://www.liturgiaecclesiae.pl [dostęp: 31.07.2012].

[205] J. Stefański, *Redakcja „Konstytucji o liturgii świętej"*..., s. 196.

[206] J. Buxakowski, *Refleksje nad teologią III rozdziału Konstytucji „O liturgii świętej"*, AK 57,1-2 (1965), s. 57.

wewnętrznego przekonania. Wówczas udział w liturgii staje się prawdziwie integralny i jako taki jest odpowiedzią dawaną Bogu[207].

Misterium paschalne Chrystusa otwarło ludziom drogę do zjednoczenia z Bogiem. Stałe pogłębianie tej jedności dokonuje się w liturgii, gdy z wiarą odpowiadamy na wezwanie Pana. **Pełny udział** w liturgii polega na zjednoczeniu z Bogiem w Komunii eucharystycznej. Przyjmując Chrystusa w Eucharystii, chrześcijanin jednoczy się z całym dziełem odkupienia. W ten sposób dołącza swoją ofiarę życia do ofiary życia Chrystusa i wraz z Nim staje przed Ojcem, składając w darze samego siebie. Poprzez Komunię eucharystyczną chrześcijanin dostępuje najpełniejszego udziału w kapłańskiej godności Chrystusa[208].

Liturgia sprawowana i przeżywana ze zrozumieniem i wewnętrznym zaangażowaniem kształtuje codzienne życie wierzących. Doświadczając uświęcającego i obdarowującego działania Boga w Chrystusie, człowiek odpowiada na nie osobistą decyzją uczestnictwa w zbawczym dialogu miłości. Znakiem tego jest uwielbienie Boga w liturgii, służba braciom we wspólnocie i pragnienie budowania jedności między ludźmi. W ten sposób liturgia staje się prawdziwym źródłem duchowego życia Kościoła jako wspólnoty oraz jego poszczególnych członków. Świadomy, czyny i pełny udział w liturgii (*participatio actuosa*) jest wejściem na drogę wskazaną przez Chrystusa i prowadzącą do ostatecznego z Nim zjednoczenia w królestwie Ojca. Liturgia, urzeczywistniając w życiu wiernych misterium paschalne Chrystusa, realizuje swój podstawowy cel: uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka[209].

Sobór nie ma wątpliwości, że doprowadzenie wiernych do takiego właśnie uczestnictwa w liturgii powinno stać się celem całej pastoralnej działalności kapłanów. Uwzględniając ówczesne uwarunkowania, stwierdza jednak z dużym realizmem, że osiągnięcia zadowalających rezultatów nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem liturgii i nie staną się jej nauczycielami (KL 14). Ojcowie Soboru zdawali sobie sprawę z braków w formacji liturgicznej kapłanów pracujących w duszpasterstwie. Wielu z nich otrzymało w czasie studiów jedynie powierzchowną wiedzę o liturgii. Nauczono ich wierności rubrykom i poprawnego sprawowania ceremonii, nie wtajemniczając jednak w znaczenie świętych znaków. Teologia liturgii, jej podstawowe pojęcia oraz duszpasterstwo liturgiczne były dla nich czymś nieznanym. Sobór poleca zatem zapewnić duchowieństwu odpowiednią formację liturgiczną, aby pomóc im w głębszym zrozumieniu sprawowanej liturgii (KL 14). Docelowo chodzi tutaj o zmianę mentalności oraz przewartościowanie pojęć w dziedzinie osobistego życia wewnętrznego, a w konsekwencji prowadzonego duszpasterstwa[210].

---

[207] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 55-56; A. Żądło, *Implikacje pastoralne*..., s. 193-195.

[208] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 56; M. Kołodziej, *Świadome*, *czynne*, *pełne i owocne*..., http://www.liturgiaecclesiae.pl [dostęp: 31.07.2012].

[209] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 54-58.

[210] F. Małczyński, *Zasady odnowy liturgii*, AK 56,4 (1964), s. 176-177; R. Buchta, *Katecheza mistagogiczna jako droga*..., s. 15.

Ojcowie Soboru podają wskazania istotne dla seminaryjnej formacji kleryków. Wśród postulatów wymieniono wpierw dobre przygotowanie wykładowców, którym powierza się naukę świętej liturgii. Zaznaczono także, że zagadnienia liturgiczne należy omawiać wieloaspektowo, z uwzględnieniem wymiaru teologicznego, historycznego, duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego. W ramach prowadzonego studium również wykładowcy innych przedmiotów mają „tak przedstawiać misterium Chrystusa i dzieje zbawienia, aby dzięki temu związek tych przedmiotów z liturgią i jedność formacji kapłańskiej były wyraźnie dostrzegalne" (KL 16). Poprzez należyte wprowadzenie teologiczne oraz samo sprawowanie świętych tajemnic przepojonych duchem świętej liturgii klerycy otrzymają liturgiczną formację życia duchowego. Dzięki temu będą rozumieć święte obrzędy i całą duszą w nich uczestniczyć (KL 18; DFK 4, 16, 19).

Sobór ma także na względzie liturgiczną formację kapłanów już pracujących w duszpasterstwie. Poleca, by kapłanom „wszelkimi odpowiednimi środkami dopomagać, aby coraz głębiej rozumieli to, co spełniają w świętych obrzędach, aby żyli życiem liturgii i dzielili je z wiernymi powierzonymi ich pieczy" (KL 18). Tak uformowani duszpasterze mają gorliwie zabiegać o liturgiczne wychowanie oraz czynny udział wiernych, tak wewnętrzny, jak i zewnętrzny, stosownie do ich wieku, stanu, rodzaju życia i kultury religijnej. Troska o liturgiczną formację wiernych jest jednym z głównych obowiązków szafarzy Bożych misteriów. Mają to czynić nie tylko słowem, lecz także przykładem własnego życia (KL 19).

Liturgia składa się z pochodzącej z ustanowienia Bożego części niezmiennej oraz części podlegającej zmianom. Z biegiem czasu niektóre elementy, jeśli nie są zgodne z naturą liturgii lub stały się mniej odpowiednie, mogą zostać zmienione. Przedmiotem odnowy powinny stać się teksty i obrzędy liturgiczne, aby „jaśniej wyrażały święte misteria, których są znakiem, tak aby lud chrześcijański możliwie łatwo mógł je zrozumieć i uczestniczyć w celebracji w sposób pełny, czynny i wspólnotowy" (KL 21; zob. także nr 59, 79). Liturgia, będąc „przede wszystkim oddawaniem czci Bożemu Majestatowi, zawiera jednak również bogatą treść do pouczenia wiernego ludu" (KL 33). Widzialne znaki, którymi posługuje się liturgia na oznaczenie niewidzialnych rzeczywistości Bożych, zostały wybrane przez Chrystusa lub przez Kościół. Sobór nakazuje więc, aby obrzędy liturgiczne odznaczały się szlachetną prostotą, były krótkie i jasne, tak aby nie wymagały zbyt wielu objaśnień (KL 34, 50). W takim rozumieniu liturgii można dostrzec mistagogiczny wymiar celebracji liturgicznych[211].

W trosce o odnowienie i rozwój liturgii należy rozbudzać znajomość i umiłowanie Pisma Świętego przez kapłanów i wiernych (KL 24; KO 21-25). Jest ono bowiem skarbem, z którego pochodzą czytania wyjaśniane w homilii oraz psalmy przeznaczone do śpiewu; jest źródłem natchnienia dla próśb, modlitw i pieśni liturgicznych. *Sacrosanctum Concilium*, podkreślając znaczenie Pisma Świętego

[211] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 412.

jako żywotnego podłoża dla liturgii, nakazuje, aby „w nim szukać sensu czynności i znaków" liturgicznych. Choć nie zostało to wyrażone wprost, Sobór apeluje tutaj o powrót do patrystycznego sposobu wyjaśniania i komentowania liturgii za pomocą typologii biblijnej. Celem uwydatnienia wewnętrznego związku pomiędzy obrzędem i słowem w liturgii należy wprowadzić dłuższe, bardziej urozmaicone i lepiej dobrane czytania Pisma Świętego (KL 35, 51). Jest to szczególnie ważne, gdyż Pismo Święte jest „jakby zwierciadłem; w nim Kościół pielgrzymujący na ziemi kontempluje Boga, aż zostanie doprowadzony do oglądania Go twarzą w twarz, jaki jest (por. 1 J 3,2)" (KO 7)[212].

W Konstytucji podkreślono również konieczność starannego i właściwego spełniania posługi głoszenia słowa. Kazanie, a zwłaszcza homilia, jako integralna część liturgii jest przepowiadaniem przedziwnych dzieł Bożych w historii zbawienia, czyli głoszeniem misterium Chrystusa obecnego w obrzędach liturgicznych (KL 35, 52). Przyjmując jako priorytet wprowadzenie wiernych w misterium, Sobór nakazuje, aby „usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną" (KL 35). W tym samym duchu zaleca, aby „podczas wykonywania obrzędów, jeśli zajdzie taka potrzeba, przewidzieć krótkie pouczenia. W odpowiednich momentach winien ich udzielać kapłan lub inna należycie przygotowana osoba" (KL 35).

Liturgiczna celebracja misterium Chrystusa, poprzez uświęcone wspominanie go w określone dni całego roku jest obowiązkiem Kościoła. Dlatego:

> [...] z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, począwszy od wcielenia i narodzenia aż do wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana. W ten sposób obchodząc misteria odkupienia, Kościół otwiera bogactwo zbawczych czynów i zasług swojego Pana, tak że one uobecniają się niejako w każdym czasie, aby wierni zetknęli się z nimi i dostąpili łaski zbawienia (KL 102).

Sobór odkrył w ten sposób mistagogiczny wymiar roku liturgicznego i jego znaczenie dla formacji liturgicznej[213]. Podkreśla zatem konieczność wiązania pobożności wiernych ze świętami Pańskimi, podczas których obchodzi się w ciągu roku misteria zbawienia (KL 108). Zarówno podczas sprawowania liturgii, jak i na katechezie należy przedstawiać w pełniejszym świetle okresy roku liturgicznego, zwłaszcza zaś wielkiego postu, mającego przygotować wiernych do obchodzenia paschalnego misterium (KL 109).

Mając na celu rozwój duszpasterstwa liturgicznego, Sobór postanowił, aby w każdej diecezji utworzyć Komisję Liturgiczną. Zadaniem Komisji ma być kierowanie życiem liturgicznym lokalnego Kościoła, dlatego powinni współpracować z nią eksperci w dziedzinie liturgii, muzyki sakralnej, sztuki kościelnej oraz duszpasterstwa (KL 44, 46). Biskupi i duszpasterze zostali zobowiązani do podejmowania

---

[212] S. Czerwik, *Teologia liturgii w ujęciu Konstytucji „Sacrosanctum Concilium"*..., s. 162.

[213] D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 64-66.

takich działań, aby w każdej celebracji liturgicznej, w której wykonywany jest śpiew, wszyscy wierni umieli uczestniczyć w sposób im właściwy (KL 114). Nie mniej istotne znaczenie dla formacji liturgicznej posiadają wskazania Soboru dotyczące sztuki kościelnej i sprzętów liturgicznych (KL 122-130)[214]. Wśród uwag dotyczących architektury sakralnej zostało przypomniane, że przy budowie świątyń należy zadbać, aby były przystosowane do sprawowania liturgii oraz ułatwiały wiernym czynny udział (KL 124). Sobór zobowiązuje również biskupów (lub przez nich wyznaczonych kapłanów) do otoczenia artystów opieką i przybliżania im ducha świętej liturgii. W ten sposób powstające za ich sprawą dzieła będą służyły zbudowaniu wiernych, pogłębieniu ich pobożności oraz religijnej formacji (KL 127). Zostało także zlecone niezwłoczne poprawienie kanonów i statutów kościelnych odnoszących się do rzeczy materialnych związanych z kultem, jeśli nie są one zgodne z duchem odnowionej liturgii. Sobór miał tu na względzie takie kształtowanie przestrzeni sakralnej, aby przez odpowiednie rozmieszczenie poszczególnych elementów wnętrza świątyni, szlachetność ich formy, odpowiedni kształt i wygląd oddać ducha liturgii i dopomóc wiernym w odczytaniu jej znaków. Powyższe uwagi dotyczą także paramentów i szat liturgicznych (KL 128)[215].

W dobie Soboru Watykańskiego II Kościół stanął wobec konieczności dostosowania zasad i form duszpasterstwa nie tylko do warunków życia w krajach misyjnych, ale także w krajach o długiej tradycji chrześcijańskiej, które uległy dechrystianizacji. Został bowiem wyrażony pogląd, że udzielenie chrztu niemowlętom, bez późniejszej formacji religijnej w rodzinach i wspólnotach kościelnych, nie prowadzi do wiary dojrzałej, a wręcz do zaniechania przyjmowania kolejnych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Dlatego Sobór wystąpił z postulatem przywrócenia wielostopniowego katechumenatu dorosłych[216]. Poprzez obrzędy liturgiczne celebrowane w kolejnych odstępach czasu (KL 64)[217], katechumenat miał się przyczynić do tego, aby przyjęcie sakramentów wtajemniczenia było konsekwencją świadomego wyboru chrześcijaństwa i podstawą trwałego związku z Kościołem. Na mocy udziału w kapłaństwie wspólnym, właściwym dla całego Ludu Bożego, miał także prowadzić do uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Kościoła[218].

---

[214] F. Małczyński, *Zasady odnowy liturgii*..., s. 183-184.

[215] Rozumienie liturgii pogłębia się także przez znajomość spraw drugorzędnych, jak kolor szat liturgicznych czy znaczenie używanych paramentów liturgicznych – zob. J. Stefański, *Redakcja „Konstytucji o liturgii świętej”*..., s. 195.

[216] Podczas trwania Soboru Watykańskiego II problem katechumenatu nie spotkał się z dużym zainteresowaniem. Ojcowie soborowi prezentowali różne stanowiska. Jedni widzieli w przywróceniu katechumenatu jedynie powrót do przeszłości, inni wskazywali na jego drugoplanowe aspekty. Jedynie nieliczni dostrzegali w nim odpowiedź na współczesne problemy Kościoła. Zwracano także uwagę, że katechumenat nie może być pojmowany jednie jako okres formacji intelektualnej, lecz winien pełnić rolę integralnej formacji przyszłych członków Kościoła – zob. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 152-153.

[217] O roli i znaczeniu katechumenatu mówią więcej późniejsze dokumenty *Vaticanum II*. Zob. KK 14, 15; DB 14; DM 13, 14; DP 5.

[218] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 152.

Sobór Watykański II sprawił, że katechumenat stał się trwałą instytucją, która jest odtąd wyraźnie obecna w najważniejszych dokumentach katechetycznych Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jakimi są *Ogólna instrukcja katechetyczna* (1971) oraz *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997). Katechumenat chrzcielny jako specyficzna formacja prowadząca do wyznania wiary chrzcielnej w czasie Wigilii Paschalnej „jest wzorem każdej katechezy"[219], dlatego powinien „inspirować inne formy katechezy, w ich celach i w ich dynamice"[220]. W oczywisty sposób katechumenat chrzcielny jest także wiążącym odniesieniem dla posoborowego rozumienia mistagogii.

2.3. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* inspiracją dla mistagogii

Sobór Watykański II wyraźnie zabiegał o skuteczną formację liturgiczną, która obecnie jednoznacznie kojarzona jest z mistagogią w liturgii i przez liturgię[221]. Postulując powrót do katechumenatu, Sobór wyraził w wydanych dokumentach również opinię na temat mistagogii, jako metody integralnie związanej z katechumentem. Najobszerniej uczynił to w dekrecie *Ad gentes*:

> Ci, którzy przyjęli wiarę w Chrystusa od Boga za pośrednictwem Kościoła, niech będą podczas ceremonii liturgicznych dopuszczani do katechumenatu, który nie jest jedynie wykładem dogmatów i pouczeń, lecz odpowiednio rozłożonym w czasie wstępem i szkoleniem, podczas których uczniowie łączą się z Chrystusem, swoim Nauczycielem. Katechumeni powinni więc być właściwie wtajemniczani w misterium zbawienia, praktykowanie obyczajów ewangelicznych i świętych obrzędów, celebrowanych w następujących po sobie okresach, a także wprowadzani w życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego (DM 14)[222].

Należy jednak zauważyć, że samo pojęcie **mistagogia** nie zostało użyte w żadnym z dokumentów soborowych. Po raz pierwszy pojawiło się ono dopiero w *Ordo initiationis christianae adultorum* (6.01.1972), będącym realizacją zaleceń Soboru w sprawie przywrócenia katechumenatu[223]. Odwołanie się w poszukiwaniu współczesnego rozumienia mistagogii do *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* wydaje się uzasadnione, gdyż do momentu ich pierwszego wydania pojęcie mistagogii także praktycznie nie pojawiało się w nauczaniu

---

[219] Synod Biskupów, Orędzie do Ludu Bożego *Cum iam ad exitum* (28.10.1977), 8, cyt. za: DOK 59.

[220] DOK 59.

[221] J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra" 2,3-4 (1996), s. 23-38.

[222] A. Sielepin, *Mistagogia jako metoda*, w: *Mistagogia a duchowość*..., s. 148.

[223] Polski przekład *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* zatwierdzony został przez Konferencję Episkopatu Polski 12.12.1985 roku. Jego wzorcowe wydanie, przygotowane przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach, zostało wydrukowane w roku 1988.

Kościoła i w refleksji teologicznej[224]. Co więcej, traktowane było jako temat w pewien sposób „archeologiczny", zarezerwowany dla wyspecjalizowanej grupy naukowców – zwłaszcza patrologów[225]. Wydanie *Obrzędów* może być zatem uważane za znaczący impuls w procesie poszukiwania charakteru mistagogii w Kościele posoborowym, która pozostaje podstawowym elementem prowadzącym do rozumienia natury Kościoła.

We *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym* szczegółowo omawia się „Strukturę wtajemniczenia dorosłych" (OChWD 4–40)[226]. Jak czytamy, „wtajemniczenie katechumenów dokonuje się stopniowo" (OChWD 4). Wzorem pedagogicznych doświadczeń starożytnego katechumenatu, odnowione obrzędy uwzględniają „stopień duchowego rozwoju ludzi dorosłych, który bywa różnorodny i zależny od wielorakiej łaski Bożej, od ich dobrowolnej z nią współpracy, od działalności Kościoła oraz od warunków czasu i miejsca" (OChWD 5).

Analizując główne myśli *Wprowadzenia teologicznego i pastoralnego* zauważamy, że na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia przewidziane zostały „stopnie", które katechumen kolejno przebywa, przechodząc przez nie jakby przez bramy prowadzące na kolejne etapy drogi. Pierwszy stopień ma miejsce, gdy człowiek zaczyna się nawracać i pragnie zostać chrześcijaninem, a Kościół przyjmuje go jako katechumena. Drugi, gdy kandydat, pogłębiwszy już wiarę, zostaje dopuszczony do bliższego przygotowania do sakramentów. Trzeci, gdy po odpowiednim przygotowaniu przyjmuje sakramenty, przez które staje się chrześcijaninem. Tym trzem stopniom odpowiadają trzy obrzędy liturgiczne. Pierwszy to przyjęcie do katechumenatu, drugi – wybranie kandydatów do chrztu, trzeci – sprawowanie sakramentów (OChWD 7).

Zgodnie ze strukturą wtajemniczenia stopnie te prowadzą do kolejnych „okresów" poszukiwania i dojrzewania lub są przez nie poprzedzane:

a) Pierwszy okres polega na poszukiwaniu podejmowanym przez kandydata, któremu ze strony Kościoła proponuje się działalność ewangelizacyjną i „prekatechumenat". Okres ten kończy się zaliczeniem kandydata do grona katechumenów.
b) Drugi okres rozpoczyna się od chwili włączenia do grona katechumenów i może trwać kilka lat. W tym czasie kandydat uczestniczy w katechizacji i obrzędach właściwych dla tego okresu.

---

[224] W. Zyzak, *Mistagogia*, w: *Leksykon duchowości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 528; B. Nadolski, *Mistagogia jako metoda w liturgii*, CTh 65,3 (1995), s. 102-104.

[225] U. Montisci, *La mistagogia nell`inizizione cristiana*..., s. 66; S. Cichy, *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych inspirującym źródłem dla mistagogii*, w: *Mistagogia a duchowość*..., s. 72.

[226] Strukturę Rytuału szczegółowo omawia i analizuje C. Krakowiak, podając także genezę jego powstania, założenia teologiczne oraz poszczególne etapy przygotowania – zob. C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 253-293. Autor podaje także bogatą bibliografię dotyczącą OChWD – zob. tamże, przypis 82, s. 274.

c) Trzeci okres pokrywa się zazwyczaj z wielkopostnym przygotowaniem do uroczystości paschalnych i do sakramentów, a przeznaczony jest na oczyszczenie i oświecenie kandydatów.
d) Ostatni okres, który trwa przez cały czas Wielkanocy, poświęcony jest „mistagogii", to znaczy zarówno doświadczeniu mocy sakramentów i zebraniu ich owoców, jak i zacieśnieniu wzajemnych więzów ze wspólnotą wierzących (OChWD 7)[227].

Okres mistagogii, czyli pogłębionego wtajemniczenia, jest integralną częścią procesu chrześcijańskiego wtajemniczenia, z własnymi cechami i funkcjami, które uzupełniają kroki wcześniej podjęte przez neofitów na drodze wiary[228]. W tym czasie „cała wspólnota razem z nowo ochrzczonymi przez rozważanie Ewangelii, uczestnictwo w Eucharystii i uczynki miłosierdzia postępuje w głębszym poznaniu misterium paschalnego i usiłuje coraz lepiej urzeczywistniać je w praktyce życia" (OChWD 37)[229]. Dzięki pogłębionej katechezie, a zwłaszcza doświadczeniu płynącemu z przyjętych sakramentów, udziałem neofitów staje się pełniejsze i bardziej owocne pojmowanie misteriów. Poprzez sakramentalne odnowienie duszy i wewnętrzne przyjęcie słowa Bożego dostępują oni komunii z Bogiem. Dzięki doświadczeniu Bożej dobroci, które pogłębia się przez praktykę życia, czerpią nowe zrozumienie wiary, Kościoła i świata (OChWD 38). Nie sposób nie zauważyć więc wyraźnego odniesienia do wczesnochrześcijańskich katechez mistagogicznych[230]. W okresie mistagogii neofici mają także przy pomocy rodziców chrzestnych wejść w bardziej zażyłe związki z wiernymi, przekazać im świeże spojrzenie na sprawy wiary i dostarczyć nowych pobudek dla jej ożywienia (OChWD 39). Ich zadaniem jest także głębsze poznanie i doświadczenie misterium paschalnego Chrystusa, a także dalsze umocnienie więzi z Kościołem. Szczególną rolę w tym zakresie spełniają tzw. Msze dla neofitów, czyli Msze niedziel paschalnych, gdyż oprócz łączności ze wspólnotą i uczestnictwa w sakramentach, nowo ochrzczeni odnajdują w liturgii czytania odnoszące się szczególnie do nich. Ze względów duszpasterskich na Msze dla neofitów, celebrowane wspólnie z nowo ochrzczonymi i ich rodzicami chrzestnymi, należy zapraszać całą wspólnotę (OChWD 40, 236). Wskazanie to ma na celu doświadczenie komunijnego wymiaru wspólnoty kościelnej oraz pełniejsze zaangażowanie w jej życie. Jest to taki rodzaj działania, jakiego

[227] W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* struktury i stopnie katechumenatu chrzcielnego postrzega się jako „etapy nasycone mądrością wielkiej tradycji katechumenalnej". W dokumencie tym nie pozostawia się wątpliwości, że „ta koncepcja patrystyczna nadal jest źródłem światła [...] dla samej katechezy wtajemniczającej. Katecheza wtajemniczająca, o ile towarzyszy procesowi nawrócenia, jest ze swej istoty podzielona na stopnie" – DOK 89.

[228] U. Montisci, *La mistagogia*..., s. 68; R. Buchta, *Katechetyczne wtajemniczenie i mistagogia w świetle „Verbum Domini"*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza*, red. R. Czekalski, Warszawa 2012, s. 117.

[229] S. Czerwik, *Kerygmat – inicjacja – mistagogia. Trzy płaszczyzny formacji chrześcijanina w Kościele*, „Anamnesis" 7,24 (2001), s. 46-48.

[230] M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012, s. 81.

pragnie się we *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym* do obrzędów, w którym mistagogia nie staje się procesem jednokierunkowym, ograniczonym jedynie do samych neofitów. Właściwie rozumiana, nie traktuje nowo ochrzczonych jako tych, którzy mają być jedynie napominani i pouczani, ale postrzega ich jako pełnoprawnych uczestników wewnątrzkościelnego dialogu, wymiany duchowych darów i wzajemnego ubogacenia się doświadczeniem wiary. W OChWD mistagogię rozumie się jako całościową formację neofitów, dokonującą się poprzez ich udział w liturgii, w życiu wspólnoty Kościoła oraz w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej. Formacja ta zatem nie może ograniczać się do głoszenia katechez mistagogicznych, rozumianych jako wyjaśnienie tego, co dokonało się w przyjętych sakramentach. Pamiętać należy także, że samo sprawowanie liturgii nie tylko posiada wymiar mistagogiczny, ale jest mistagogią[231]. Udział w niej, jak również w życiu wspólnoty parafialnej, a zwłaszcza w małych grupach istniejących na jej terenie, stanowi warunek podjęcia przez neofitów zobowiązań wynikających z przyjęcia sakramentów. Mistagogia zatem nie tylko wprowadza człowieka w misterium liturgii, ale musi towarzyszyć mu w drodze od liturgii do codzienności jego życia[232].

W OChWD nie przewiduje się dla okresu mistagogii specjalnych rytów czy celebracji. Podaje się tylko, że na zamknięcie okresu mistagogii, pod koniec okresu wielkanocnego, około niedzieli Zesłania Ducha Świętego, „należy odprawić jakieś nabożeństwo i nadać mu uroczysty charakter zewnętrzny, dostosowany do miejscowych zwyczajów" (OChWD 237).

Choć wskazania zawarte w OChWD odnoszą się w pierwszym rzędzie do katechumenów, to jednak mogą być pomocne także we wprowadzeniu w inne sakramenty, w posługi liturgiczne i wszystkie aspekty ogólnie pojmowanej formacji liturgicznej, czyli mistagogii[233]. Jednoznacznie potwierdza się to w *Ceremoniale wspólnoty parafialnej*: „Księga liturgiczna *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* może być uważana za podstawowy współczesny «podręcznik» wskazujący drogę wtajemniczenia w życie z Bogiem we wspólnocie Kościoła. Zawiera on nie tylko obrzędy i celebracje przeznaczone dla dorosłych przygotowujących się do sakramentów świętych, lecz także zasady ogólne, dotyczące wprowadzenia w misterium Chrystusa i Kościoła. Najbardziej wyróżnione są dwie z nich: człowiek jest wprowadzany w Misterium poprzez «stopnie, etapy i bramy», a w dziele wtajemniczenia uczestniczy cała wspólnota"[234].

Istotne znaczenie dla kształtowania się posoborowej mistagogii posiada także instrukcja Kongregacji Wychowania Katolickiego *O liturgicznej formacji w seminariach*[235]. Zgodnie z nią integralnie pojmowana formacja liturgiczna obejmuje

[231] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 415

[232] M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie*..., s. 82-83.

[233] J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia*..., s. 29.

[234] *Ceremoniał wspólnoty parafialnej*, red. S. Szczepaniec, Kraków 2002, nr 618, s. 220.

[235] Kongregacja Wychowania Katolickiego, *O liturgicznej formacji w seminariach*, Watykan 1979, tłum. S. Czerwik, http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a22/I%20KONGREGACJA.pdf [dostęp: 5.08.2012].

zarówno naukę, jak i praktykę. Dokument wskazuje więc konieczność teoretyczno-praktycznej formacji alumnów „o charakterze mistagogicznym". Jak stwierdzono, formacja mistagogiczna dokonuje się przez samo życie liturgiczne. Alumni zostają w nie wprowadzeni poprzez codzienne uczestnictwo we wspólnie sprawowanych czynnościach liturgicznych[236]. Instrukcja wskazuje podwójny cel formacji liturgicznej: praktyczny, czyli mistagogiczny, związany z prawidłowym sprawowaniem liturgii, oraz teoretyczny (doktrynalny), który uwzględnia naukę liturgii jako jeden z głównych przedmiotów teologicznych[237]. Dokument Kongregacji wyznacza także zakres mistagogii, mówiąc, że autentyczne wtajemniczenie, czyli mistagogia, ma ukazywać podstawy całego życia liturgicznego: historię zbawienia, paschalne misterium Chrystusa, naturę Kościoła, obecność Chrystusa w czynnościach liturgicznych, słuchanie słowa Bożego, ducha modlitwy, uwielbienia i dziękczynienia, oczekiwanie na przyjście Pana[238]. Profesor liturgiki – jak stwierdza dokument – nie powinien ograniczać się w swoim wykładzie do zagadnień czysto naukowych czy technicznych, lecz ma pełnić wobec alumnów rolę mistagoga, wprowadzając ich w życie liturgiczne i jego duchową treść[239].

Kongregacja Wychowania Katolickiego w niniejszej instrukcji określiła terminem mistagogia zarówno samo uczestnictwo w liturgii, jak również teologię celebracji liturgicznych postrzeganą w kontekście całej historii zbawienia i misji Kościoła. Świadczy to o istnieniu ścisłej korelacji pomiędzy celebracją liturgii, która sama w sobie jest już w pewnym sensie mistagogią, a mistagogicznym, czyli pogłębionym i opartym na Piśmie Świętym wskazaniem na jej teologiczne i duchowe znaczenie dla życia chrześcijańskiego. Płynie stąd wniosek, że cała liturgia w swojej warstwie obrzędowej (znaki, gesty, słowa, czynności) i treściowej (teksty liturgii słowa, teksty euchologijne) ma być tak celebrowana, aby pełniła funkcję mistagogiczną wobec jej uczestników (KL 33)[240].

Mistagogia sakramentalna ma na celu wprowadzenie w głębsze zrozumienie treści teologicznych zawartych w tekstach biblijnych i liturgicznych (modlitwy i formuły sakramentalne), w znakach i obrzędach. Od tego zależy bowiem świadome uczestnictwo wiernych w liturgii, a przede wszystkim jej uświęcające działanie oraz inspiracja do życia apostolskiego w Kościele i świecie[241].

Po Soborze Watykańskim II Kościół coraz bardziej utwierdza się w przekonaniu o fundamentalnym znaczeniu formacji liturgicznej. Jan Paweł II w liście apostolskim *Vicesimus quintus annus*, wydanym w 25. rocznicę ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, zauważa, że „najpilniejszym zadaniem jest formacja biblijna i liturgiczna ludu Bożego, pasterzy i wiernych" (VQA 15). Wskazując

[236] Tamże, 2.
[237] Tamże, 7.
[238] Tamże, 9.
[239] Tamże, 51.
[240] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 412.
[241] Tamże, s. 413.

na niewątpliwe dokonania soborowej odnowy, stwierdza jednak, że „wiele należy jeszcze zrobić, by kapłanom i wiernym dopomóc w zgłębianiu obrzędów i tekstów liturgicznych, w zakresie troski o godność i piękno nabożeństw i miejsc świętych, w zainicjowaniu na wzór Ojców Kościoła, «katechezy mistagogicznej»" (VQA 21)[242]. Choć nie zostało to ujęte literalnie – to właśnie potrzeba formacji mistagogów wydaje się być dla papieża absolutną koniecznością. Jan Paweł II powiedział to wyraźnie 15 lat później w liście apostolskim *Spiritus et Sponsa*, wydanym w 40. rocznicę ogłoszenia Konstytucji o liturgii: „Pasterze muszą [...] dołożyć starań, aby przez odkrywanie i praktykowanie sztuki «mistagogicznej», tak cenionej przez Ojców Kościoła, sens misterium dotarł do ludzkich sumień. Zadaniem pasterzy jest w szczególności troska o godne sprawowanie celebracji, z uwzględnieniem potrzeb różnych grup: dzieci, młodzieży, dorosłych, starców, niepełnosprawnych. Wszyscy powinni czuć, że jest dla nich miejsce w naszych zgromadzeniach, dzięki czemu będą mogli poznać atmosferę panującą w pierwszej wspólnocie wierzących: «Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach» (Dz 2,42)"[243]. Posynodalna adhortacja Benedykta XVI *Sacramentum Caritatis* potwierdzi raz jeszcze, że *ars celebrandi*, czyli sztuka właściwego celebrowania liturgii, jest najlepszym warunkiem *actuosa participatio* (SC 38)[244].

Dla katechezy oraz dla całej duszpasterskiej działalności Kościoła bardzo ważne jest właściwe rozumienie pojęcia mistagogia. Ponieważ studia nad mistagogią w Kościele starożytnym nie przyniosły jej jasnego obrazu, zaczęto poszukiwać współczesnego modelu, czy paradygmatu mistagogii. Skutkiem tego od czasów chrześcijańskiej starożytności pojęcie mistagogii uległo znacznej ewolucji i obecnie jest pojęciem równie złożonym, co wieloznacznym[245]. Współczesne nauki teologiczne słusznie podkreślają rozmaite akcenty i punkty widzenia mistagogii, której problematyka wchodzi w zakres zainteresowań zwłaszcza liturgistów, homiletów, katechetyków, pedagogów religii i teologów pastoralnych[246]. Możliwość szerokiego rozumienia mistagogii sprawia jednak, że poszczególne dyscypliny teologiczne „przywłaszczają" je sobie, co znajduje swój wyraz w formie konkurencyjnego mówienia o mistagogii. Ze względu na trudność jednoznacznego zdefiniowania współczesnego rozumienia pojęcia mistagogii lepiej mówić o jednym z wielu możliwych wariantów rozumienia mistagogii, niż dążyć do ostatecznego rozstrzygnięcia[247].

Nawiązująca do tradycji wczesnochrześcijańskiej mistagogia liturgiczno-katechetyczna, zgodnie z omówioną wcześniej mistagogiczną intuicją O. Casela

---

[242] S. Czerwik, *Kerygmat – inicjacja – mistagogia*..., s. 44.

[243] Jan Paweł II, List apostolski *Spiritus et Sponsa* (4.12.2003), w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, Kraków 2007, 12, s. 596.

[244] S. Czerwik, *Być mistagogiem*, „Pastores" 29,4 (2005), s. 123-124.

[245] B. Nadolski, *Mistagogia*..., s. 940.

[246] J.H. Sobeczko, *Rola i miejsce mistagogii w Kościele pierwotnym*, w: *Mistagogia a duchowość*..., s. 31.

[247] H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?*..., s. 15-20.

i R. Gardiniego oraz wskazaniami OChWD, powinna być rozumiana jako wprowadzenie człowieka w urzeczywistniające się misterium[248]. Z natury swej mistagogia nie wyraża się w historyczno-archeologicznej analizie tekstów i obrzędów. Nie może też być rozumiana jako ukazywanie jedynie zobowiązań moralnych. Jej istota wyraża się natomiast we wprowadzaniu uczestników liturgii w sens tego, co wspólnie sprawują w obrzędach, oraz w ukazywaniu znaczenia celebracji dla ich życia chrześcijańskiego: „dzisiaj" i przyszłości sięgającej w wieczność[249]. W związku z tym, znajduje ona swój uprzywilejowany kontekst w zgromadzeniu eucharystycznym, gdzie sam Chrystus wprowadza ludzi w misterium oblubieńczej miłości. Mistagogia z natury jest Boża, potrzebuje jednak mediacji ze strony przewodnika-mistagoga. Metoda mistagogii polega na odczytaniu w rytach tajemnicy Chrystusa i kontemplacji niewidzialnej rzeczywistości. Dlatego mistagog w liturgii nie mówi we własnym imieniu, lecz przekazuje to, co powierzył mu Kościół, sam otrzymawszy od Chrystusa. Z tego względu liturgia nie może być uważana ani przez celebrującego, ani przez wspólnotę za „rzecz prywatną". Mistagogiczny wymiar liturgii wiąże się ze sposobem jej sprawowania[250]. Poczynając od Ojców Kościoła aż do czasów współczesnych, można wyodrębnić cztery metody mistagogiczne: **punktualistyczną**, która tłumaczy punkt po punkcie celebrację sakramentu, wyjaśniając jego znaczenie i sens; **linearną**, wskazującą na wielkie linie jedności celebracji; **syntetyczno-teologiczną**, uwzględniającą w obrębie jednego sakramentu wszystkie możliwe aspekty związane z misterium chrześcijańskim; **poszukującą sensu celebracji** w odniesieniu do pierwotnego znaczenia epiklezy właściwej poszczególnym sakramentom[251].

---

[248] Inna współczesna interpretacja mistagogii, określana jako „mistagogia transcendentalna" lub tzw. nowa mistagogia, odwołuje się do teologii Karla Rahnera. Zajmuje ona centralne miejsce w jego systemie teologicznym. Mówiąc o mistagogii, Rahner nie myślał jednak o liturgii. Uczynił to w kontekście teologii pastoralnej, podkreślając, że przyszłe chrześcijaństwo będzie mistagogiczne lub utraci swoją tożsamość. Koncentrując się na wierze, jako czynniku kształtującym życie chrześcijanina, rozumiał mistagogię jako wprowadzenie w misterium samoudzielania się Boga człowiekowi. Bóg, który najpełniej udzielił się we wcieleniu Słowa Bożego, nadal udziela się człowiekowi w doświadczeniu transcendencji, które jest udziałem każdego człowieka. To zróżnicowane doświadczenie nazywa Rahner *mistagogische Ansätze* (mistagogiczny zarodek, początek). Zadaniem Kościoła jest prowadzenie człowieka w tym procesie i udzielanie mu pomocy. Mistagogia wprowadza więc człowieka w tajemnicę jego własnego życia, odkrywaną w kontekście zbawczej miłości Boga do człowieka. Mistagogia jest także wysiłkiem konkretnego człowieka, aby zrozumieć siebie i fakt, że jego mistyczne doświadczenie Ducha jest uchwytne historycznie i nieodwracalnie w Jezusie Chrystusie – zob. B. Nadolski, *Mistagogia jako metoda*..., s. 103; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972, s. 93, cyt. za: B. Nadolski, *Mistagogia*..., s. 940. Zaproponowany przez Rahnera model mistagogii mocno akcentuje wymiar antropologiczny, zatem nie jest przedmiotem badań niniejszego opracowania. Wizję „nowej mistagogii" w ujęciu Karla Rahnera szczegółowo omawia Mieczysław Polak – zob. *Mistagogia w duszpasterstwie*..., s. 96-147.

[249] S. Czerwik, *Mistagogia w służbie duchowości liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: *Mistagogia a duchowość*..., s. 61.

[250] W. Nowak, *Mistagogia*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 410. Zob. także: M. Polak, *Mistagogia w duszpasterstwie*..., s. 88-91.

[251] B. Nadolski, *Mistagogia*..., s. 941.

Patrystyczna tradycja mistagogiczna jest obrazem ścisłego związku liturgii i katechezy, jako dwóch wzajemnie potrzebujących siebie sposobów wyrażania się Kościoła: celebratywnego i wychowawczego. Pomimo upływu czasu, tak pozostało do dziś, o czym świadczą posoborowe dokumenty Kościoła i opracowania katechetyczne. W *Catechesi tradendae* papież naucza, że katecheza wyjaśnia i interpretuje liturgię, zabezpieczając ją w ten sposób przed sprowadzeniem do czystego rytualizmu, zaś liturgia poprzez sakramentalne ożywienie chroni katechezę przed groźbą intelektualizmu (CT 23). Związek liturgii i katechezy jest zawsze podwójny, gdyż „z jednej strony doświadczenie liturgiczne poprzez swoją bezpośredniość wyrażeniową i symboliczną poprzedza i antycypuje katechezę. Z drugiej strony katecheza, rozumiana jako działanie refleksyjne i interpretacyjne, wprowadza w coraz głębsze rozumienie liturgii, czyniąc przez to możliwą jej celebrację oraz uczestniczenie w niej”[252]. W samej katechezie mistagogia jest ściśle związana z katechezą wtajemniczenia, będąc jej naturalną kontynuacją i wypełnieniem. Stawiając sobie za cel pogłębienie życia sakramentalnego i życia we wspólnocie, mistagogia bywa określana jako definitywne wprowadzenie w celebrowane przymierze z Bogiem, aby żyć nim na co dzień[253].

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* mistagogia jest nazwana katechezą liturgiczną, która „przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od «sakramentów» do «misteriów»” ma na celu wprowadzenie w misterium Chrystusa (KKK 1075). Nie jest to zwykła katecheza o sakramentach, lecz wprowadzenie w misterium celebrowanej liturgii, oparte na fundamencie biblijnym (historia zbawienia) i teologicznym. Chodzi o prawdziwą teologię liturgiczną, jako fundament duchowości chrześcijańskiej odpowiadającej potrzebom współczesnego człowieka. O mistagogii w sensie ścisłym można mówić wówczas, gdy nawiązuje się do historii zbawienia (teologia biblijna), zdrowej teologii Kościoła oraz ukazuje relację między rytem a wydarzeniem zbawczym[254]. Zachowując podstawowe linie rozumienia mistagogii, w *Katechizmie* nadaje się jej bardziej dynamiczny charakter, widząc w niej proces, w którym jest miejsce zarówno na intelektualne pogłębienie liturgii, jak i na żywy udział w sprawowanych misteriach. „Owo przechodzenie, o którym mówi się w KKK, jest tak naprawdę wezwaniem do porzucenia zbyt sztucznego podziału, jaki czasami daje znać o sobie w dyskusjach na temat relacji między katechezą a liturgią. KKK bowiem wydaje się sugerować jedność dwóch aktów: liturgicznego i katechetycznego, które dokonują się w jednym Kościele, w jednym życiu chrześcijanina, w jednej Eucharystii, gdzie jakże mocno splata się element słowa (pouczenia) i celebracji”[255].

Wiążące wskazania dla tak rozumianej mistagogii podaje adhortacja *Sacramentum Caritatis* papieża Benedykta XVI. Przedmiotem obrad Synodu Biskupów

---

[252] A. Hajduk, *Katecheza i liturgia*, Kraków 1999, s. 47.
[253] K. Misiaszek, *Mistagogia w katechezie*, w: *Mistagogia a duchowość*..., s. 83-84.
[254] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny*..., s. 413.
[255] K. Misiaszek, *Mistagogia w katechezie*..., s. 84.

był udział wiernych w Eucharystii. Dlatego wielokrotnie podkreślali konieczność wychowania w wierze eucharystycznej, która uzdalnia wiernych do osobistego przeżywania tego, co się celebruje. Ojcowie synodalni jednomyślnie wskazali na drogę katechezy mistagogicznej, która pomaga głębiej wnikać w sprawowane tajemnice. Mając na uwadze związek pomiędzy *ars celebrandii* a *actuosa participatio* stwierdzali, że najlepszą katechezą o Eucharystii jest sama Eucharystia dobrze celebrowana. Liturgia ze swej istoty posiada pedagogiczną zdolność wprowadzania wiernych w pojmowanie celebrowanej tajemnicy. Dlatego w najstarszej tradycji Kościoła droga chrześcijańskiej formacji – nie zaniedbując systematycznego przekazu prawd wiary – miała zawsze charakter doświadczalny, w którym zasadniczą rolę odgrywało spotkanie autentycznych świadków Chrystusa. W takim rozumieniu wprowadzający w misterium chrześcijańskie – mistagog – jest nade wszystko świadkiem. To spotkanie z Chrystusem pogłębia się podczas katechezy, lecz swoje źródło i szczyt znajduje w celebracji Eucharystii. Z tego podstawowego chrześcijańskiego doświadczenia – jak napisał Benedykt XVI – rodzi się wymóg drogi mistagogicznej, w której zawsze mają być obecne trzy elementy:

1. **Objaśnianie obrzędów w świetle wydarzeń zbawczych**, dokonywane zgodnie z żywą tradycją Kościoła. Celebracja Eucharystii zawiera bowiem w swym bogactwie ciągłe odniesienia do historii zbawienia. W Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest nam dane celebrowanie centralnego wydarzenia jednoczącego całą rzeczywistość zbawczą (Ef 1,10). Dlatego też wspólnota chrześcijańska od samego początku odczytywała wydarzenia z życia Jezusa w powiązaniu z całą historią starotestamentalną.

2. **Wprowadzanie wiernych w znaczenie znaków** zawartych w obrzędach. W czasach mocno nacechowanych techniką grozi nam utrata zdolności rozumienia znaków i symboli. Zadaniem katechezy mistagogicznej jest nie tyle informować, ile wzbudzić i wychować wrażliwość wiernych na język znaków i gestów, które w połączeniu ze słowem stanowią obrzęd.

3. **Ukazanie znaczenia obrzędów w powiązaniu z życiem chrześcijańskim** we wszystkich jego wymiarach. Do tych zadań katechezy należy także pouczenie o związku tajemnic celebrowanych w obrzędzie z odpowiedzialnością misyjną wiernych. Dojrzałym skutkiem mistagogii jest świadomość, że własne życie podlega stopniowej przemianie dzięki celebrowanym misteriom. Celem wszelkiego chrześcijańskiego wychowania jest uformowanie człowieka w dojrzałej wierze tak, aby we własnym środowisku był zdolny do świadczenia o chrześcijańskiej nadziei.

Ojcowie synodalni wskazali konieczność większego zaangażowania wspólnot życia konsekrowanego oraz ruchów i grup, które na mocy własnych charyzmatów mogą nadać nowy impuls chrześcijańskiej formacji. Rozważanie nad katechezą mistagogiczną kończy pełna ufności refleksja, że również i w naszym czasie Duch Święty na pewno nie skąpi swych darów dla wspierania apostolskiej misji Kościoła (SC 64)[256].

---

[256] R. Buchta, *Katecheza mistagogiczna jako droga*..., s. 14.

W świetle posoborowego nauczania Kościoła wydaje się, że katechezę mistagogiczną należałoby rozumieć jako wprowadzenie do różnych form życia liturgicznego:

- w **wymiarze celebratywnym**, gdyż liturgia jest akcją o charakterze symbolicznym, a katecheza ma ukazywać zróżnicowane ryty i formy ekspresji;
- w **wymiarze misteryjnym**, gdyż liturgia będąc działaniem o charakterze upamiętniającym wydarzenia zbawcze potrzebuje katechezy, która wyjaśniałaby doświadczenia biblijne i eklezjalne zawarte i aktualizowane w jej rytach;
- w **wymiarze egzystencjalnym**, ponieważ liturgia, jako celebracja życia i odkupionej egzystencji, domaga się katechezy wychowującej do „przekonań i postaw, które mają wyrażać w życiu te prawdy, a więc do akceptacji drugiego, do gościnności, umiejętności dziękowania, słuchania, przyjmowania zobowiązań, do komunii, odpowiedzialności”[257].

3. ZARYS POLSKIEJ HISTORII KATECHEZY MISTAGOGICZNEJ

Ukazanie obrazu mistagogii w polskiej katechezie posoborowej wymaga szukania jej początków w rodzimej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej. W tym celu powrócić należy do myśli przedstawicieli nurtu kerygmatycznego, który przyczynił się w znacznym stopniu do ponownego odkrycia mistagogii we współczesnym Kościele. W polskiej katechezie został on rozpowszechniony dzięki działalności profesorów katechetyki w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Jak zgodnie zauważają badacze historii katechezy, najważniejszy wkład dla rozwoju nurtu kerygmatycznego – a tym samym dla odkrywania istoty mistagogii w katechezie – wnieśli ks. Marian Finke, ks. Franciszek Blachnicki oraz ks. Jan Charytański[258]. Przedmiotem studium staną się zatem wybrane myśli wskazanych autorów, które, łącząc się z tematem katechezy mistagogicznej, tworzą jej podstawy i szkicują historyczny zarys jej rozwoju.

3.1. Katecheza w służbie wiary na podstawie teologicznych poszukiwań ks. Mariana Finkego

Bibliografia prac opublikowanych przez ks. Mariana Finkego świadczy, że obszar jego naukowych poszukiwań obejmował całość problematyki katechezy[259].

---

[257] E. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 274; K. Misiaszek, *Mistagogia w katechezie*..., s. 86.

[258] M. Majewski, *Katecheza wierna*..., s. 36; T. Panuś, *Współczesne kierunki*..., s. 145; R. Czekalski, *Recepcja nurtu kerygmatycznego w katechezie polskiej*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza*..., s. 41.

[259] Ks. M. Finke był autorem większości recenzji, które ukazywały się na łamach „Katechety”. Jego najważniejsze publikacje zebrane zostały w: *Pedagogika wiary*, Poznań 1996 oraz *Ksiądz*

W swojej refleksji podejmował on zagadnienia związane z celem, zadaniami i treścią katechezy. Analizował także proces dydaktyczny, poszczególne metody oraz formy organizacji katechezy. Jak ocenia Jan Szpet, „był katechetykiem, który rezonował to wszystko, co działo się w Kościele, pogłębiającym swoją samoświadomość i poszukującym nowych sposobów dialogu ze współczesnym światem. [...] Otwierając się na przemiany, poszukiwał kształtu katechezy zdolnej sprostać wszystkim trudnościom współczesnego człowieka"[260].

W początkowym okresie twórczość ks. M. Finkego skupiała się na dydaktyce katechezy. Pozostając pod wpływem przedstawicieli „szkoły pracy", dostrzegał potrzebę pogłębienia wiedzy pedagogicznej i psychologicznej. Jego katechezy publikowane na łamach „Katechety" nie posiadają jeszcze jednolitego schematu, lecz co należy podkreślić, już wówczas zostały ujęte personalistycznie i przepojone treścią biblijną i liturgiczną[261]. Zgodnie z postulatami dydaktyki, autor kładł szczególny nacisk na podanie celu lekcji, wykazując go w szkicu katechezy i domagając się jego głośnego powtórzenia przez dzieci. Był przekonany, że świadomość celu lekcji odgrywa motywującą funkcję wobec ucznia i katechety. W ten sposób wywarł wpływ na sposób formułowania celów katechezy. Od początku lat sześćdziesiątych, zgodnie z założeniami nurtu materialno-kerygmatycznego, zaczęto ujmować je w kategoriach osobowego spotkania i chrześcijańskiego działania[262]. Już w 1960 roku ks. M. Finke wyrażał przekonanie, że celem katechizacji jest życie religijno-moralne i ukształtowanie prawdziwego chrześcijanina[263]. Zaś ostateczny cel katechezy to „przyjąć wezwanie Chrystusa – to znaczy zaangażować się w wiarę"[264]. Jego osiągnięcie wymaga uwzględnienia psychiki dziecka, zaś od strony treściowej – przepojenia głoszonego orędzia treściami biblijnymi i liturgicznymi, które jako autentyczne źródła katechezy umożliwiają spotkanie

profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety" w 50-lecie pisma, wybór tekstów i oprac. A. Bałoniak, Poznań 2007.

[260] J. Szpet, *Ksiądz Marian Finke (1906–1986)*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, Kraków 2001, s. 76.

[261] Zob. M. Finke, *Wykład nauki Chrystusowej. Przepowiadanie Dobrej Nowiny*, Poznań 1965. Zob. także recenzja: J. Walczak, *M. Finke*, *A. Witkowiak*, *Wykład nauki Chrystusowej*, Poznań 1965, ss. 602, „Katecheta" 10,2 (1966), s. 95-96.

[262] J. Szpet, *Ksiądz Marian Finke*..., s. 80.

[263] Postulował on, aby w nauce religii nie przeceniać znaczenia rozumu. „Samo zrozumienie nie wystarcza. Musi ono wszczepić się i wrosnąć w całego człowieka, rozkrzewić się w głębszych pokładach osobowości i spleść się z wrażeniami, dążeniami wychowanka". To właśnie, zdaniem Finkego, stanowi szczególną trudność w nauczaniu religii. Poprzestając na samym zrozumieniu, „katecheta podobny jest do botanika, który opisuje rośliny i kwiaty, a nie prowadzi dzieci ani na łąki, ani do lasów, ani do ogrodu. Jest jak ojciec, który pokazuje dziecku orzechy, ale nie rozłupuje ich i nie daje do skosztowania". Odnosząc powyższy przykład do praktyki katechetycznej, stwierdza, że nie można poprzestać na podaniu dziecku definicji sakramentu ujmowanego jako widzialny znak łaski Bożej, lecz sprawić, „by otwarły mu się oczy na to, kto za tym znakiem stoi" – zob. M. Finke, *O większą przeżyciowość w nauce religii*, „Katecheta" 4,6 (1960), s. 483-485.

[264] Tenże, *Odpowiedź na poselstwo Chrystusa*, „Katecheta" 7,2 (1963), s. 92.

z żywym Bogiem[265]. W doprowadzeniu do tego spotkania znaczący wpływ odgrywa postawa katechety i prowadzenie lekcji w klimacie modlitwy, gdzie sam Duch Święty staje się sprawcą przemiany serc[266].

Ksiądz M. Finke jako pierwszy w Polsce dał impuls do zainteresowania się nurtem odnowy materialno-kerygmatycznej. Dokonał tego, prezentując już w 1957 roku podręczniki metodyczne ukazujące się na Zachodzie. Podobnie jak J.A. Jungmann i F.X. Arnold podkreślał, że na pierwszym miejscu w nauczaniu katechetycznym należy postawić treść, a nie metodę. Nie miał wątpliwości, że katecheza „żyje nie metodą, lecz prawdą objawianą"[267]. Dlatego jako pierwszy zabrał także głos w sprawie konieczności odnowy treści nauczania. Akcentując fundamentalne znaczenie elementu biblijnego, doktrynalnego, liturgicznego oraz modlitwy, argumentował, że katecheza kerygmatyczna nie lekceważy bynajmniej wiedzy religijnej i rzetelnego poznania. Jej zasadniczym celem jest jednak wiara realizująca się w życiu. Konieczność sięgania do źródeł wynika z faktu, że Biblia przedstawia historię zbawienia, zaś liturgia tajemnicę zbawienia aktualizuje w bardzo głębokim tego słowa znaczeniu[268].

Poprzez opowiadanie historii zbawienia o „wielkich dziełach Bożych" dokonuje się odkrywanie Bożego wezwania, co warunkuje i umożliwia kształtowanie pełnej odpowiedzi człowieka. W tym celu historia zbawienia musi zostać najpierw właściwie zrozumiana. Ksiądz Finke definiował ją jako „zbawienie przez Boga w Chrystusie". Rozwijając niniejszą definicję, autor zwracał uwagę na stopniowość objawiania się Boga w historii. Poszczególne wydarzenia i osoby „są niby kamieniami granicznymi na drodze, prowadzącej z ciemności coraz wyraźniej ku światłości. To objawienie osiąga swój punkt kulminacyjny w Chrystusie [...]. Wszelka historia świata jest historią zbawienia [...] jest historią ku Chrystusowi albo od Chrystusa, przygotowaniem na Niego albo rozwojem Jego Bosko-ludzkiego życia i działania w historii"[269]. W ścisłym znaczeniu, dowodził, przez historię zbawienia rozumiemy pozytywną historię, zaczynającą się z chwilą stworzenia człowieka. Bóg obiecuje przyszłe odkupienie i w tej właśnie obietnicy skondensowana jest cała historia zbawienia. Boże obietnice wypełniły się wprawdzie w zmartwychwstaniu Chrystusa, lecz historia zbawienia toczy się nadal, aż znajdzie ona swoje ostateczne dopełnienie przy końcu czasów, gdy wszystkie narody

---

[265] Tenże, *Pedagogika wiary*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety"*..., s. 66.

[266] Tenże, *Odpowiedź na poselstwo*..., s. 92-94; W. Kubik, *Wkład ks. Mariana Finkego w rozwój dydaktyki katechetycznej*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety"*..., s. 133.

[267] M. Finke, *Nowe ujęcie podręczników metodycznych do nauki religii*, „Katecheta" 1,2 (1957), s. 138.

[268] Tenże, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, w: *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 54.

[269] Tenże, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*..., s. 52. Zob. także: W. Kubik, *Wkład ks. Mariana Finkego w rozwój dydaktyki*..., s. 134-135.

staną się jednym Ludem Bożym w Jezusie Chrystusie[270]. Postrzegając w ten sposób dzieje zbawienia, ks. M. Finke postulował konieczność chrystocentrycznego zorientowania całej katechezy, co zostało uczynione w późniejszych dokumentach katechetycznych (CT 5; KKK 426; DOK 80, 97-100, 123).

Wyjaśniając sposób obecności Chrystusa w liturgii, ks. Finke podkreślał, że liturgia nie tylko głosi zbawienie, lecz również sprowadza je na człowieka. „W liturgii członkowie Kościoła uczestniczą aktualnie w tajemnicach Boga żywego, w liturgii Chrystus zmartwychwstały i uwielbiony, głowa mistycznego ciała staje obecny jako ten, który działa i zbawia przez Ducha Świętego”[271]. Wskazywał także fakt, że w życiu Chrystusa wyróżnić możemy dwie fazy. Pierwsza z nich miała miejsce przed urzeczywistnieniem dzieła zbawienia w misterium paschalnym, druga zaś „zaczyna się wraz z wypełnieniem dzieła zbawienia i trwać będzie do paruzji. Jest to faza udzielania zbawienia, faza Chrystusa wywyższonego, Jego trwałej i działającej w kulcie obecności”[272]. Odnosząc wskazany fakt do katechezy, zauważył, że w swojej dotychczasowej formie była ona za mało powiązana z działającym i obecnym w kulcie Chrystusem, nie pokazując przez to chrześcijaństwa jako dalszego zbawczego działania Chrystusa. Skutkiem tego wierni nie rozumieli, że największą rzeczywistością chrześcijaństwa jest misterium Chrystusa – obecne wśród nas w kulcie Kościoła[273]. Nigdzie spotkanie z Chrystusem nie jest tak realne i bezpośrednie, jak w liturgii. Powyższe twierdzenia upoważniły ks. Finkego do wyciągnięcia wniosku, że „szczególnie w katechizacji przez ambonę tak łatwo wskazać na tę bliskość Pana [...]. Tutaj katecheta, wtajemniczając słuchacza w tę nadprzyrodzoną rzeczywistość, a więc poprzez swego rodzaju katechezę mistagogiczną, może go doprowadzić do realnego spotkania z Chrystusem, do dialogu z Nim, do odpowiedzi na Jego wezwanie. Dotyczy to szczególnie trzech najważniejszych kręgów liturgicznych: ofiary mszalnej, sakramentów świętych i roku kościelnego”[274].

Poszukując modelu katechezy kerygmatyczno-liturgicznej, ks. Finke wyrażał głębokie przekonanie, że nie może być ona głównie przypominaniem przykazań i wyliczaniem obowiązków, które trzeba spełnić, lecz ma z natury swej być stałym przekazywaniem tajemnicy Boga w Jezusie Chrystusie, tajemnicy, która dokonuje się i wyraża w liturgii. Wtajemniczanie w życie chrześcijańskie jest bowiem nie tyle zaprawą do wypełniania przykazań, co rozwijaniem życia Bożego. Nauczanie powinno prowadzić zatem do źródeł tego życia, czyli do życia sakramentalnego i wskazywać, że uczestnictwo w tym życiu domaga się na co dzień nowego postępowania, które będzie odpowiedzią na wezwanie Boże[275]. Jako najlepszą drogę dla

[270] M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*..., s. 53.
[271] Tamże, s. 54.
[272] Tamże.
[273] Tamże.
[274] Tamże, s. 55.
[275] Tamże, s. 57.

odnowy współczesnej katechezy postulował przepowiadanie historii zbawienia ukazywanej w ścisłym odniesieniu do roku kościelnego[276].

Poszukując katechezy wtajemniczającej w rzeczywistość Bożą – czyli katechezy mistagogicznej – ks. Finke dostrzegał konieczność uwzględnienia zasad pedagogii wiary. Postawił założenie, że w katechezie chodzi nie tyle o wiarę, którą uznaje się za prawdę, ile o wiarę, która realizowana jest w życiu. Obserwowana nieskuteczność lekcji religii wynika z rozdziału pomiędzy wiedzą teologiczno-moralną a życiem religijnym. W celu dokonania przejścia od płaszczyzny intelektualnego poznania do realiów chrześcijańskiego życia trzeba przywrócić pojęciom katechetycznym kontakt ze źródłem, z którego wypływają, tzn. uwypuklić element biblijny, liturgiczny i modlitewny[277].

Ksiądz Finke niestrudzenie poszukiwał dróg realizacji wskazanych założeń w praktyce katechetycznej. Główny efekt swoich poszukiwań przedstawił w 1964 roku w publikacji *Odnowa katechetyczna. Zarys katechezy kerygmatycznej*[278]. Publikacja ta stanowi najważniejsze osiągnięcie autora w nurcie katechezy kerygmatycznej i punkt zwrotny w rozwoju polskiej katechezy[279]. W chwili opublikowania *Odnowy katechetycznej* obowiązywał w polskiej katechezie osobny przedmiot: historia biblijna, przewidziany do realizacji w klasach III i IV szkoły podstawowej. Jako wizytator katechizacji, ks. Finke dostrzegał wielkie przywiązanie katechetów do łatwej formy opowiadania ciekawych wydarzeń ze Starego i Nowego Testamentu oraz wyciągania na ich podstawie wniosków moralnych jako zastosowania. Niezależnie od tej praktyki zaproponował inne spojrzenie na biblijny wymiar katechezy. Inspiracją stała się dla niego encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (1943), w której znalazło się ukierunkowanie na wydarzenia historii biblijnej rozumianej jako fakty historyczne z podkreśleniem równocześnie ich szczególnego zadania, jakim jest odsłanianie tajemnicy Boga i Jego planu wobec człowieka. Wydarzenia biblijne odsłaniają misterium nadprzyrodzonej rzeczywistości. Pismo Święte jest zatem przede wszystkim księgą Bożego Objawienia[280]. W takim ujmowaniu natury wydarzeń biblijnych ks. Finke nie powoływał się bynajmniej na Konstytucję o Objawieniu Bożym, gdyż jej orzeczeń nie mógł jeszcze poznać. Pomimo tego, w jego stwierdzeniach odnajdujemy ducha soborowego dokumentu (KO 2-6), co tylko potwierdza słuszność intuicji polskiego autora[281].

W swojej refleksji na temat obecności słowa Bożego w katechezie zwracał uwagę, że posiada ono charakter osobowy – jest wyrazem osoby, która przemawiając, ujawnia coś o sobie. Spotkać się ze słowem Bożym to spotkać się z Bogiem, z Chrystusem – Słowem Bożym. Dlatego też posługiwanie się Pismem Świętym

[276] Tamże.

[277] Tenże, *Pedagogika wiary*..., s. 66.

[278] Tenże, *Odnowa katechetyczna*..., s. 559-590.

[279] J. Szpet, *Ksiądz Marian Finke*..., s. 83.

[280] M. Finke, *Odnowa katechetyczna*..., s. 568; J. Charytański, *Posługa polskiej katechezie okresu soborowego*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke*..., s. 123.

[281] Tamże, s. 122.

na lekcji ma nie tylko wyjaśniać słowa o Bogu, ale przede wszystkim przedstawiać Jezusa Chrystusa, w którym Bóg najbardziej zbliżył się do człowieka i w którym objawia się miłość Ojca. Pismo Święte ma stać się elementem przepajającym wszystkie lata nauczania, tak aby wychowanek nauczył się z nim samodzielnie obcować[282]. Natomiast prowadzić w wychowaniu chrześcijańskim do spotkania z Chrystusem to kształtować w wychowanku postawę otwartą na rzeczy nadprzyrodzone, pobudzać do przemiany wewnętrznej i wreszcie przepajać sprawy codziennego życia duchem Chrystusowym, tak aby uczeń urzeczywistniał swą wiarę w czynach i poprzez zaangażowanie dawał świadectwo Chrystusowi[283].

Poszukując możliwości doprowadzenia katechizowanych do głębszego zrozumienia liturgii, ks. M. Finke zwracał uwagę, że „w sakramentach Chrystus jest obecny jako prasakrament i działa w nich. Sakramenty są spotkaniem z Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym, nawiązaniem lub zacieśnieniem przyjaźni z Nim, zawarciem lub odnowieniem przymierza z Bogiem. W roku kościelnym uobecnia się zbawcze działanie historyczne Chrystusa"[284]. Na tej podstawie wyprowadzał wniosek dla katechezy, że gdy tylko na lekcji nadarzy się sposobność, trzeba „pouczać uczniów, jak dana prawda wiary aktualizuje się i wypełnia w liturgii, i uzdalniać ich do uczestnictwa w misterium zbawienia"[285]. Jednak liturgiczne wychowanie w katechezie nie ogranicza się do wyjaśnienia ceremonii, wyćwiczenia aktów liturgicznych ani też do wskazania kryjącej się za widzialnymi znakami niewidzialnej rzeczywistości – wychowanie liturgiczne jest częścią wychowania chrześcijańskiego[286]. Z tej racji, twierdził, wychowanie to najpierw musi wychowanka „odpowiednio usposobić: musi wyrobić w nim **zmysł rzeczy nadprzyrodzonych**, cześć dla majestatu Boga, ufność i wdzięczność dla Chrystusa, żal i pokorę, osobistą modlitwę, gotowość do ofiar i wyrzeczeń, ducha pokuty i umartwienia, milczenia i skupienia... słowem, to wszystko, co należy do chrześcijańskiego życia. [...] Jeśli zaś w wychowaniu liturgicznym straci się z oczu szersze zadania chrześcijańskiego wychowania w ogólności, wówczas można wdrożyć młodzież naszą i przyzwyczaić ją do obiektywnego udziału w liturgii, lecz nie doprowadzi się jej do subiektywnego zaangażowania w tajemnicę zbawienia ani do osobowego spotkania w niej Chrystusa. Z drugiej strony, wychowanie liturgiczne obejmuje nie tylko wychowanie do liturgii, ale również wychowanie przez liturgię"[287].

---

[282] M. Finke, *Odnowa katechetyczna*..., s. 568. Więcej informacji o nowym spojrzeniu ks. M. Finkego na biblijny wymiar katechezy podaje J. Charytański. Zob. *Posługa polskiej katechezie*..., s. 123-124.

[283] M. Finke, *Pedagogika wiary*..., s. 67.

[284] Tamże, s. 68.

[285] Tamże, s. 68-69.

[286] Katecheza nie może posiadać charakteru instrukcji liturgicznej, lecz musi odbywać się w duchu liturgii, uczestniczyć w jej klimacie i rozwijać się w atmosferze wiary – zob. tenże, *Odnowa katechetyczna*..., s. 570.

[287] Tenże, *Pedagogika wiary*..., s. 69.

Analizując przemyślenia ks. M. Finkego, dostrzegamy, że są one apelem o przywrócenie katechezie jej mistagogicznego wymiaru, tak aby mogła stać się znowu skuteczną drogą chrześcijańskiego wtajemniczenia. Jako cel własny katecheza ta podejmuje także wprowadzanie w życie Kościoła, gdyż indywidualny akt wiary człowieka aktualizuje się poprzez udział w życiu Mistycznego Ciała. Stąd, jak twierdził, „potrzeba nie tylko ścisłej łączności katechezy z liturgią, ale nieodzowne staje się również właściwe i staranne ukształtowanie nabożeństwa liturgicznego, szczególnie Mszy Świętej"[288]. W ten sposób wskazał na *ars celebrandi* jako na warunek *actuosa participatio*, co tak wyraźnie zostało po latach podkreślone w adhortacji Benedykta XVI *Sacramentum Caritatis.*

Ujmując wychowanie liturgiczne w aspekcie pedagogicznym, ks. Finke zauważył, że wtajemniczanie w rzeczywistość liturgiczną dokonuje się stopniowo, niejako poprzez kolejne zbliżenia. Przygotowanie do przeżywania i aktywnego uczestnictwa w liturgii nie może więc dokonywać się w ramach jednego roku nauczania czy też jednego przedmiotu. Postulował więc konieczność wprowadzania osób katechizowanych w świat liturgii poprzez wyjaśnianie obecnych w niej znaków i symboli w odniesieniu do Pisma Świętego[289] oraz formację postaw słuchania, milczenia i skupienia[290].

W swoim szkicu teorii kerygmatycznej ks. Marian Finke nie mógł powiedzieć wszystkiego. Znajdujemy tu zagadnienia, które nie zostały przez autora w wystarczającym stopniu rozwinięte. Nie omówił urzeczywistniania się chrystocentryzmu w liturgii; nie podjął w wystarczającym stopniu kwestii ontycznego związku z Chrystusem dzięki sakramentom, który stanowi podstawę chrześcijańskiego życia. Przemilcza także rolę kapłaństwa wspólnego i zbyt słabo akcentuje dialogiczny wymiar liturgii. Zadaniem J. Charytańskiego, „zastanawiający jest jednak brak szerszego potraktowania zasady eklezjocentryzmu oraz roli Ducha Świętego"[291]. Pomimo tego, jak ocenia dalej Charytański, *Odnowa katechetyczna* mogła zasadniczo wpłynąć na mentalność polskich katechetów[292]. Według ks. Jana Szpeta, najbardziej wyrazista jest u ks. Finkego kategoria spotkania całej rzeczywistości człowieka z Bogiem, Jego Objawieniem, zbawieniem. Wiara ukazywana jest w aspekcie Przymierza, co sprawia, że główny akcent położony został na „stawanie się chrześcijaninem w życiu, a jednocześnie konieczność wcielania się wiary w codzienne życie, zwłaszcza zaś skierowanie całego świata ku Bogu"[293].

Teologiczne poszukiwania ks. M. Finkego znalazły swoje praktyczne odzwierciedlenie w kształtowaniu oblicza polskiej katechezy. W 1957 roku został on powołany na członka Komisji Szkolnej Episkopatu Polski. Jego głównym zadaniem

---

[288] Tamże. Zob. także: tenże, *Odnowa katechetyczna*..., s. 569-570.
[289] Tamże, s. 570. Zob. także: J. Charytański, *Posługa polskiej katechezie*..., s. 124-125.
[290] M. Finke, *Pedagogika wiary*..., s. 70.
[291] J. Charytański, *Posługa polskiej katechezie*..., s. 125.
[292] Tamże.
[293] J. Szpet, *Ksiądz Marian Finke*..., s. 93.

była praca nad stworzeniem nowego programu katechetycznego. W 1964 roku w swoim referacie *Zasadnicze problemy katechetyczne* postulował, aby w nowym programie ograniczyć ilość materiału, pogłębić formację biblijną i uwspółcześnić problematykę katechezy[294]. Po kilku latach pracy, 25 lutego 1970 roku przedstawił opracowane przez Podkomisję Programową, której przewodniczył, założenia nowego programu ramowego dla dwunastu lat nauczania. Kiedy projekt programu ramowego dla szkół podstawowych okazał się niewystarczający, opowiedział się za projektem wypracowanym przez ks. Jana Charytańskiego. W dalszym ciągu pracował jednak nad stworzeniem koncepcji programu nauczania dla klas licealnych. Po niezbędnych poprawkach został on przyjęty we wrześniu 1970 roku i zatwierdzony wraz z całym programem nauczania katechezy przez Komisję Plenarną Episkopatu Polski 1 kwietnia 1971 roku[295].

U podstaw zatwierdzonego programu leży nauka Soboru Watykańskiego II i najnowsze osiągnięcia ówczesnej katechetyki[296]. Jest on programem kerygmatycznym, pozostającym w zgodzie ze wskazaniami *Ogólnej instrukcji katechetycznej*, w pełni aprobującej postulaty i założenia tego ruchu[297]. Sami autorzy programu dostrzegali jednak pewną istotną rozbieżność pomiędzy wskazaniami dokumentu a przygotowanym programem. Podczas gdy w OIK uwaga została zwrócona na stronę antropologiczną katechezy, w programie wspomina się o tych zagadnieniach tylko w niektórych punktach, mało podkreślając postulaty nurtu antropologicznego[298], szczególnie o nastawieniu społecznym, który w tym czasie kształtował się na Zachodzie[299]. Twórcy programu mieli bowiem świadomość, że pewna część katechetów polskich tkwiła jeszcze w Deharbe`owskiej formie katechezy i nie weszła wystarczająco głęboko w nurt kerygmatyczny. Dlatego istniała uzasadniona obawa, „czy przejście bezpośrednie do nowego nurtu, katechezy antropologicznej, katechezy interpretacji, bez uprzedniego pogłębienia biblijnego i liturgicznego, nie stworzy niebezpieczeństwa katechezy zlaicyzowanej, tak szukającej człowieka, że może zapomnieć o Bogu, tak kształtującej miłość ludzką, że chrześcijaństwo ukazuje się jedynie jako system etyczny"[300]. Nowość proponowanego programu polegała na integralnym ujęciu nauki Kościoła. Zrezygnowano w nim z przedmiotowego ujęcia materiału na rzecz równoległego powiązania czterech elementów: moralnego,

---

[294] J. Stroba, *Geneza nowego programu katechetycznego*, „Katecheta" 16,4 (1972), s. 158; S. Bizuń, *Historia powstania „Katechizmu religii katolickiej"*, „Katecheta" 17,3 (1973), s. 97-105.

[295] Więcej na temat pracy ks. Finkego w Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski oraz w Podkomisji Programowej zob. *Ksiądz prof. Marian Finke założyciel i pierwszy redaktor czasopisma „Katecheta" (29 XI 1906 – 8 VII 1986)*, „Katecheta" 51,10 (2007), s. 12-17.

[296] A. Kotlarski, *Nowy program katechizacji młodzieży*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 19-23.

[297] J. Charytański, *Nowy program*..., „Katecheta" 16,1 (1972), s. 18.

[298] Tamże.

[299] Tenże, *Europejska ekipa katechetyczna kontaktów i poszukiwań*, CTh 41,2 (1971), s. 183-184; J. Szpet, *Ksiądz Marian Finke*..., s. 92; H. Pagiewski, *W poszukiwaniu nowych rozwiązań katechetycznych*, „Katecheta" 16,3 (1972), s. 115-120.

[300] J. Charytański, *Nowy program*..., s. 18.

liturgicznego, dogmatycznego i biblijnego[301]. Dzięki takiemu przeorientowaniu polska katecheza przyjęła układ bardziej wychowawczy, zakładający wychowanie w określonych przez program celach, takich jak przygotowanie do sakramentów Eucharystii i pokuty; przygotowanie do bierzmowania poprzez pogłębienie życia wiary i kształtowanie sumienia chrześcijańskiego, na podstawie Pisma Świętego i katechezy sakramentalnej. Całą zaś katechezę przenikać miała świadomość wewnętrznego związku z Chrystusem, żyjącym w swoim Kościele[302].

Jako propagator i inspirator odnowy katechetycznej, ks. M. Finke pozostawał stale otwarty na nowe impulsy, które odnalazł w nurcie katechezy antropologicznej. W 1971 roku ukazał się opracowany pod jego redakcją podręcznik *Zostań z nami*, *Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy Świętej*[303], który jako katechetyczne *credo* ks. Finkego, stanowił wyraźne *novum* na terenie Polski. Był to praktyczny przykład wcielania w życie założeń katechezy antropologicznej[304]. Ukazanie się katechizmu było dużym wydarzeniem katechetycznym w naszym kraju, aczkolwiek wówczas niedostrzeżonym i niedocenionym[305]. Z perspektywy czasu został jednak przez znawców zagadnienia oceniony jako świadectwo „godnej podziwu zdolności Autora do wprowadzania teorii w praktykę"[306] oraz próba nowego ujęcia katechizacji i ewangelizacji dostosowana do ówczesnych czasów[307].

3.2. Katechumenalny charakter katechezy w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego

Ksiądz Franciszek Blachnicki znany jest szerszym kręgom kościelnym przede wszystkim jako założyciel „oazy", czyli Ruchu Światło-Życie, także badacz naukowy i wszechstronny duszpasterz na różnych odcinkach posługi Kościoła. Jego wieloraka działalność dotyczyła między innymi tworzenia podstaw programowych formacji ministrantów, poszukiwania nowej koncepcji teologii pastoralnej, odnowy liturgii czy budowania ruchów kościelnych[308]. Jako wnikliwy obserwator

[301] J. Szpet, *Wkład środowiska poznańskiego do kerygmatyczno-antropologicznej odnowy katechezy w Polsce*, „Katecheta" 26,3 (1982), s. 133.

[302] J. Charytański, *Nowy program*..., s. 18.

[303] *Zostań z nami*, *Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy Świętej*, red. M. Finke, Poznań–Warszawa–Lublin 1971. Autorką tekstów była Barbara Jabłońska.

[304] J. Szpet, *Wkład środowiska poznańskiego*..., s. 132.

[305] R. Murawski, *Refleksje nad przygotowaniem dzieci do I Komunii św. (w oparciu o katechizm „Zostań z nami*, *Panie")*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety"*..., s. 146.

[306] J. Charytański, *Posługa polskiej katechezie*..., s. 129.

[307] J. Szpet, *Ksiądz Marian Finke*..., s. 93.

[308] Ks. Blachnicki był szczególnie zaangażowany w Ruch Światło-Życie (1964-1982), pełnił funkcję Krajowego Duszpasterza Służby Liturgicznej. Jego dziełem są również Krucjata Wstrzemięźliwości (1956-1960) i Krucjata Wyzwolenia Człowieka – zob. R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. I)*, „Katecheta" 41,1 (1997), s. 5. Zob. także: K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki – promotor nowych dzieł w Kościele*, „Katecheta" 51,4 (2007), s. 15-19.

procesów społecznych zaistniałych w Polsce po II wojnie światowej oraz zainspirowany nauczaniem Soboru Watykańskiego II, skierował swoją uwagę także w stronę katechezy. Jego związek z tą dziedziną pastoralną rozpoczął się od praktyki katechetycznej, a następnie był kontynuowany poprzez refleksję nad teorią katechezy, co zaowocowało wypracowaniem jej kerygmatycznej koncepcji. W latach 1961–1971 pracował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie dzięki jego zaangażowaniu powstało Studium Pastoralne kształcące duchownych i świeckich katechetów[309].

Pierwsze próby odnowy katechezy parafialnej w nurcie materialno-kerygmatycznym podjął wspomniany powyżej ks. M. Finke. Poznański katechetyk nie wypracował jednak całościowej i pogłębionej wizji katechezy kerygmatycznej. Jak sam określił, podał jedynie jej zarys i zainicjował dyskusję na temat potrzeby takiego właśnie przeorientowania polskiej katechezy. Pierwszym, który w sposób znaczący włączył się w postulowaną dyskusję, był właśnie ks. F. Blachnicki, reprezentując od samego początku jasno sprecyzowane stanowisko i proponując przemyślaną, spójną, pogłębioną i umotywowaną koncepcję katechezy[310]. W swoich publikacjach zwracał uwagę na dialogiczny charakter Bożego Objawienia, ukazując kerygmat jako istotną treść katechezy[311]. Zabierał głos w sprawie konieczności wypracowania nowego ujęcia katechezy inicjacyjnej. Był przekonany, że jej program „należy oprzeć na założeniach personalizmu dialogicznego, przedstawiając prawdy wiary jako wezwanie Boże, domagające się odpowiedzi w formie różnych postaw religijnych. W ten sposób katecheza otrzyma zasadniczy charakter nauczania wychowującego, w ścisłym zespoleniu celu dydaktycznego i wychowującego. Katecheza inicjacyjna musi się opierać na Biblii ujętej w aspekcie historii zbawienia oraz na liturgii, potraktowanej zgodnie ze sformułowaniami Konstytucji o liturgii, jako źródle i szczycie życia chrześcijańskiego”[312].

W swojej twórczości wiele uwagi poświęcił również zasadzie eklezjocentryzmu w katechezie, podkreślając, że jej celem jest nie tylko nauczanie i budzenie

---

[309] R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. I)*..., s. 4. Działalność naukową ks. F. Blachnickiego w latach 1961–1976 opisuje szczegółowo A. Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 201-290.

[310] K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor odnowy katechetycznej*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 68. Swoją teorię katechezy przedstawił ks. Blachnicki w licznych artykułach. Zob. np. *Koncentracja w katechezie*, „Katecheta” 8,6 (1964), s. 263-265; *Esse in Christo a wychowanie moralne*, „Katecheta” 9,3 (1965), s. 100-103; *Problem katechizmu w dobie kerygmatycznej odnowy katechezy*, „Homo Dei” 35,4 (1966), s. 241-247; *Personalistyczna koncepcja katechezy*, STV 5,2 (1967), s. 31-65; *Katechetyka fundamentalna*, CTh 39,3 (1969), s. 65-81; *Odnowa katechezy eucharystycznej w świetle Instrukcji z 25 V 1967*, ŚSHT 2 (1969), s. 205-213; *Ordo initiationis christianae adultorum*, CTh 43,1 (1973), s. 51-55.

[311] F. Blachnicki, *Od antropocentrycznej od teocentrycznej katechezy*, „Katecheta” 9,6 (1965), s. 206-215; tenże, *Refleksje nad katechizmami*, „Katecheta” 10,3 (1966), s. 123-127.

[312] Tenże, *Nowe próby ujęcia katechezy inicjacyjnej*, „Katecheta” 12,1 (1968), s. 15.

wiary, ale także wprowadzanie w świadome przeżywanie i odpowiedzialne zaangażowanie w życie wspólnoty Kościoła[313]. W ten sposób ks. F. Blachnicki w znacznym stopniu dopełnił kerygmatyczny model katechezy, wzbogacając go o elementy pomijane bądź marginalnie traktowane przez ks. M. Finkego[314]. Wyrazem jego głębokich przemyśleń w tej dziedzinie jest podręcznik *Katechetyka fundamentalna*[315].

Główne założenia kerygmy, wywodzące się z Biblii, ks. F. Blachnicki widział w chrystocentryzmie i teocentryzmie, misterium paschalnym, dziecięctwie Bożym oraz w prawdzie o królestwie Bożym[316]. Biblię traktował jako najważniejsze źródło kerygmy. Była dla niego historią zbawczą, słowem Bożym, które jest żywe i aktualne również dziś. Prawda o dziecięctwie Bożym spełnia, zdaniem Blachnickiego, postulat współczesnej katechetyki domagającej się przekazania dzieciom całościowego planu i organicznej syntezy religii katolickiej. Dlatego uważał, że powinna być ona przyjęta jako centralna zasada wychowania, gdyż najlepiej wyraża bliższy cel chrześcijańskiej formacji. Celem tym jest nie tylko wychowanie ludzi odpowiedzialnych, respektujących podstawowe zasady moralne, ale formacja dzieci Bożych odtwarzających w sobie obraz Boga, na wzór samego Chrystusa[317]. Jednocześnie dostrzegał potrzebę budowania eklezjalnego wymiaru katechezy. „Od przeżycia dziecięctwa Bożego w Chrystusie trzeba więc w wychowaniu religijnym prowadzić do przeżycia wspólnoty z tymi wszystkimi, którzy są także w Chrystusie, którzy przez Niego uczestniczą w godności dziecka Bożego"[318]. Korzystał w tym przypadku z treści i wskazań *Lumen gentium*, podejmując i uwypuklając z niej myśl, że w wychowaniu religijnym nie wystarczy doprowadzić jedynie do osobistego przeżycia dziecięctwa Bożego w Chrystusie, lecz trzeba jeszcze nawiązaną relację umieścić w nadprzyrodzonych ramach społecznych, które stanowi Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, Lud Boży[319].

Jako entuzjasta soborowej odnowy duszpasterstwa, twórca nowej koncepcji teologii pastoralnej wyprowadzonej z istoty Kościoła i najlepiej spośród polskich katechetyków tamtego okresu zorientowany w nowoczesnej myśli teologicznej, ks. Blachnicki bardzo krytycznie odnosił się do ówczesnej praktyki katechetycznej. Jego krytyka nosiła jednak wszelkie znamiona prawdziwej troski o nową jakość katechezy i jej większą skuteczność. Obserwował bowiem na co dzień brak

---

[313] Zob. np. tenże, *Kościół a katecheza (cz. I.)*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 97-103; tenże, *Kościół a katecheza (cz. II)*, „Katecheta" 11,4 (1967), s. 156-160.

[314] A. Zellma, *Wkład „Katechety" w poszukiwanie modeli katechezy*, „Katecheta" 51,10 (2007), s. 35-36.

[315] Zob. F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2006. Zob. także: R. Murawski, *Koncepcja katechetyki według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Katecheta" 51,4 (2007), s. 13-14.

[316] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*..., s. 173-213.

[317] Tamże, s. 194.

[318] Tamże, s. 208.

[319] Tamże. Zob. także: R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. I)*..., s. 7.

proporcji pomiędzy wysiłkiem wkładanym w nauczanie dzieci i młodzieży a jego nikłymi skutkami[320]. Nieskuteczność ta wyrażała się nie tyle niedostatkami wiedzy religijnej, ile brakiem autentycznego, wewnętrznego życia chrześcijańskiego. Jego zdaniem, źródłem problemu był niewłaściwy typ katechizacji. Chodziło w tym przypadku o katechezę pojęciową, utożsamiającą mechaniczne przekazywanie wiedzy religijnej z życiem religijnym i wiarą. W ten sposób można było, jak twierdził, „uczyć religii", gdyż katecheta miał do czynienia z dziećmi pochodzącymi z rodzin wierzących i będących w środowisku wiary. Jak twierdził, „były one wierzące nie dzięki, ale mimo katechizacji, polegającej na przyswajaniu na pamięć formuł katechizmowych przy pomocy dyscypliny. Dzisiaj potrzeba nam katechezy stojącej w służbie wiary, widzącej swój główny cel w budzeniu i pogłębianiu wiary u dzieci przychodzących ze środowisk mniej lub więcej zlaicyzowanych"[321].

Dokonując krytycznej oceny rezultatów prowadzonego duszpasterstwa, doszedł do przekonania, że wielu współczesnych chrześcijan nie przeżywa w dosłownym tego słowa znaczeniu istoty chrześcijaństwa, opierając się jedynie na licznych zwyczajach i obrzędowych tradycjach, które nie stanowią dla nich źródła siły dla codziennego życia i postępowania zgodnie z wymogami Ewangelii. Na podstawie własnych doświadczeń życiowych oraz pracy katechetycznej odnotował znikomą wręcz skuteczność tradycyjnej formacji chrześcijańskiej[322]. Zauważył, że obserwacja życia chrześcijan wykazuje, jak bardzo daleko im do dojrzałości w wierze. Twierdził wprost, że „ogromna większość żyje tak, jak żyją poganie: kłócą się, procesują, nienawidzą, nie potrafią wybaczyć. Chodzą do kościoła, spełniają jakieś praktyki religijne, ale ich życie jest antyświadectwem"[323]. Trafnie diagnozował, że „największym problemem współczesnego chrześcijaństwa w Polsce i na całym świecie jest to, że większość wiernych nigdy nie przeżyła owego fundamentalnego wydarzenia, jakim jest odrodzenie z Boga, które by uczyniło z nich prawdziwych chrześcijan. O większości ochrzczonych właściwie nie należałoby mówić, że są chrześcijanami. Nie są zdolni nawet do spełniania wymogów specyficznie chrześcijańskich"[324]. Kierowany duszpasterskim zatroskaniem postawił więc pytanie: „Czy nasza katecheza w tradycyjnej dotąd stosowanej formie odpowiada co do swej wewnętrznej treści i formy wymaganiom wynikającym z istoty

---

[320] K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor*..., s. 69.

[321] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., s. 35-36. Zob. także: J. Goraj, *Wkład księdza Franciszka Blachnickiego w powstanie i rozwój katechezy personalistyczno-dialogicznej*, „Katecheta" 51,1 (2007), s. 11.

[322] R. Buchta, *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa wynikające z „Katechumenatu na dzisiejszą godzinę"*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista*..., s. 217; W. Czupryński, *Odnowa parafii i duszpasterstwa. Deuterokatechumenalna koncepcja chrześcijańskiej formacji w myśli i dziele ks. Franciszka Blachnickiego*, Olsztyn 2011, s. 56-61.

[323] F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2003², s. 15.

[324] Tamże, s. 22.

Kościoła i jego misji, o ile ma ona być realizowana w dzisiejszych konkretnych warunkach?"[325].

Poszukiwał zatem katechezy, która odpowiadałaby istocie Kościoła, naturze chrześcijańskiego wychowania, charakterowi wiary i zasadom jej rozwoju. Brakowało mu bowiem katechezy, dzięki której byłoby możliwe wejście w całą tajemnicę, historię i dzieło zbawienia, spotkanie z Chrystusem, które na zasadzie Bosko-ludzkiego dialogu umożliwi personalizację aktu wiary i dojrzewanie postaw moralnych. Dokonując refleksji o katechezie, podkreślał, że jako akt z natury swej eklezjalny ma być ona przedmiotem zainteresowania całej wspólnoty chrześcijańskiej oraz, co szczególnie istotne, nieustannie szukać swojego miejsca i określenia poprzez liturgię[326]. Dlatego też ks. F. Blachnicki uznał słuszność koncepcji G. de Bretagnea, który w swoim dziele *Pastorale catéchétique* (Paryż 1953) upatrywał istotę życia chrześcijańskiego w zjednoczeniu przez wiarę z Chrystusem uobecnionym w misterium. Podtrzymywał również jego twierdzenie, że głównym celem chrześcijańskiego wychowania, a szczególnie katechezy, jest prowadzenie do tego zjednoczenia. Ksiądz Blachnicki uprzedził w ten sposób późniejsze wskazania zawarte w adhortacji o katechezie (por. CT 6). Był także przekonany, że chrześcijański wychowawca ma stać się mistagogiem, czyli tym, który wtajemnicza i wprowadza w misterium. W takim ujęciu katecheza staje się mistagogią, zaś katechetyka mistagogiką, czyli nauką o prawidłach wprowadzania ludzi w misterium zbawienia. Zdaniem ks. Blachnickiego, poglądy G. de Bretagnea znalazły pełne potwierdzenie we współczesnych przemyśleniach teologicznych dotyczących związku pomiędzy słowem a sakramentem, przepowiadaniem a liturgią w ogóle oraz w dokumentach soborowej odnowy liturgii, ukazujących ją jako źródło i szczyt całego życia Kościoła (zob. KL 10). Ksiądz Blachnicki twierdził jednak, że trzeba wprowadzić rozróżnienie na mistagogię bliższą (homilia, komentarz liturgiczny) oraz dalszą (katecheza). Zamiast o mistagogii – pisał – mówi się dziś częściej o inicjacji liturgicznej jako celu katechezy. Zadanie katechezy ujmuje się więc jako wprowadzenie w życie sakramentalne Kościoła, zwłaszcza życie eucharystyczne. Inicjacja sakramentalna łączy się jednak z pierwszym, początkowym przygotowaniem do sakramentów. Mistagogia natomiast jest w stosunku do niego znacznie szersza i dlatego można ją powiązać z katechezą na wszystkich jej etapach[327].

Według F. Blachnickiego, katecheza ma przygotować do przeżywania liturgii. Był on przekonany, że katecheza musi pozostawać w służbie spotkania z Bogiem, które realizuje się w słowie i sakramencie[328]. Wzajemną relację katechezy i liturgii ujmował w następujący sposób: „Katecheza musi [...] być pojmowana jako

---

[325] Tenże, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*..., s. 104.

[326] J. Goraj, *Wkład księdza Franciszka Blachnickiego*..., s. 12-13.

[327] F. Blachnicki, *Katechetyka wczoraj i dziś*..., s. 246.

[328] R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. II)*, „Katecheta" 41,2 (1997), s. 73.

przygotowanie do sakramentalnego spotkania z Bogiem; w liturgii [...] musi ona widzieć swoje naturalne dopełnienie, swój kres i swoje ukoronowanie. Personalistyczna katecheza musi [...] w całości i na wszystkich swoich stopniach być zorientowania w kierunku liturgii"[329]. Konsekwentnie podkreślał także rolę katechety, który „nie może zostawić troski o wprowadzenie w liturgię komuś innemu, bo oznaczałoby to rozerwanie żywego i organicznego procesu zbawczego, któremu musi służyć katecheza. Prowadzenie do liturgii jest celem katechezy [...]"[330].

W ten sposób rozumiana katecheza może zaowocować dojrzałymi postawami moralnymi katechizowanych, wynikającymi nie z poczucia zachowania Bożych przykazań, lecz z odnajdywania swoich fundamentów w osobistym akcie wiary[331]. Przekonany o konieczności powiązania katechezy z całościowo rozumianym duszpasterstwem, ks. F. Blachnicki zaproponował Kościołowi w Polsce szeroko opracowaną koncepcję katechezy kerygmatycznej. Była ona dla niego najpełniejszym wyrazem istoty i misji Kościoła, który zgodnie z jego koncepcją teologii pastoralnej ma z właściwą sobie samoświadomością urzeczywistniać się w określonym miejscu i czasie. Powierzoną przez Chrystusa misję wypełnia Kościół, czyniąc nowych uczniów i wyznawców oraz troszcząc się o ich wychowanie do dojrzałej postawy wiary. Wymagało to jednak bardziej precyzyjnego wskazania czynników, które mogłyby owo dojrzewanie zagwarantować. Ks. F. Blachnicki odnalazł je w starożytnym katechumenacie[332].

Ksiądz Blachnicki był przekonany, „że nie ma innej drogi ratunku dla Kościoła, jak tylko znaleźć na nowo drogę do formowania dojrzałych chrześcijan, czyli przywrócić katechumenat. Parafia, która nie będzie miała katechumenatu – umrze. To jest najdonioślejsze, najpotrzebniejsze zadanie duszpasterskie, kluczowe, od którego zależy przyszłość Kościoła: prowadzić wiernych do tego, o co głośno woła ich niezrealizowany chrzest, który do tej pory u większości jest nierozwiniętym ziarnem, prowadzić do egzystencjalnego, osobowego spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym"[333]. Czytając jego słowa, trudno nie zauważyć, że powyższy apel o przywrócenie katechumenatu jest w istocie apelem o powrót Kościoła do starochrześcijańskich doświadczeń mistagogii. Dlatego, jak twierdził ks. Blachnicki, „nie istnieje problem czy katechumenat ma być, czy nie. Jest tylko pytanie o formę katechumenatu – jak to robić?"[334].

---

[329] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*..., s. 159.

[330] Tenże, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., s. 139. Zob. także: K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor*..., s. 74.

[331] R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. II)*..., s. 74.

[332] F. Blachnicki, *Katechetyka wczoraj i dziś*..., s. 246-248; K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor*..., s. 70; R. Murawski, *Koncepcja katechetyki według*..., s. 12-13.

[333] F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie*..., s. 22.

[334] Tamże, s. 23. Zob. także: M. Marczewski, *Nauczyciel w szkole wiary i sługa Kościoła – „Szkoły i domu wspólnoty". Sługa Boży*, *ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987)*, „Katecheta" 51,4 (2007), s. 6-8.

Postulując przywrócenie katechumenatu, ks. F. Blachnicki sięgał nie tyle do historii, co powracał do Tradycji Kościoła. „Badania nad katechezą tego okresu doprowadziły do odkrycia katechumenatu jako instytucji zorientowanej ku liturgii, związanej ściśle z nią. [...] Podobnie dzisiaj zaczyna się pojmować cel i charakter katechezy. Staje się ona mistagogią, prowadzeniem ku chrześcijańskiej inicjacji i chrześcijańskiemu wtajemniczeniu w misteria Chrystusa i Jego Kościoła, włączeniem w społeczność wierzących i modlących się, zgromadzonych wokół ołtarza chrześcijan"[335]. W katechumenacie odnajdywał paradygmatyczny wzorzec dla wypełnienia warunków zaistnienia pełnego aktu katechetycznego, a przez to zapewnienia skuteczności procesowi rozwoju wiary. Katecheza pierwszych wieków Kościoła zawsze posiadała charakter głęboko kerygmatyczny. Obwieszczane wydarzenia zbawcze miały na celu nawrócenie i wiarę, a nie tylko ich intelektualne poznanie. W centrum głoszonego orędzia stała osoba Jezusa Chrystusa, w której wypełniły się wszystkie proroctwa Starego Testamentu. Była w swoim charakterze katechezą biblijną, przenikniętą treścią i duchem liturgii, skoncentrowaną na personalistycznym akcie wiary i zdecydowanie podkreślającą odpowiedzialność wspólnoty chrześcijańskiej za rozwój wiary katechizowanego. Jako taka w pełni odpowiadała ona istocie Kościoła, co zdaniem ks. F. Blachnickiego stanowiło ważny argument za jej powrotem do praktyki wychowawczej, a przede wszystkim nadaniem jej charakteru kerygmatycznego[336]. Ksiądz Blachnicki dostrzegł także wewnętrzne zdolności przystosowywania się katechumenatu do aktualnych uwarunkowań eklezjalnych, kulturowych i społecznych[337], w czym utwierdziła go analiza opublikowanych wówczas *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (1972)[338].

Jak zauważył ks. F. Blachnicki, głównym przesłaniem *Obrzędów* jest prawda, że „inicjacja chrześcijańska polega nie tylko na przyjęciu sakramentów inicjacji, ale na dłuższym procesie wychowawczym, w czasie którego następuje nie tylko teoretyczne zapoznanie się z prawdami wiary, ale wdrażanie do życia wiary ze wszystkimi konsekwencjami moralnymi oraz do włączenia w życie konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej"[339]. Teksty liturgiczne *Rytuału* oraz *Wprowadzenie* do nich wydobywają trzy istotne elementy, na których opiera się życie chrześcijanina w jego dochodzeniu do wiary dojrzałej. Są nimi: Słowo Boże (słowo), liturgia

[335] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., s. 131.

[336] K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor*..., s. 72.

[337] F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, „Tygodnik Powszechny" 24 (1973), s. 1-2.

[338] Na temat konieczności zorganizowania w duszpasterstwie parafialnym katechumenatu nawiązującego w swojej formie do OChWD, ks. Blachnicki wypowiadał się jednoznacznie: „Trzeba zaznaczyć, że powyższe etapy formacji do dojrzałej postawy wiary powinni przejść wszyscy chrześcijanie, niezależnie w jakim wieku zaczynają włączać się w ten proces. Zarysowany proces formacyjny może być realizowany na kilku poziomach: dziecięcym, młodzieżowym, pomaturalnym (studenci, młodzież pracująca zawodowo), ludzi dorosłych" – tenże, *Oaza nowego życia I stopnia. Podręcznik*, Krościenko 2001[8], s. 12. Zob. także: tenże, *Sympatycy czy chrześcijanie*..., s. 92-113.

[339] Tenże, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii: Katechumenat. Wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej*, Krościenko 2002, s. 31.

(fakt) i Kościół (wspólnota). We wszystkich tych elementach obecny jest Chrystus. Autentyczna wiara może być zatem zbudowana wyłącznie na takim potrójnym fundamencie. Niedowład któregoś z tych elementów uniemożliwia proces autentycznego dojrzewania w wierze[340].

Poszukując zatem katechezy prowadzącej do dojrzałości w wierze, ks. Blachnicki konsekwentnie wiązał ją z katechumenatem – zwłaszcza z katechumenatem rodzinnym. Zgodnie z intuicją Sługi Bożego katechumenat ma wyprzedzać katechezę i jej towarzyszyć, stając się w efekcie najważniejszym czynnikiem jej skuteczności. Dlatego stawiał pytanie o formę posiadanego przez Kościół katechumenatu. Konfrontując postulowany model katechumenatu z ówczesną rzeczywistością polskiego duszpasterstwa, zauważył, że w Polsce jest on nieobecny, a zastępuje go zorganizowane na sposób szkolny nauczanie religii dzieci i młodzieży. Konsekwencją jednak takiego sposobu podejścia do kwestii chrześcijańskiego wychowania jest utrata przez ogół rodziców świadomości własnej odpowiedzialności za rozwój religijny dzieci[341]. Dlatego pisał, „zakładamy, że mamy katechumenat, a faktycznie go nie mamy. Nauka religii czy katecheza, w jakiejkolwiek formie istnieje, choć sama w sobie jest dobra, to nie jest tym samym, co katechumenat"[342]. Był więc głęboko przekonany, że „nawet najlepsza katecheza, jeśli nie ma oparcia w katechumenacie rodzinnym, nie wychowuje nowych chrześcijan"[343]. Twierdził zarazem, że głównym podmiotem katechezy jest wierząca rodzina i w stosunku do niej rola urzędowych katechetów pozostaje raczej pomocnicza. Katechumenat rodzinny, z właściwym sobie zatroskaniem o formację religijną, jest naturalną konsekwencją praktyki chrztu niemowląt i dlatego „rodzice nie mogą tego obowiązku przerzucić na urzędowych katechetów Kościoła, a ci [...] popełniają zasadniczy błąd, jeżeli wezmą na siebie całą odpowiedzialność za wychowanie religijne młodego pokolenia [...]. W ten sposób bowiem biorą na siebie obowiązek, którego nie są w stanie wypełnić"[344]. Łączył przy tym katechumenat rodzinny z koniecznością zorganizowania i prowadzenia w parafiach systematycznej katechezy dorosłych. Nie miałaby być ona rozumiana jedynie jako uzupełnienie wcześniejszych etapów formacji, lecz – co zostało wyraźnie zaakcentowane – konieczna sama w sobie. Dorosły chrześcijanin potrzebuje bowiem pomocy, aby rozwiązywać w duchu wiary własne problemy życiowe. Tak uformowany, będzie w stanie skutecznie wspierać wysiłek katechetyczny Kościoła, gdyż wpływ środowiska rodzinnego jest zawsze silniejszy niż wpływ najlepszej nawet katechezy[345].

---

[340] W. Czupryński, *Odnowa parafii i duszpasterstwa*..., s. 44.

[341] R. Buchta, *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa*..., s. 221.

[342] F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie*..., s. 23.

[343] Tamże, s. 27.

[344] Tenże, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*..., s. 2.

[345] Tenże, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., s. 260-268; tenże, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*..., s. 245-253. Zob. także: M. Marczewski, *Od duszpasterstwa ku ewangelizacji. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987)*, w: *Sto lat polskiej katechezy*..., s. 119-123.

Mając na uwadze wypracowanie modelu katechumenatu, adekwatnego dla uwarunkowań polskiego duszpasterstwa, ks. Blachnicki zwrócił uwagę na niezbędny dla niego element, jakim jest liturgia[346]. Zgodnie z nauczaniem *Vaticanum II* (KL 5-7), Kościół jako nadprzyrodzona wspólnota Ludu Bożego najpełniej objawia się w liturgii. Kościół, z jednej strony, wyraża się w liturgii, która jest jego *samo*przedstawianiem się, z drugiej zaś, liturgia będąc skutecznym znakiem Kościoła sprawia to, co oznacza – urzeczywistnia Kościół. To zaś upoważnia do stwierdzenia, że liturgia w ujęciu Soboru jest sakramentem Kościoła, analogicznie jak Kościół jest sakramentem Boga, pragnącego zjednoczyć z sobą rodzaj ludzki[347]. Z powyższych przesłanek ks. Blachnicki wyprowadził wniosek, że właśnie liturgia stanowi konieczne oparcie i gwarancję skuteczności dla wszystkich możliwych form katechumenatu[348]. Miał przy tym świadomość, że liturgia posiada wymiar katechetyczny. Dlatego wyrażał pogląd, że nie tylko katecheza ma prowadzić do liturgii, ale także liturgia powinna być katechezą, powołując się na fakt, że przez wiele wieków Kościół nie znał systematycznej katechezy poza liturgią[349].

Integralnym elementem formacji katechumenalnej, podobnie jaki i katechetycznej, jest jej ukierunkowanie na wprowadzanie nowych pokoleń chrześcijan we wspólnotę Ludu Bożego i w konkretną wspólnotę chrześcijańską. Ten właśnie aspekt akcentował ks. Blachnicki, twierdząc, że każda formacja chrześcijańska ma i powinna mieć zawsze na uwadze wprowadzanie do życia we wspólnocie Kościoła[350]. Domagał się zatem stanowczo zachowania istoty katechezy jako naturalnej, zwyczajnej drogi formacyjnej w Kościele, gwarantującej autentyczny rozwój wiary, gdyż „katecheza, która nie prowadzi do Kościoła, prowadzi do niewiary”[351]. Mówiąc o Kościele, miał na myśli Kościół w znaczeniu konkretnej wspólnoty wierzących, a nie – jak się wyraził – „jakiejś abstrakcji”. Dlatego „katecheza ma wprowadzać w życie wspólnoty kościelnej, czyli ma spełniać rolę dawnego katechumenatu, który wdrażał w życie wspólnoty”[352].

---

[346] Na temat problematyki odnowy katechezy w jej ścisłym powiązaniu z odnową liturgii wypowiadał się ks. Blachnicki wielokrotnie. Zob. np. *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy*..., s. 41-43, 130-139; *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*..., s. 11-113; *Katecheza o Mszy świętej w świetle posoborowej odnowy liturgii*, RBL 19,4-5 (1966), s. 243-254; *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*..., s. 24-39; *Katecheza a liturgia*, CTh 39,3 (1969), s. 120-124; *Stan odnowy liturgii w Polsce w przededniu nowych zadań*, CTh 40,2 (1970), s. 93-95.

[347] Tenże, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1971, s. 284-285.

[348] R. Buchta, *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa*..., s. 224.

[349] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*..., s. 119; R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. III)*, „Katecheta” 41,3 (1997), s. 129.

[350] F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie*..., s. 34.

[351] Tamże.

[352] Tamże.

Szczególną racją przemawiającą za wprowadzeniem katechumenatu i ścisłym powiązaniu go z katechezą była dla ks. Blachnickiego gwarancja zaistnienia i wypełnienia w akcie katechetycznym autentycznego wtajemniczenia, a więc tego wymiaru, bez którego katecheza zatraca nie tylko swoją charakterystykę, lecz także tożsamość. We wtajemniczeniu bowiem ujawnia się cała specyfika katechezy, który to element odróżnia ją od wychowania koncentrującego się zasadniczo na przekazie wiedzy i formacji postaw. Ksiądz F. Blachnicki wiązał inicjację głównie z sakramentami chrztu, bierzmowania i Eucharystii, lecz miał także świadomość jej szerszego znaczenia, jako najbardziej właściwego sposobu, wręcz metody, wprowadzania w życie religijne[353]. Jak ocenia K. Misiaszek, „używał przy tym precyzyjnych określeń, jakim jest wspomniane pojęcie «wprowadzenie», gdyż doświadczenie religijne rodzi się nie przez informację o religii czy w wyniku przyjmowania zasad moralnych z niej płynących, ile przede wszystkim poprzez otwieranie się i wchodzenie w świat religii, do której ktoś wprowadza, ktoś ten świat przed kimś otwiera. W Kościele ma to czynić katecheta, który w tym momencie staje się mistagogiem"[354].

3.3. Wkład ks. Jana Charytańskiego w kształtowanie katechezy mistagogicznej

W 1958 roku ks. Jan Charytański SJ jako jeden z pierwszych polskich kapłanów udał się na studia do Belgii, gdzie uzyskał licencjat z pedagogiki eksperymentalnej na uniwersytecie w Louvain. Po powrocie do kraju w 1961 roku rozpoczął pracę na Wydziale Papieskim *Bobolanum* jako wykładowca katechetyki, prowadząc jednocześnie zajęcia zlecone w Akademii Teologii Katolickiej i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1962 roku brał udział w corocznych zjazdach profesorów katechetyki i pedagogiki polskich uczelni, pełniąc przez osiem lat funkcję sekretarza sekcji, a w latach 1978–1992 jej przewodniczącego. Równolegle włączony został do prac Komisji Katechetycznej Episkopatu Polski, gdzie zasłużył się opracowaniem *Ramowego programu katechizacji* na poziomie szkół podstawowych (1971). Z myślą o posłudze na rzecz polskiej katechezy ks. Charytański utworzył Centrum Katechetyczne w Warszawie. W ciągu wielu lat swojej działalności przygotowało i wydało ono serię podręczników dla uczniów i podręczników metodycznych dla katechetów: *Bóg z nami* (klasy I–IV), *Katechizm religii katolickiej* (klasy V–VIII), *Spotkania z Chrystusem* (szkoła średnia) i *Katechizm dla dorosłych*[355]. Założenia nowatorskich podręczników nie były jednak wówczas dla wszystkich dostatecznie zrozumiałe, za co spotkały ks. Charytańskiego

[353] Tamże, s. 37-42.

[354] K. Misiaszek, *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor*..., s. 77.

[355] A. Offmański, *Z pokolenia nieustannie poszukujących. Wkład Jana Charytańskiego SJ w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, w: *Sto lat polskiej katechezy*..., s. 159-161.

liczne przykrości. Nie zrażając się jednak trudnościami, wytrwale kontynuował rozpoczęte dzieło[356].

Od początku swojej działalności naukowej ks. Charytański starał się przybliżać polskim czytelnikom najnowsze osiągnięcia katechetyczne krajów języka francuskiego[357] i niemieckiego[358]. W swoich reportażach opisujących działalność ośrodków dydaktyczno-naukowych w Nijmegen, Louvain czy w Paryżu ukazywał kierunki poszukiwań katechetyków zachodniej Europy[359]. Przedstawiając genezę współczesnej katechetyki, starał się wskazać wpływ poszczególnych teologów czy szkół katechetycznych na kształt współczesnej teologii przepowiadania[360].

Kerygmatyczny kierunek katechezy, z którym ks. Charytański zetknął się podczas swoich studiów w Lumen Vitae, zainspirował go do zwrócenia większej uwagi na znaczenie Pisma Świętego w tworzeniu katechezy, jak również na jego miejsce w całościowo pojmowanej posłudze słowa. Postrzegał je zatem jako dynamiczne źródło całego procesu prowadzącego uczestników katechezy do spotkania z Chrystusem, dzięki któremu możliwe staje się dla nich odkrycie bogactwa misterium zbawczego objawionego poprzez słowa i wydarzenia[361]. Boże misterium stanowi równocześnie wezwanie skierowane poprzez posługę Kościoła do konkretnego człowieka, na które udziela on Bogu świadomej odpowiedzi poprzez realizację życiowego powołania[362].

W swojej refleksji teologicznej ks. Charytański doszedł do wniosku, że Pismo Święte jest centralną kategorią katechetyczną. Głównym zaś zadaniem katechezy okresu posoborowego nie jest uczenie chronologicznie ujmowanej historii zbawienia, lecz prowadzenie do umiejętności odkrywania orędzia zbawczego zawartego w tekstach biblijnych, czyli kerygmatu stanowiącego wyjaśnienie problemów człowieka i jego egzystencji[363]. Powołując się zatem na Konstytucję *Dei verbum*, postulował, aby w katechezie zmierzać do wydobycia nie tylko istotnych treści poszczególnych perykop biblijnych, lecz starać się je zrozumieć w kontekście całego depozytu Objawienia. „Cała «ekonomia zbawienia» Starego Testamentu przygotowuje, proroczo zapowiada i obrazami typicznymi oznacza nadejście Zbawiciela i Królestwa Mesjańskiego. Objawienie zaś Starego Testamentu ukazuje działanie Boga wobec wszystkich ludzi, a zarazem pedagogikę Bożą wobec ludzkości

---

[356] Jan Charytański szczegółowo opisał to w swoich wspomnieniach – zob. *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001, s. 67-75.

[357] Tenże, *Katechetyka w krajach języka francuskiego w r. 1967*, STV 6,2 (1968), s. 427-446; tenże, *Aktualne problemy katechetyczne we Francji*, STV 7,2 (1969), s. 315-337.

[358] Tenże, *Katechetyka w krajach języka niemieckiego w r. 1967*, STV 7,1 (1969), s. 297-311; tenże, *Katechetyka w krajach języka niemieckiego*, STV 8,2 (1970), s. 378-397.

[359] Tenże, *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie*..., s. 788-806.

[360] Tenże, *Geneza*..., s. 3-11.

[361] Tenże, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*..., s. 561-611.

[362] Tamże, s. 586-589.

[363] A. Offmański, *Z pokolenia nieustannie poszukujących*..., s. 164.

(KO 15)"[364]. Dzięki takiemu ujęciu biblijnego wymiaru katechezy, powstaje szansa na ukazanie pełni zbawczego orędzia. Uczestnik katechezy pozna wówczas to, co Bóg zamierzał ludziom oznajmić, a co jest jednocześnie pełnym miłości wezwaniem Bożym kierowanym do człowieka. Ksiądz J. Charytański apelował zatem o dialogiczne ujęcie katechezy jako podstawy aktywizacji uczestników do permanentnego odkrywania Bożego planu, jaki posiada Bóg wobec każdego człowieka, a zwłaszcza wobec członków wspólnoty Kościoła[365].

Wsłuchiwanie się w słowo Boże i odkrywanie zawartego w nim przesłania miłości Boga do człowieka skierowało uwagę ks. Charytańskiego w stronę liturgii. Obok Pisma Świętego traktował ją jako podstawowe źródło katechezy, czego wyrazem są – jak sam stwierdził – jego liczne publikacje na ten temat[366]. Kreśląc zarys historii polskiej katechezy mistagogicznej, należy zauważyć, że w 1962 roku opublikowane zostały na łamach „Katechety" dwa bardzo ważne opracowania poświęcone relacjom katechezy i liturgii: *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna* ks. M. Finkego oraz *Wychowanie liturgiczne* ks. J. Charytańskiego. Ze względu na ich niemal jednoczesne ukazanie się, trudno doszukiwać się wzajemnych związków pomiędzy nimi. Z całą pewnością są one jednak potwierdzeniem, że polscy katechetycy, jeszcze przed ukazaniem się oficjalnych dokumentów soborowych, dostrzegali i wyraźnie podkreślali znaczenie katechezy liturgicznej. W ówczesny nurt poszukiwań katechezy liturgicznej wpisał się także ks. Wacław Świerzawski, który postulował, aby „nauczanie katechizmu stawało się katechezą w typie klasycznym, tzn. trzeba czynić z katechizmu metodę inicjacji. Katecheza rozwija się w atmosferze kultu, wprowadza do kultu, bo jest częścią kultu. Ona nie rozwiązuje problemów, ale «wtajemnicza» w misteria. Katecheza «wtajemnicza». W tym właśnie określeniu jest zawarta najgłębsza treść katechezy i tym samym jej definicja"[367].

Ksiądz J. Charytański, mówiąc o liturgii, zauważył, że stanowi ona w swej istocie sposób, w jaki Kościół przeżywa misterium zbawienia. W stosunku do teologii systematycznej jest dogmatem „przeżytym i przemodlonym". Jej sprawowanie uobecnia misterium zbawienia opowiadane w Biblii. „Liturgia uobecnia ponadto Chrystusa: obecnością sakramentalną, obecnością Ciała Mistycznego, które się nam ukazuje w społeczności wiernych skupionych wokół ołtarza przy czynnościach liturgicznych Kościoła; wreszcie obecnością Chrystusa Zmartwychwstałego – Głowy Ciała Mistycznego, z którego spływa cała skuteczność sakramentów"[368]. Podkreślając fundamentalne znaczenie liturgii, wskazał jednocześnie

[364] J. Charytański, *Rola i miejsce Pisma Świętego w katechezie po Soborze Watykańskim II*, w: *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10-12 września 1971 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 105.

[365] Tamże. Zob. także: A. Offmański, *Z pokolenia nieustannie poszukujących*..., s. 165.

[366] J. Charytański, *Zmagania o kształt katechezy*..., s. 66.

[367] W. Świerzawski, *Katecheza liturgiczna*, RBL 17,5 (1964), s. 310.

[368] J. Charytański, *Wychowanie liturgiczne*..., s. 65.

na liczne problemy ówczesnego wychowania liturgicznego. Wśród nich brak kontaktu chrześcijan z misterium zbawienia poza kazaniem niedzielnym, niezrozumiałość Mszy Świętej oraz innych sakramentów sprawowanych w obcym języku i często bez dostatecznego przygotowania do udziału w nich, czy wreszcie brak głębszego zrozumienia poszczególnych okresów roku liturgicznego. Wszystko to, zdaniem ks. Charytańskiego, można podsumować krótkim stwierdzeniem, że „niewiedza liturgiczna to niewiara!"[369]. Nawiązując do osiągnięć ruchu kerygmatycznego, już wówczas przypominał, że „wychowanie liturgiczne to nie poznanie historyczne słownictwa, zewnętrznych form, ale wprowadzenie [...] w świat misterium zbawienia, w przeżywanie symboliki i atmosfery czynności liturgicznych [...]"[370].

Wychowanie liturgiczne pojęte jako wychowanie przez liturgię wymaga połączenia jej z innymi działami nauczania religii. Wyrażał zatem przekonanie, że w ujęciu kerygmatycznym liturgia nie może być przedmiotem oddzielnym, ale musi być elementem prawie każdej jednostki lekcyjnej. Konsekwentnie opowiadał się zatem za uporządkowaniem treści katechezy w odniesieniu do przeżywanych okresów roku liturgicznego, jako ujętego w skrócie misterium zbawienia[371]. Nauczanie o roku liturgicznym, do którego wielokrotnie powracał[372], pełni jednak nie tyle rolę organizacyjną czy porządkującą proces wtajemniczenia chrześcijańskiego i treści nauczania, ile raczej ukazuje historiozbawczy sens czasu. Katecheza osadzona w roku liturgicznym ma wprowadzać człowieka w świat Biblii, symboli, znaków i w ten sposób aktualizować misterium zbawcze[373]. Rok liturgiczny, jak twierdził ks. Charytański, stanie się w pełni zrozumiały jedynie w odniesieniu do formularzy zmiennych Mszy Świętej. Podkreślał więc konieczność wprowadzania katechizowanych w zrozumienie tekstów liturgicznych, zaznajomienia ich z mszałem i przyzwyczajania do korzystania z niego. Twierdził wprost, że „w miarę możliwości Pismo Święte i Mszał powinny stać się stałymi pomocami katechetycznymi [...]. Tą drogą z jednej strony prawdy poznawane będą zarazem przeżywane i przemodlone oraz znajdą swój odpowiednik w konkretnym życiu gminy chrześcijańskiej, z drugiej strony przez wprowadzenie Mszału na lekcje, ukaże się dziecku zamknięty dla niego dotychczas świat symboliki i pojęć zawartych w liturgii Kościoła"[374]. Mając na względzie umiejętności ucznia, które powinien on zyskać dzięki tak prowadzonej katechezie, zakładał, że po ukończeniu katechezy w wymiarze podstawowym dziecko powinno „znać doskonale układ Mszy Świętej i funkcję poszczególnych jej części wraz z odpowiednimi sposobami

[369] Tamże, s. 68.
[370] Tamże, s. 71.
[371] Tamże.
[372] Zob. tenże, *Katecheza roku liturgicznego*, „Katecheta" 9,6 (1965), s. 216-222; tenże, *Teologia roku liturgicznego*, w: *Pascha nostrum*, red. tegoż, Poznań 1966, s. 321-519.
[373] A. Offmański, *Z pokolenia nieustannie poszukujących*..., s. 166.
[374] J. Charytański, *Wychowanie liturgiczne*..., s. 72.

uczestnictwa w nich”[375]. Postulował także, aby „opracować sposoby uczestnictwa dzieci we Mszy Świętej niedzielnej, zgodnie z przepisami, ale zarazem z duchem duszpasterskim obecnego odrodzenia liturgicznego”[376].

Po ukazaniu się Konstytucji S*acrosanctum Concilum* prowadził refleksję nad sposobem przeżywania liturgii – jako nadprzyrodzonej rzeczywistości – odkrywając coraz pełniej związki pomiędzy liturgią, misterium paschalnym a inicjacją chrześcijańską. Stopniowo doszedł do wniosku, że „liturgia nie jest i nie może być jedynie przedmiotem nauczania. Jest czymś więcej. Przede wszystkim stanowi źródło katechizacji. Zgłębiając ją, uczymy się wychowywać po chrześcijańsku. Stanowi ponadto cel katechezy. Jesteśmy bowiem świadomi udziału naszych wychowanków w kapłaństwie powszechnym i pragniemy im pomóc w realizacji tej godności i tego zadania. Liturgia jest jakby koniecznym wymiarem wszelkiej katechezy, bez uwzględnienia którego trudno pomagać w dochodzeniu do wiary dojrzałej we wspólnocie ludu Bożego”[377]. W pracy zbiorowej *Kościół w świetle Soboru* (1968) ks. J. Charytański szeroko omówił odnowę głoszenia Słowa i sprawowanie sakramentów w duchu odnowy soborowej[378]. W odnowie liturgii dostrzegał bowiem jedno z istotnych źródeł odrodzenia religijnego, a zarazem zdawał sobie sprawę, że reforma obrzędów liturgicznych musi się wewnętrznie łączyć z przemianą mentalności. Do tych zmian należało się jednak dobrze przygotować, w czym właśnie upatrywał znaczącą rolę katechezy[379].

Analizując twórczość J. Charytańskiego, dostrzegamy, że całe życie chrześcijańskie starał się on przedstawiać jako konsekwencję głębokiego przeżycia spotkania Chrystusa z człowiekiem w sakramentach, od chrztu świętego poczynając[380]. Katecheza ma zatem budzić świadomość ontycznego związku ochrzczonego z Chrystusem oraz współudziału w Jego zbawczej misji wobec świata. Zwracał także uwagę na kształtowanie postaw religijnych i prosakramentalnych. Katecheza ma to czynić, opierając się na naturalnych postawach człowieka, co – jego zdaniem – warunkuje owocność duchowego przylgnięcia do Chrystusa. W wychowaniu liturgicznym akcentował także konieczność nieustannego pobudzania do czynnego, aktywnego i pełnego zaangażowania w liturgię całej wspólnoty Kościoła. Fundamentem takiego wychowania jest wdrażanie do umiejętnego odczytywania znaków sakramentalnych i włączenia się wiernych w kultyczną misję Chrystusa[381].

---

[375] Tamże.

[376] Tamże.

[377] Tenże, *Liturgia w katechezie*, w: tegoż, *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992, s. 88.

[378] Zob. tenże, *Słowo i sakrament*..., s. 561-611.

[379] Tenże, *Zmagania o kształt katechezy*..., s. 66.

[380] Tenże, *Katecheza o sakramentach*, AK 57,1-2 (1965), s. 62-80; tenże, *Chrzest a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne*, Warszawa 1970; tenże, *Wychowanie do świadomości chrztu*, w: *Nowe życie w Chrystusie*, red. S.A. Porębski, Warszawa 1973, s. 91-120.

[381] Tenże, *Kult sakramentalny*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*..., s. 297-329.

Możliwość osiągnięcia wskazanego celu upatrywał ks. Charytański w katechezie sakramentalnej. Dlatego też stawiał pytanie o jej adekwatną formę i niestrudzenie zmagał się, aby była obecna w polskiej katechezie. Podstawowym zadaniem w tym procesie – jak twierdził – jest zmiana perspektywy dotychczasowego spojrzenia na katechezę sakramentów. Należy bezwzględnie przesunąć punkt ciężkości dotychczasowego nauczania i wychowania. Na pierwszym miejscu w katechezie sakramentalnej trzeba ukazywać ich związek z misterium paschalnym Chrystusa, podkreślając Jego uobecnioną, sakramentalną obecność w liturgii Kościoła. Sakramenty są bowiem znakami zbawczego działania Chrystusa, a nie rzeczami tylko „ustanowionymi" przez Niego. Są osobowymi spotkaniami z Bogiem. Zamiast indywidualistycznego i utylitarnego, w sensie doczesnym czy nawet nadprzyrodzonym, podejścia do sakramentów, akcentować należy ich moc włączania człowieka w dzieło zbawienia dokonujące się we wspólnocie Kościoła dla uwielbienia Boga i uświęcenia ludzi[382]. Z tych też racji nie należy omawiać poszczególnych sakramentów w oderwaniu od siebie, lecz ustawić je „we właściwej hierarchii wysuwając na pierwsze miejsce Eucharystię, Paschę Kościoła, szczególną uwagę zwracając na Chrzest, pierwsze nasze wszczepienie w misterium Chrystusa i podstawę całego naszego życia teologicznego"[383]. W każdym sakramencie trzeba także wyróżnić zobowiązania, jakie wierzący podejmuje w nim wobec Boga, Kościoła i świata oraz ukazać przemianę wewnętrzną, jakiej w nim dokonują. W ten sposób katecheza poprowadzi do kształtowania prawdziwego życia w Jezusie Chrystusie, a nie tylko poprawnej moralności naturalnej czy moralności przykazań. Należy także zwracać uwagę na uzdolnienia oraz pomoce, jakie poprzez sakramenty chrześcijanin otrzymuje w zakresie przyjmowanych zobowiązań oraz podkreślać ich nieustanne „trwanie" od momentu przyjęcia sakramentów[384].

Jan Charytański wskazał nie tylko cele katechezy sakramentalnej, lecz ukazywał także sposoby ich osiągnięcia. Pisał o tym w jednym ze swoich artykułów: „Te wszystkie prawdy i bogactwa sakramentów odkrywamy poprzez wprowadzanie w ryt sakramentalny, ukazując znak całego rytu w jego kontekście naturalnym, ale przede wszystkim w kontekście historii zbawienia, tj. wprowadzając w bogactwo symboliki biblijnej związanej z rytem sakramentalnym. Toteż nie odrywamy katechezy sakramentalnej od katechezy biblijnej, liturgicznej, życia chrześcijańskiego, ale ujmujemy nauczanie w formę katechumenatu, inicjacji chrześcijańskiej, tj. materiał nauczania ustawiamy docelowo, przygotowując do życia sakramentalnego, tj. do urzeczywistnienia się w wychowankach dzieła zbawienia w Chrystusie Pośredniku. Taka forma jest absolutnie konieczna w pierwszych latach nauczania. Tak można ująć nauczanie ostatnich lat szkoły podstawowej a nawet liceum. Nie traktujemy sakramentów jako przedmiotu nauczania, ale przygotowujemy do życia

[382] Tenże, *Katecheza o sakramentach*..., s. 79-80.
[383] Tamże, s. 80.
[384] Tamże.

sakramentalnego podając konieczne wiadomości, wytwarzając specyficzne dla każdego sakramentu postawy i ustawicznie je pogłębiając, by życie sakramentalne nie stało się formalnością, działalnością magiczną czy ciążącym obowiązkiem"[385].

Analiza przytoczonych słów Jana Charytańskiego pozwala odkryć w pełni mistagogiczny charakter postulowanego modelu katechezy. Uzasadniając konieczność przeorientowania dotychczasowej katechezy, powoływał się on na *Lumen gentium*, która ukazuje liturgię jako szczyt działania Kościoła, gdyż w niej właśnie jest obecny i działa sam Chrystus. W takim ujęciu Kościół jest nie tylko głosicielem prawdy Bożej, ale również źródłem Bożej łaski. Dlatego, konsekwentnie, każde przepowiadanie związane jest z liturgią, jak również sama liturgia jest przepowiadaniem prowadzącym do urzeczywistnienia zbawienia poprzez znaki sakramentalne. Z tego względu głównym zadaniem katechezy staje się przygotowanie do uczestnictwa w liturgii, a przede wszystkim przygotowanie do właściwego przeżywania życia sakramentalnego, jako spotkania z Chrystusem zbawiającym dziś w Kościele[386].

Analizując przemiany w katechezie okresu posoborowego, ks. Jan Charytański wskazał drogę dalszego rozwoju polskiej katechezy. Poszukując istoty mistagogii, warto przytoczyć jego znamienne w tym zakresie słowa: „sakramenty zaczynają zajmować miejsce uprzywilejowane w stosunku do innych działów katechezy. Dlatego mówi się coraz częściej o katechezie mistagogicznej, o inicjacji, katechumenacie. [...] przeszliśmy od nauczania sakramentów w katechizmie neoscholastycznym do przepowiadania sakramentów w *Katholischer Katechismus* i jemu pokrewnych, a dziś przechodzimy do katechumenatu nowych podręczników. Chodzi nam przecież nie o wiedzę o Bogu i naszym zbawieniu, nie o pojęcia uporządkowane o sakramentach, ale przede wszystkim [...] o stworzenie w pracy katechetycznej takiego całokształtu środków, by one prowadziły do coraz głębszego, świadomego i wolnego uczestnictwa w misterium Boga, Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa"[387]. Temu zadaniu ks. profesor Jan Charytański pozostał wierny do końca, kształtując poprzez swój intelektualny wysiłek, utrwalony w publikacjach oraz w „katechumenacie nowych podręczników", mocne podstawy polskiej katechezy mistagogicznej.

Analiza wybranych myśli ks. M. Finkego, ks. F. Blachnickiego i ks. J. Charytańskiego pokazała, że teologiczne poszukiwania polskich katechetyków, towarzyszące niejako wysiłkom soborowej odnowy, a w późniejszym okresie ukierunkowane nauczaniem Soboru, wyznaczyły zasadniczy sposób rozumienia mistagogii w polskiej katechezie. Ujmując zagadnienie w aspekcie historycznym, należy zauważyć, że problem katechezy kerygmatycznej pojawił się w Polsce po raz pierwszy

[385] Tamże.
[386] Tamże, s. 80-81.
[387] Tamże.

na Ogólnopolskim Zjeździe Katechetycznym w 1960 roku w Tarnowie[388]. Od tej pory na różnych spotkaniach katechetycznych, a zwłaszcza na corocznych zjazdach profesorów katechetyki, regularnie omawiana była problematyka katechezy kerygmatycznej. Również na łamach „Katechety" opublikowanych zostało w latach sześćdziesiątych wiele artykułów omawiających i propagujących idee kerygmatycznej odnowy katechezy. Były one jednoznacznie łączone z odradzającym się ruchem biblijnym i liturgicznym[389]. Refleksje autorów koncentrowały się wokół katechezy przenikniętej duchem wiary, wyrażającej zrozumiałym językiem prawdy objawione oraz wydarzenia historii zbawienia powiązane z osobą Jezusa Chrystusa[390]. Zgodnie z założeniami kerygmatyków, główny nacisk położony został na treści nauczania, wobec których metoda spełniała funkcję drugoplanową[391].

Dokonując refleksji nad skutecznością dotychczasowego nauczania katechetycznego, dostrzegano jego liczne słabości. Wśród najpoważniejszych zarzutów wskazywano fakt, że nie rozwijało ono życia wiary i nie uwypuklało tego, co specyficznie chrześcijańskie. Podkreślano także jego zbytnie zracjonalizowanie, pojęciowość i poprzestawanie jedynie na intelektualnej asymilacji wiedzy, przy jednoczesnym braku powiązania z codziennym życiem chrześcijańskim. Nauczanie oderwane od źródeł chrześcijańskiego życia nie dawało organicznej, globalnej syntezy chrystologicznej, co w efekcie sprawiało, że nie miało ono siły nawracać ani też zapobiegać odstępstwom od wiary. Wskazanym brakom zapobiec miała katecheza kerygmatyczna, czyli katecheza będąca w służbie wiary. Jej zasadniczym celem było przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu i opowiedzenie współczesnemu człowiekowi historii tego zbawienia[392].

„Refleksja katechetyczna wyprzedziła u nas o kilka lat praktykę katechetyczną", gdyż „odnowa kerygmatyczna katechezy została urzędowo przeprowadzona w Polsce dopiero w 1971 roku, kiedy to wszedł w życie nowy program katechizacji"[393]. Dzięki aktywnej działalności polskich katechetyków okresu posoborowego, prawie wszystkie katechizmy i podręczniki metodyczne dla katechetów

[388] Wpływ odnowy kerygmatycznej na polską katechezę datuje się od końca lat pięćdziesiątych XX wieku. Pierwszym zwiastunem odnowy było przełożenie na język polski katechizmu niemieckiego z roku 1955. Ukazał się on w przekładzie Stanisława Bizunia pt. *Katechizm Katolicki* (Katowice 1959). Katechizm ten nie wzbudził jednak wśród polskich katechetów szczególnego zainteresowania i pozostał trochę niezauważony – zob. R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*..., s. 62. Zob. także: R. Czekalski, *Recepcja nurtu kerygmatycznego*..., s. 36-37.

[389] Zob. np. E. Dąbrowski, *Ruch biblijny we współczesnym Kościele*, „Katecheta" 5,1 (1961), s. 4-7; J. Charytański, *Geneza*..., s. 3-11; tenże, *Wychowanie liturgiczne*..., s. 65-73; M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*..., s. 11-20.

[390] J. Burzyński, *O nauczaniu kerygmatycznym*, „Katecheta" 6,6 (1962), s. 321-332.

[391] Zob. np. M. Finke, *Jednostka metodyczna w katechezie kerygmatycznej*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 226-231; F. Blachnicki, *Problemy metody w katechezie kerygmatycznej*, „Katecheta" 10,5 (1966), s. 208-213. Problematykę związaną z poszukiwaniem kerygmatycznego modelu katechezy przez polskich autorów publikujących na łamach „Katechety" omawia A. Zellma, *Wkład „Katechety" w poszukiwanie*..., s. 34-37.

[392] M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*..., s. 37.

[393] R. Murawski, *Etapy rozwoju katechezy*..., s. 62.

pozostawały pod wpływem katechezy kerygmatycznej[394]. Ich analiza, w aspekcie realizacji założeń katechezy mistagogicznej, będzie przedmiotem kolejnych rozdziałów pracy.

***

Celem tego rozdziału pracy było ukazanie genezy ruchu liturgicznego i kerygmatycznego oraz wysiłków podjętych przez ich przedstawicieli dla głębszego zrozumienia misterium liturgii i wypracowania odnowionej koncepcji katechezy. Szczególnym wsparciem w tym procesie było nauczanie Piusa XII o Kościele i liturgii, w którym wskazał zasadnicze kierunki dalszych poszukiwań w teologii, aprobując jednocześnie dotychczasowe osiągnięcia ruchów odnowy. Efektem dokonujących się przemian było ponowne odkrycie i dowartościowanie liturgii w życiu Kościoła. Doprowadzenie człowieka do osobistego spotkania z Bogiem poprzez misterium liturgii stało się celem katechezy kerygmatycznej, która w znacznym stopniu przyczyniła się do ponownego odkrycia znaczenia mistagogii w katechezie.

W drugiej części rozdziału przedmiotem studium było nauczanie Soboru Watykańskiego II, które jest podstawą dla współczesnego rozumienia mistagogii. Dokonując analizy dokumentów soborowych, przedstawiono nauczanie *Vaticanum II* o Kościele ujawniającym się w misterium liturgii. W tym celu przybliżone zostały najpierw pojęcia Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia, Ludu Bożego, Mistycznego Ciała Chrystusa i *communio*. Poddano także refleksji soborowy sposób rozumienia liturgii, akcentując jej prymarny kontekst dla urzeczywistniania się Kościoła. Celem pracy było również wyeksponowanie wskazań Ojców Soboru dla liturgicznej formacji Ludu Bożego, rozumianej obecnie jako formacja o charakterze mistagogicznym. Podjęta została także analiza *Obrzędów chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* jako źródła inspiracji dla nauczania i praktykowania mistagogii w Kościele posoborowym. W ostatniej części, przybliżając dokonania ks. M. Finkego, ks. F. Blachnickiego i ks. J. Charytańskiego, został przedstawiony zarys polskiej historii katechezy mistagogicznej.

Wydaje się, że takie ujęcie problematyki pozwoliło na w miarę wyczerpujące przedstawienie odnowionej koncepcji mistagogii w czasach współczesnych oraz wskazanie jej roli w praktyce duszpasterskiej. Poszukiwanie istoty mistagogii w katechezie, w świetle posoborowej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej polskich autorów oraz jej realizacja w programach i podręcznikach katechetycznych, będzie przedmiotem analiz podejmowanych w następnych rozdziałach pracy.

[394] Tamże.

Rozdział III

WPROWADZANIE KATECHIZOWANYCH W HISTORYCZNY WYMIAR MISTERIUM ZBAWIENIA

Sobór Watykański II poświęcił wiele uwagi zrozumieniu znaków czasu i uwarunkowań współczesności, wytyczających drogę rozwoju myśli i działalności Kościoła[1]. W toku obrad soborowych konsekwentnie objawiała się nowa samoświadomość Kościoła, która w swojej istocie nawiązywała do wizji Kościoła czasów apostolskich i patrystycznych. Ojcowie Soboru dostrzegli w świecie współczesnym dynamiczny rozwój nauki, techniki, życia społecznego oraz nową świadomość człowieka o sobie samym, zwłaszcza w dziedzinie wolności i odpowiedzialności[2]. Dlatego „Sobór stara się zwrócić do wszystkich w celu wyjaśnienia tajemnicy człowieka i nawiązania współpracy w rozwiązywaniu ważniejszych problemów naszej epoki" (KDK 10). Wyraził jednocześnie przekonanie, że „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim znajdują źródło i w Nim osiągają punkt szczytowy" (KDK 22).

W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, uwzględniając wskazania soborowe, jak również mistagogiczne doświadczenia Kościoła patrystycznego, podkreśla się, że historyczny charakter misterium zbawienia zobowiązuje, aby w katechezie uwzględniać następujące aspekty:

a) Ukazywać historię zbawienia za pośrednictwem katechezy biblijnej, pozwalającej poznać **czyny i słowa**, przez które Bóg objawił się ludzkości w Starym Testamencie, przygotowując drogę Ewangelii; życie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który przez swoje czyny i nauczanie doprowadził Objawienie do pełni (KO 4; KK 9; OIK 12); historię Kościoła, która przekazuje Objawienie[3].

---

[1] J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. tegoż, Lublin 1991, s. 33-34.

[2] J. Charytański, *Inspiracje soborowe w katechetyce*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, *Część 1*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 13.

[3] „Objawienie obejmuje fakty i słowa naświetlające się wzajemnie. Posługa słowa winna je głosić w ten sposób, ażeby najgłębsze tajemnice, jakie są w nich zawarte, coraz lepiej wyjaśniać i przekazywać" – OIK 11. Zob. także: Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998, s. 26-28.

b) W wyjaśnianiu *Symbolu wiary* i treści moralności chrześcijańskiej przez katechezę doktrynalną orędzie ewangeliczne powinno oświecać **dzisiaj** historii zbawienia[4].
c) Umiejscowić sakramenty w ramach historii zbawienia za pośrednictwem katechezy mistagogicznej, która „odczytuje i przeżywa te wielkie wydarzenia historii zbawczej w «dzisiaj» [...] liturgii" (KKK 1095). Katecheza mistagogiczna poprzez odniesienie do **dzisiaj** historiozbawczego pomaga katechizowanym i katechumenom w „otwarciu się na «duchowe» rozumienie ekonomii zbawienia" (KKK 1095).
d) **Czyny i słowa** Objawienia wewnętrznie ze sobą powiązane (KO 2), odsyłają do zawartej w nich tajemnicy[5]. Katecheza ma zatem pomagać w przejściu od znaku do misterium (KKK 1075), prowadzić do odkrycia „w człowieczeństwie Chrystusa Jego kondycji Syna Bożego, w historii Kościoła jego misterium jako «sakramentu zbawienia», w «znakach czasu» śladów obecności i planu Boga" (DOK 108).

Wskazania soborowe oraz wytyczne dokumentów katechetycznych wskazują najistotniejsze elementy oraz zasadniczy kierunek naukowej refleksji nad modelem katechezy wprowadzającej w historyczny wymiar misterium zbawienia. Zgodnie z nimi, w pierwszej kolejności omówione zostaną zagadnienia związane z ekonomią zbawienia w Starym Testamencie. Następnie skoncentrujemy się na ukazaniu wcielenia Chrystusa, jako centralnego wydarzenia historii zbawienia oraz wynikających z tego zobowiązań dla katechezy. W dalszej kolejności przedmiotem uwagi stanie się Kościół, jako wspólnota oczekująca na ostateczne dopełnienie się historii zbawienia. W ostatniej części dokonana zostanie analiza założeń dydaktyczno-wychowawczych *Programu katechizacji* (1971) oraz opracowanych na jego podstawie podręczników katechetycznych w aspekcie mistagogicznego wprowadzania w historyczny wymiar misterium zbawienia.

1. EKONOMIA ZBAWIENIA W STARYM TESTAMENCIE

Mianem ekonomi Bożej określa się Boży plan zbawienia całej ludzkości. Plan ten zaistniał we wnętrzu Boga, w Jego umyśle i woli. Termin „ekonomia" pochodzi od greckiego słowa *oikonomia* i jest pojęciem biblijnym, które wyraża ideę

[4] W *Ogólnej instrukcji katechetycznej* z roku 1971 zwrócono uwagę, że „[...] posługa słowa nie tylko wspomina objawienie cudownych dzieł Bożych dokonane w (określonym czasie) i osiągające pełną doskonałość w Chrystusie, lecz jednocześnie w świetle tegoż objawienia, wyjaśnia współczesne życie ludzkie, znaki czasów i sprawy tego świata, ponieważ w tym wszystkim realizuje się [...] Boży plan zbawienia człowieka" – OIK 11.

[5] Przedstawianie w katechezie wydarzeń biblijnych, czynności liturgicznych, życia Kościoła i życia codziennego pozwala na zrozumienie ich znaczenia w chrześcijańskim misterium – zob. tamże, 72.

planu, zarządzania, dysponowania oraz ideę jego realizacji[6]. Plan oznacza projekt zrealizowania czegoś, co ma jakiś sens i będzie służyło komuś lub czemuś. Wyraża także przewidywanie tego, co ma nastąpić i zostać zrealizowane. O ile ludzki plan dokonania czegoś może natrafić na nieprzewidziane trudności, o tyle w ekonomi Bożej jest to niemożliwe[7].

Odnosząc powyższe znaczenie słowa „plan" do ekonomi Bożej, należy stwierdzić, że jest ona swego rodzaju projektem, przedsięwzięciem, zamiarem Trzech Osób Bożych, dotyczącym ich historiozbawczego zaangażowania. Ekonomia jest wynikiem Bożego zamysłu, który zmierzał do tego, ażeby w krąg Osób Bożych, w odwieczną wspólnotę miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego włączyć także osoby stworzone. Najważniejszym motywem powstania owej ekonomi i jej realizacji w historii jest miłość. Ekonomia Boża ze swojej natury posiada zatem charakter trynitarny, co oznacza, że jest ona równocześnie dziełem Ojca, Syna i Ducha Świętego. Każda z Osób Bożych jest w równym stopniu jej autorem i inspiratorem. Ekonomia zbawienia posiada także wymiar chrystyczny, zarysowany już w Objawieniu starotestamentalnym, a ujawniony w pełni w nauczaniu i działalności Jezusa Chrystusa. Zbawcza ekonomia Boga ujawnia się stopniowo podczas jej realizacji w dziejach Starego Przymierza, a w Nowym Przymierzu jest już wyraźnie obecna. Aktualnie realizowane wydarzenia zapowiadają dalsze, w których ujawni się następny etap zbawczej inicjatywy Boga[8]. Dzieje zbawienia oznaczają zatem realizację Bożych planów w czasie. Polegają one na interwencjach Boga w historię, które określa się mianem *kairoi*, tj. decydujących momentów, w których Opatrzność Boża wkracza w historię wybranej wspólnoty lub wybranych jednostek, nawiązując z nimi dialog zbawienia[9].

W tym duchu w *Dei verbum* ukazano Objawienie nie jako zbiór prawd abstrakcyjnych, ale jako historyczny proces Bożych interwencji w dziejach ludzkości i związane z tymi wydarzeniami słowa[10]. Wydarzenia Starego i Nowego Testamentu nie są jedynie faktami należącymi do przeszłości. Przekazując ponadczasowe

---

[6] J. Kudasiewicz, *Historia czy ekonomia zbawienia?*, RT 28,1 (1981), s. 89.

[7] M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 125.

[8] Tamże, s. 125-126. Zob. także: Y.M.J. Congar, *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, praca zbiorowa, wprowadzenie B. Bejze, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 7-8.

[9] Dzieje zbawienia dzieli się na tzw. ogólne i specjalne. Ogólne oznaczają te wydarzenia, które dotyczyły całej ludzkości w kontekście jej zbawienia, zaś specjalne utożsamiają się z dziejami judeochrześcijańskimi – zob. J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia w świetle czytań odnowionego sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. tegoż, Warszawa 1981, s. 93-95.

[10] Określenie „historia zbawienia" może być rozumiane dwojako: 1. Historia zbawienia oznacza dzieła zrealizowane przez Boga w ciągu historii, czyli utożsamia się z dziejami zbawienia. 2. Historia zbawienia oznacza wielkie dzieła Boże spisane pod natchnieniem Ducha Świętego. W tym znaczeniu jest ona spisaną dokumentacją (*testimonium*), mającą za przedmiot zbawienie. Tak rozumie historię zbawienia Sobór, mówiąc, że „księgi Starego Testamentu spisują historię zbawienia" (KK 5). Pomimo pewnej dowolności istniejącej w języku polskim, lepiej jest rozróżniać te dwa pojęcia: dzieje zbawienia i historię zbawienia – zob. tamże, s. 96.

prawdy o Bogu, o Jego tajemnicach i planach wobec ludzkości, są ciągle aktualnymi nosicielami Objawienia[11]. Intencją Ojców Soboru było przypomnienie, że Pismo Święte jest przede wszystkim historią zbawienia człowieka[12]. Z tego względu zawiera w sobie dwa elementy: słowa i czyny Boże (*verba et gesta Dei*). Mówiąc o czynach i słowach Bożych, należy zauważyć, że Biblia wspomina tylko najważniejsze z nich. Nie sposób bowiem w jednej księdze przekazać wszystko, co Bóg uczynił i co wypowiedział do człowieka (J 21,25). Dlatego Pismo Święte opisuje tylko cząstkę działalności Boga we wszechświecie. To, co przekazuje Biblia, w całej pełni oddaje jednak główny zamiar Boga w stosunku do człowieka, który zaznaczony został w słowach Ewangelii św. Jana: „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno" (J 11,52). Boży zamiar zgromadzenia wszystkich ludzi w jedno, dla zapewnienia im wiecznego szczęścia, w Konstytucji *Dei verbum* określa się właśnie terminem *oeconomia salutis* – plan zbawienia człowieka[13]. Stwierdzono także, że „chrześcijańska ekonomia zbawienia, jako nowe i ostateczne przymierze, nigdy nie przeminie i nie należy już więcej oczekiwać żadnego publicznego Objawienia przed chwalebnym ukazaniem się Pana naszego, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 6,14; Tt 2,13)" (KO 2).

Biblijna wizja zbawienia jest procesem ciągłym, dynamiczną rzeczywistością, która wywodzi się wprost z odwiecznego zamysłu Boga. Ujawnia się ona w dziejach na kanwie wydarzeń i słów wewnętrznie powiązanych ze sobą, aby sprowokować „odpowiedź" wiary ze strony człowieka, który doprowadzony do najdoskonalszego poznania Boga, zjednoczy się z Nim na zawsze[14]. Dlatego także w *Dei verbum* podkreślono dialogiczny charakter Objawienia, rozumianego jako wezwanie domagające się odpowiedzi[15]. „Przez to Objawienie niewidzialny Bóg (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak

---

[11] J. Charytański, *Rola i miejsce Pisma Świętego w katechezie po Soborze Watykańskim II*, w: *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10–12 września 1971 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 105.

[12] Zdaniem teologów, pojęcia „objawienie" i „zbawienie" są ze sobą ściśle powiązane jakby jakimś sprzężeniem zwrotnym: objawienie jest częścią planu zbawczego, a realizacja planu zbawczego stanowi centralny przedmiot – rdzeń objawienia. To wzajemne przenikanie się myślowe „objawienia" i „zbawienia" uniemożliwia zupełnie oddzielne traktowanie obu zagadnień – zob. M. Peter, *Dzieje zbawienia w księgach Starego Testamentu*, „Katecheta" 17,2 (1973), s. 64. Zob. także: M. Rusecki, *Traktat...*, s. 128-129.

[13] S. Grzybek, *Pismo św. historią zbawienia*, CTh 37,4 (1967), s. 46. W tym miejscu przywołać należy także uwagę H. Seweryniaka, że „w rozumieniu chrześcijańskim objawienie stanowi zarazem przekaz prawdy o samoudzieleniu się Boga, jak i realizację zbawienia. [...] Sobór dokonuje tutaj przesunięcia semantycznego, mówiąc symetrycznie o «ekonomii objawienia» (*revelationis oeconomia*) i «historii zbawienia» (*historia salutis*). Jest to jednak logiczna konsekwencja wynikająca z podstawowej tezy konstytucji: Bóg udziela samego siebie, a dokonując tego, objawia się i zarazem zbawia człowieka" – H. Seweryniak, *Nauka Soboru Watykańskiego II o Objawieniu*, „Studia Płockie" 16-17 (1988/1989), s. 55.

[14] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 15-16.

[15] I.S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 859.

do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14n) i przestaje z nimi (por. Ba 3,38), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą" (KO 2). Dialog zbawienia, zapoczątkowany w interwencjach Bożych, trwa nieustannie poprzez słowa Pisma Świętego, gdyż „w świętych [...] księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi" (KO 21). Odpowiedzią człowieka na wezwanie Boga jest „posłuszeństwo wiary" (Rz 1,5; 16,26; 2 Kor 10,5n), przez które człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu oraz ochotnie przyjmuje udzielone przez Niego Objawienie (KO 5)[16].

W celu pełnego zrozumienia Bożego planu zbawienia człowieka zrealizowanego w Nowym Testamencie przez Jezusa Chrystusa, należy powrócić myślą do treści Starego Testamentu[17]. Fundamentalnym założeniem jest uwzględnienie w nim faktu, że Nowy Testament, pomimo swojego centralnego znaczenia w dziejach zbawienia, nie stanowi sam dla siebie zamkniętej całości, lecz jest naturalną kontynuacją Starego Testamentu, zarówno w wymiarze historycznym, jak i religijno-moralnym. Poprzez przedstawienie ciągłości faktów historycznych, następujących po sobie z żelazną logiką wynikania, Stary Testament stworzył realne podstawy pod zapowiadaną w nim przyszłą działalność Chrystusa[18]. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym zwraca się więc uwagę na fakt organicznego powiązania całości dziejów zbawienia, stwierdzając, że „ekonomia Starego Testamentu zmierzała nade wszystko ku temu, aby przygotować przyjście Chrystusa, Odkupiciela wszystkich ludzi, [...] proroczo je zapowiedzieć (por. Łk 24,44; J 5,39; 1 P 1,10) i wyrazić w obrazach typicznych (por. 1 Kor 10,11). Księgi zaś Starego Testamentu, na miarę położenia ludzkości przed dokonanym przez Chrystusa zbawieniem, dają wszystkim możliwość poznania Boga i człowieka, a także ukazują sposób, w jaki Bóg postępuje z ludźmi. Księgi te, choć zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe, ujawniają jednak prawdziwą Bożą pedagogię. Dlatego te właśnie księgi [...] w których ukryta jest [...] tajemnica naszego zbawienia, przez chrześcijan powinny być ze czcią przyjmowane" (KO 15). W dokumencie podejmuje się także głęboką myśl św. Augustyna o wzajemnym stosunku obu Testamentów, tj. o ukryciu Nowego w Starym na podobieństwo dziecka w łonie matki oraz o wyjaśnianiu się Starego w Nowym, poprzez ujawnienie sensu słownych, rzeczowych i osobowych zapowiedzi, czyli tzw. typów biblijnych w Jezusie Chrystusie i w Jego zbawczym dziele realizującym się w życiu Kościoła. Augustyn Jankowski wyprowadza na tej podstawie uprawniony wniosek, że „typologia biblijna nie jest tylko metodą fachowców, lecz – wzorem Ojców Kościoła – winna oddawać usługi także duszpasterstwu, zwłaszcza liturgicznemu"[19]. Uwaga polskiego biblisty

---

[16] J. Charytański, *Rola i miejsce Pisma Świętego...*, s. 107. Zob. także: M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 154.

[17] M. Peter, *Dzieje zbawienia...*, s. 66.

[18] S. Grzybek, *Pismo św. historią...*, s. 59.

[19] A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 348.

posiada fundamentalne znaczenie dla kształtowania współczesnej katechezy biblijnej, co też zostało podkreślone przez *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Stwierdzono w nim, że „biblijność posługi słowa oznacza korzystanie z treści zawartych zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Jedność i harmonia obu Testamentów powinna na wzór katechezy apostolskiej i patrystycznej być elementem konstytutywnym współczesnej katechezy biblijnej" (PDK 59). Konieczność uwzględniania relacji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, w sposób jaki czyniła to „pierwotna katecheza chrześcijańska", podkreślił także Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* (VD 40-41).

Wprowadzając katechizowanych w misterium zbawienia przekazane na kartach Biblii, należy pamiętać, że Pismo Święte ma być odczytywane i objaśniane w tym samym duchu, w jakim zostało napisane (KO 12). W ukazywaniu znaczącej treści poszczególnych miejsc Pisma Świętego należy „uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary" (KO 12)[20]. W tłumaczeniu ksiąg Starego Testamentu trzeba odwoływać się do Nowego Testamentu i życia Kościoła. Podobnie, tłumacząc Nowy Testament, koniecznym jest odwołanie się do przesłania Starego Testamentu i zawsze do życia Kościoła[21]. Również i to podstawowe kryterium hermeneutyki biblijnej przypomniał Benedykt XVI w adhortacji o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (VD 29-30).

Ukazując związek pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, Sobór idzie jednak znacznie dalej poza typy i proroctwa odnoszące się do Jezusa Chrystusa. Cała ekonomia zbawienia Starego Testamentu przygotowuje, proroczo zapowiada i oznacza obrazami typicznymi nadejście Zbawiciela i Królestwa Mesjańskiego[22]. Objawienie Starego Testamentu ukazuje działanie Boga wobec wszystkich ludzi, a tym samym Bożą pedagogię wobec ludzkości (KO 15). Pedagogia Boża widoczna jest we wszystkich formach i rodzajach Bożego Objawienia. Bóg, który w odwiecznym planie przewidział stworzenie świata, w jakiś sposób zawarł w stworzonej rzeczywistości ślad swojego istnienia oraz swojej zbawczej woli. Piękno, harmonia, pewna dobroć, ale i doskonałość świata wskazują na pedagogię jego Twórcy, który stworzony świat przygotował jak najdokładniej dla człowieka. Osoba ludzka jest zwieńczeniem całej kreacji i została stworzona jako odrębny akt Bożej mocy, inny niż w odniesieniu do pozostałych stworzeń (Rdz 1,26). Boża pedagogia polega na tym, że Stwórca zwraca się do człowieka przez słowo i czyn (OIK 33; DOK 38). Wyrazem tej pedagogii są momenty realizacji ekonomii zbawienia, a przede wszystkim kolejne przymierza, zawierane przez Boga z ludzkością, w tym z narodem wybranym, zmierzające do najdoskonalszego przymierza zawartego w Bożym Synu Jezusie Chrystusie. Aspekt pedagogiczny Bożej ekonomii ujawnia się w założonym przez wcielony Logos Kościele, który także był

[20] Zob. także: KKK 112, 113, 114; PDK 61. Więcej na ten temat – zob. J. Szlaga, *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. tegoż, Poznań–Warszawa 1986, s. 215-219.

[21] J. Charytański, *Rola i miejsce Pisma Świętego...*, s. 106.

[22] Tamże, s. 107.

przewidziany w owej ekonomii[23]. Dlatego Sobór nie ogranicza przygotowawczej roli Starego Testamentu jedynie do momentu przyjścia Zbawiciela, lecz rozciąga ją na całe życie Kościoła – nowego Ludu Bożego[24].

Bóg, objawiając się, zniża się do możliwości ludzi i przemawia do nich w taki sposób, abyśmy mogli Go zrozumieć i przyjąć (KO 12). Dlatego także Kościół wzywa, aby katecheza – zgodnie z tym, co wskazał najlepszy Wychowawca – była przystosowana do mentalności i etapów rozwojowych katechizowanego. Dostosowanie to dotyczy treści i metody przekazu, obejmuje także potrzeby rozwojowe dzieci i młodzieży (CT 36-39; DOK 85, 148)[25].

Konieczność katechetycznego przekazu dziejów zbawienia w aspekcie mistagogicznym akcentuje się także w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*: „katecheza [...] przekazuje czyny i słowa Objawienia; powinna ogłaszać je i opowiadać oraz równocześnie wyjaśniać głębokie misteria, jakie ono obejmuje. Ponieważ Objawienie jest [...] źródłem światła dla osoby ludzkiej, katecheza nie tylko przypomina wspaniałe dzieła Boże dokonane w przeszłości, ale – w świetle samego Objawienia – interpretuje znaki czasów i obecne życie mężczyzn i kobiet, skoro w niech realizuje się zamysł Boży dla zbawienia świata" (DOK 39). Pismo Święte staje się w ten sposób autentycznym i pierwszym źródłem treści przekazywanych na katechezie. Bóg bowiem objawiał się człowiekowi nie w teoretycznych i abstrakcyjnych sformowaniach, lecz w historii, w zbawczej interwencji w dziejach narodu wybranego. W nich odkrywamy tajemnicę Boga i Jego zbawczy plan wobec człowieka, w nich także odczytujemy sens ludzkiego życia[26].

1.1. *Czyny* i *słowa* Boga jako elementy konstytutywne dziejów zbawienia

Objawienie Boże dokonało się w określonym czasie historycznym i w konkretnych warunkach środowiskowych. Historia przechowała pamięć o osobach, do których Bóg przemawiał; przekazała relacje o Jego z nimi kontaktach; wskazała miejsca, w których dochodziło do spotkań między Nim a ludźmi, oraz określiła zdarzenia, które wywarły wpływ na kształtowanie się stosunków bosko-ludzkich. Na tej podstawie można mówić o Objawieniu jako o fakcie czy faktach, które się dokonały. Treść Objawienia dociera do człowieka za pośrednictwem znaków, które otrzymując właściwe im znaczenie i pełniąc określone funkcje, odsyłają jednocześnie do tajemnicy i częściowo ją odsłaniają. Rzeczy, wydarzenia i ludzie posiadają w historii zbawienia określoną treść własną, a zarazem wskazują na rzeczywistość,

---

[23] M. Rusecki, *Traktat...*, s. 130.

[24] J. Charytański, *Rola i miejsce Pisma Świętego...*, s. 107. Zob. także: Z. Ziółkowski, *Stary Testament w katechezie*, „Katecheta" 14,6 (1970), s. 242-243.

[25] Zob. także: A.E. Klich, *Katecheza – wychowanie w wierze, widziane z perspektywy biblijnego motywu drogi*, „Katecheta" 51,7-8 (2007), s. 119.

[26] J. Charytański, *Nowy program*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 14-15.

która kryje się poza nimi. Jako dane widzialne i zrozumiałe, umożliwiają przybliżenie odległej dla człowieka rzeczywistości Bożej i odczytanie Jego woli[27].

Pomiędzy słowami i faktami, jako znakami Objawienia Bożego, występuje ścisła zależność, gdyż fakty weryfikują, potwierdzają i aktualizują słowa, zaś słowa wyjaśniają, interpretują, osądzają i selekcjonują fakty. Słowa zarysowują także program działania, podczas gdy fakty wskazują na to, w jakim stopniu idea ta została wcielona w życie. Ten wewnętrzny związek czynów i słów w ekonomii zbawienia podkreśla *Dei verbum*: „czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę. Przez to Objawienie najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi, jaśnieje dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia" (KO 2)[28]. Z tego też względu wprowadzanie katechizowanych w znajomość oraz w zrozumienie relacji istniejących pomiędzy czynami i słowami Boga w historii zbawienia jest jednym z fundamentalnych zadań katechezy biblijnej.

1.1.1. Etapy zbawczego działania Boga w Starym Testamencie

Dzieje zbawienia[29] należy ujmować w sposób całościowy. Oznacza to, że wszystkie wydarzenia, które je tworzą, domagają się uwzględnienia wzajemnego związku pomiędzy nimi. Dopiero wówczas możliwym staje się odtworzenie jej właściwego obrazu. Przykładem takiego spojrzenia na dzieje zbawienia jest mowa św. Pawła Apostoła, którą wygłosił on podczas pierwszej podróży misyjnej do mieszkańców Antiochii Pizydyjskiej. Zbawczą działalność Boga, opisaną na kartach Starego Testamentu, przedstawił Apostoł Narodów w następujący sposób:

> Bóg tego ludu izraelskiego wybrał ojców naszych i wywyższył lud na obczyźnie w ziemi egipskiej, i *wyprowadził go z niej mocnym ramieniem*[30]. Niemal czterdzieści lat *znosił cierpliwie*[31] *ich obyczaje na pustyni. I wytępiwszy siedem szczepów w ziemi Kanaan, oddał im ziemię ich w dziedzictwo*[32] po około czterystu pięćdziesięciu latach. A potem dał im sędziów aż do proroka Samuela. Później poprosili o króla, i dał im Bóg na lat czterdzieści Saula, syna Kisza, z pokolenia Beniamina. Gdy zaś jego odrzucił, powołał Dawida na ich króla, o którym też dał świadectwo w słowach: *Znalazłem*

[27] M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja...*, s. 154-155.

[28] Tamże, s. 155.

[29] Zagadnienie historii zbawienia zostało w literaturze teologicznej szczegółowo omówione. Odnosząc się do istniejących opracowań, przedstawimy jedynie jej szkicowy zarys. Więcej na ten temat – zob. np. C. Luke, *Historia zbawienia*, „Katecheta" 10,6 (1966), s. 245-249; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979; T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1987; C. Bartnik, *Historia zbawienia*, w: EK, t. 6, red. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 963-968; E. Zawiszewski, *Historia zbawienia*, Pelplin 1993; M. Bednarz, *Historia zbawienia*, Tarnów 2000; M. Kowalczyk, *Historia zbawienia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 493-496.

[30] Wj 6,6; 12,51.

[31] Pwt 1,31. Według innej etymologii możliwe jest także tłumaczenie: „karmił ich, dostarczał im pokarmu" lub „nosił ich na ręku", czyli opiekował się, co sugeruje tekst hebrajski.

[32] Pwt 7,1.

Dawida, syna Jessego, człowieka po mojej myśli, który we wszystkim wypełni moją wolę[33]. Z jego to potomstwa, stosownie do obietnicy, wywiódł Bóg Izraelowi Zbawiciela Jezusa (Dz 13,17-23).

Przytoczona wypowiedź św. Pawła jest streszczeniem historii zbawienia. Jest ona nie tylko przywołaniem na pamięć najważniejszych wydarzeń w historii narodu wybranego, ale stanowi ponadto interpretację i ocenę tychże wydarzeń w świetle wiary. Jest ona także świadectwem doskonałej znajomości tekstów Starego Testamentu, w których należy szukać źródeł przytoczonej wypowiedzi. W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy słowa, które jako specjalna formuła upamiętniająca czyny Boga, miały być wypowiadane podczas aktu ofiarowania pierwocin płodów ziemi:

Ojciec mój, tułacz Aramejczyk, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy wołaliśmy do Pana, Boga ojców naszych. Pan usłyszał nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemiężenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Przyprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód (Pwt 26,5-9).

Zestawiając przytoczone teksty, dostrzegamy ich daleko idące podobieństwo. W obydwu przypadkach przywołane zostają następujące fakty: wybór i powołanie Abrahama, uwolnienie jego potomków z niewoli egipskiej, przymierze z Mojżeszem i uformowanie narodu wybranego, nadanie Izraelowi na własność ziemi obiecanej. W relacji przekazanej na kartach Dziejów Apostolskich, opowiadanie o dziejach Izraela znajduje swoją kulminację w osobie Jezusa Chrystusa, w którym też cała historia zbawienia osiągnęła swój punkt centralny[34]. Można zatem wnioskować o istnieniu pewnego schematu czy wręcz metody wprowadzania w historię zbawienia[35].

Autorzy ksiąg Starego Testamentu, zajmujący się dziejami Izraela, nie mieli na celu stworzenia kronikarskiej relacji omawianych zdarzeń. Dlatego ich opowiadanie nie posiada bynajmniej charakteru „neutralnej" literatury. Przeciwnie, jest to pełen zaangażowania opis obecności i działania osobowego Boga Jahwe w dziejach narodu[36]. „Stary Testament zawiera pierwociny Objawienia o zbawczej

[33] 1 Sm 13,14; 16,12n; Ps 89(88),21; Iz 44,28.

[34] S. Grzybek, *Pismo św. historią...*, s. 50-51.

[35] Literatura deuteronomiczna przechowała wiele tekstów kultycznych, takich jak wyznania wiary (Pwt 26,5-10), formuły katechetyczne (Wj 12,26n; Pwt 6,20n), schematy kazań kapłańskich (Joz 24,2-15), opracowanych według tego samego schematu, gdzie centralne miejsce zajmuje idea planu Bożego. Z idei tej wiara Izraela czerpała główne zrozumienie zarysu narodowej przeszłości – zob. A.A. Viard, P. Grelot, *Plan Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 674.

[36] Tamże, s. 675; zob. także: M. Wolniewicz, *Współczesna interpretacja Pisma Świętego w katechezie*, „Katecheta" 15,4 (1971), s. 145-146.

ekonomii Boga”[37]. Autorzy biblijni interpretują wydarzenia z religijnego punktu widzenia. Ich dzieło to swego rodzaju „kerygma Biblii, jej wykładnia, wsparta o tradycję wiary i nastawiona na wezwanie do wiary”[38]. Większość autorów Starego Testamentu interpretuje minione wypadki zwykle nie od razu, lecz dopiero z pewnej perspektywy czasowej. Czynią to jednak w znamienny sposób, dostrzegając w zmiennych losach swojego narodu obecność Boskiego Króla i Wybawcy, Boga Patriarchów i Proroków. Uwzględniając wskazaną perspektywę wiary, J. Charytański stwierdza, że „katecheza biblijna winna zatem szukać w tych wydarzeniach, interpretowanych przez autorów natchnionych, objawienia Bożego. Podróże Abrahama, dzieje Mojżesza czy Dawida, wyjście i wędrówka do Ziemi Obiecanej, zburzenie Jerozolimy i powrót z niewoli nie są tylko faktami przeszłości, ale dzięki pośrednictwu słowa natchnionego są głosem Boga do swego ludu i tak winny być przybliżane”[39]. Natchnieni interpretatorzy dziejów Izraela w taki sposób ułożyli orędzie swoich ksiąg, że na ich podstawie można przedstawić poszczególne etapy objawiania się Boga, a tym samym urzeczywistniania się planu zbawienia[40]:

Stworzenie świata i człowieka. Według Konstytucji *Dei verbum* jest to początkowy etap objawiania się Boga, w którym „daje ludziom w rzeczach stworzonych wieczne świadectwo o sobie (por. Rz 1,19)” (KO 3). Biblijny raj, czy dokładniej „ogród Eden” jest obrazem wielkiej troski Boga o dobro człowieka oraz przyjaźni pomiędzy Stwórcą a rozumnym stworzeniem. Pierwotny związek harmonii zostaje całkowicie zniszczony przez grzech, którego zastraszający rozwój, zarysowany w licznych obrazach, stanowi teologiczną treść tzw. prehistorii biblijnej (Rdz 1-11). Jednakże już na tym etapie zapowiedź przyszłego, ostatecznego zwycięstwa nad siłami zła i wyzwolenia ludzkości jest źródłem nadziei pośród ponurego obrazu powszechnego upadku (Rdz 3,15).

Etap prawa naturalnego. Zgodnie z określeniem św. Pawła, ten etap w historii ludzkości nazwać można „dniami cierpliwości Bożej” (Rz 3,26), kiedy to ludy i narody chodziły własnymi drogami, szukając Boga jakby po omacku (Dz 17,27). Pomimo powszechnego zagubienia, ludzie mieli jednak możność znalezienia Boga dzięki prawu naturalnemu „wypisanemu w ich sercach” i sumieniach (Rz 2,15). Bóg Jahwe – *Ten który Jest* „nieustannie troszczył się o rodzaj ludzki, aby dać życie wieczne wszystkim, którzy przez wytrwałość w czynieniu dobra poszukują zbawienia” (KO 3).

Wybór i powołanie Abrahama i jego potomków. Na tym etapie historii zbawienia Bóg Stwórca sam wkracza w dzieje grzesznej ludzkości. Postać Abrahama

---

[37] M. Rusecki, *Traktat...*, s. 126.

[38] M. Peter, *Dzieje zbawienia...*, s. 64.

[39] J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część I*: *W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 12.

[40] Zob. M. Peter, *Dzieje zbawienia...*, s. 64-69.

jest personifikacją ufnego posłuszeństwa Bogu, odrzucenia politeizmu i przyjęcia Bożego wezwania. Wybór Abrahama na protoplastę ludu przymierza, przez który spłynie błogosławieństwo na wszystkie narody (Rdz 12,3), był wyrazem specjalnej miłości Boga do niego i do narodu, który powstał z jego potomków. „Lud pochodzący od Abrahama będzie powiernikiem obietnicy danej patriarchom, ludem wybranym, wezwanym, by pewnego dnia przygotować zgromadzenie wszystkich dzieci Bożych w jedności Kościoła. Ten lud będzie korzeniem, na którym zostaną zaszczepieni poganie stający się wierzącymi" (KKK 60)[41]. Naród izraelski nie ma jednak podstaw, aby akt wybrania przypisywać swoim własnym zasługom, albowiem wyróżnienie to jest darem danym przez Boga. Ten aspekt wolnego wyboru Boga podkreślają autorzy natchnieni: „Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował" (Pwt 7,7-8)[42].

Uwolnienie z niewoli egipskiej i przymierze na Synaju należą do najważniejszych wydarzeń w historii zbawienia człowieka. Bóg objawia się jako Zbawca całej ludzkości. Prawda ta zostaje umieszczona na początku Dekalogu (Wj 20,2), zaś samo wydarzenie stanowi odtąd prawdziwe „credo" i fundament wiary Izraela, do którego nawiązywać będą autorzy Starego Testamentu[43]. Przymierze zawarte na Synaju było faktem, przez który wybranie Izraela otrzymało swoją historyczną konsekrację. Izrael będzie zawsze o tym pamiętał, wspominając zarówno w radosnych, jak i smutnych chwilach narodowego i państwowego bytu. Następstwem przymierza było oddanie Izraelowi – już jako ludowi Bożemu – ziemi Kanaan w posiadanie. Ten właśnie fakt był realizacją obietnic danych Abrahamowi oraz dowodem, że Bóg dokładnie wypełnia swoje zobowiązanie. Przejęcie ziemi Kanaan, poza tym że jest wydarzeniem historycznym, posiada także znaczenie teologiczne. Egzegeci dostrzegają w nim aluzję do raju utraconego przez człowieka. Opis warunków i stanu szczęśliwości, jaki czeka naród w ziemi obiecanej, nie różni się niczym od stanu, jaki kiedyś w raju był udziałem pierwszego człowieka. Obfitość dóbr jest także obrazem warunków życia ludzkości w przyszłym Królestwie Mesjańskim[44].

Etap proroków i mędrców. W VII wieku przed narodzeniem Chrystusa pojawiają się pierwsi wielcy prorocy-pisarze i odtąd, mówiąc o prorokach, ma się najczęściej na myśli tych właśnie mężów. Nauczali oni poza obszarem świątyni, występując zwykle przeciwko arystokracji świątynnej i władzy królewskiej. Działali w dużej mierze charyzmatycznie, zatem nie na mocy otrzymanej od króla funkcji czy kapłańskiego namaszczenia, lecz w wyniku szczególnego powołania

[41] H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 136.

[42] W.H. Propp, *Naród wybrany*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1997, s. 547-548.

[43] Z. Ziółkowski, *Stary Testament...*, s. 245.

[44] S. Grzybek, *Pismo św. historią...*, s. 51-52.

Bożego[45]. Nawiązując do historii narodu, starali się wyprowadzić z niej odpowiednie pouczenia, które miały doprowadzić do wykorzenienia wykroczeń moralnych oraz troszczyć się o zachowanie wierności zasadom zawartego z Bogiem przymierza. W ten sposób, pod czujną opieką Bożych wysłanników, kształtowała się i rozwijała święta wspólnota Starego Przymierza – Kahal Jahwe.

Instytucja królów – etap oczekiwań mesjańskich. Królestwo Izraela miało stanowić swoistą pomoc dla zachowania jedności narodu. Zapowiadany przez proroków Mesjasz był zazwyczaj łączony z Bożym wyborem na tron Dawida oraz z nadzieją na trwałą dynastię. Przez proroka Natana Bóg obiecał Dawidowi: „dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki" (2 Sm 7,16)[46]. Liczne błędy i wykroczenia kolejnych królów, widzialnych pomazańców Jahwe, uświadamiały jednak narodowi niedoskonałość tejże instytucji i przyczyniały się do ożywienia tęsknot za idealnym Pomazańcem – Mesjaszem Pańskim. Jego „duchowa" postać z wolna wyłaniała się w mowach prorockich oraz w Psalmach mesjańskich. Jednakże dopiero niewola babilońska, a wraz z nią utrata wolności politycznej i upadek królestwa, stworzyły podatny grunt dla pełnego rozwoju oczekiwań mesjańskich. Po powrocie z niewoli następuje reinterpretacja tzw. Psalmów królewskich, w których Izrael odczytywał myśl o Mesjaszu (Ps 2; 45; 72; 110). Orędzia proroków zawierają zapowiedź przyszłej działalności Sługi Pańskiego (Iz 42–53) oraz ustanowienie Nowego Przymierza (Jr 31). Nowe Przymierze nie będzie jednak całkowitym zerwaniem z przeszłością narodu wybranego, lecz jego pogłębioną i udoskonaloną kontynuacją. W tym też sensie rozumieć trzeba przekazaną przez św. Mateusza wypowiedź Jezusa: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" (Mt 5,17).

Pełnia Objawienia i zbawczego działania Boga w Chrystusie. Pełna realizacja obietnicy Starego Testamentu – eschatologicznego zbawienia – dokonała się w Chrystusie-Mesjaszu (Łk 24,44). Nowy Testament jednoznacznie upatruje szczyt Bożego działania dokonującego się w dziejach Objawienia we wcieleniu, życiu i tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa. Chrystus, oczekiwany Mesjasz, przyniósł całej ludzkości obiektywne zbawienie (Łk 2,11; Dz 13,23; 1 J 4,14). Subiektywne zbawienie staje się udziałem poszczególnego człowieka przez wiarę w Chrystusa i poprzez przyjęcie zasad Jego królestwa nadprzyrodzonej miłości[47].

1.1.2. Słowo Boże w czasach Starego Przymierza

Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* rozpoczyna refleksję poświęconą słowu Bożemu od ukazania Boga, który daje się poznać w dialogu, jaki pragnie prowadzić z człowiekiem. Papież przywołuje w swoim dokumencie nauczanie Konstytucji o Objawieniu Bożym, w której stwierdzono, że niewidzialny Bóg,

[45] H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna...*, s. 141.
[46] Tamże.
[47] M. Peter, *Dzieje zbawienia...*, s. 69.

„w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół [...] i przestaje z nimi [...], aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą" (KO 2). W świetle powyższych wypowiedzi wyraźniej dostrzegamy nowość i specyfikę Objawienia biblijnego (VD 6). Wyraża się ona w tym, że w Starym Testamencie słowo Boże nie jest przedmiotem filozoficznych spekulacji, jak miało to miejsce chociażby u filozofów aleksandryjskich, lecz przede wszystkim jest faktem doświadczalnym: Bóg mówi do uprzywilejowanych ludzi, przez nich zaś przemawia do swojego narodu, a w konsekwencji do całej ludzkości[48].

Fakt przemawiania Boga łączy się ściśle ze zjawiskiem profetyzmu, który jest jedną z podstaw Starego Testamentu. Prorocy izraelscy przemawiali w imieniu Jahwe. Ich zadaniem było wyjaśnianie roli Izraela na tle ogólnych wydarzeń świata oraz określenie specjalnej relacji pomiędzy Bogiem a narodem wybranym. Byli świadkami obecności Boga pośród swojego ludu. Prorocy Starego Testamentu mieli zatem pełną świadomość powołania ich przez Boga do głoszenia Jego słowa. Był to najważniejszy moment ich życia, który zakładał bezpośrednią interwencję Bożą w życie człowieka moralnie zobowiązanego do przyjęcia powierzonego mu zadania. Powołanie prorockie to apel do najgłębszej świadomości wybranego, obejmujący jego serce, umysł i wolę. Miało ono charakter obligujący do przyjęcia właściwej postawy, która wyrażała się posłuszeństwem i niezłomną wiarą w celowość powierzonej misji. Opisy powołań proroków pełne są dramatycznych przeżyć, które odcisnęły piętno na ich życiu. Wezwanie Boże było czasem tak silne, że prorocy mówili wręcz o wywartym na nich gwałcie. Dostępowali osobistego i niezwykłego spotkania z Bogiem, który nakłaniał ich do mówienia tego, co było Jego słowem (Am 3,7-8). Powołani przez Boga należą do różnych typów psychologicznych. Pomimo tego, żaden z nich nie wydawał się posiadać naturalnej skłonności do bycia prorokiem czy też jakiegoś wyjątkowego charakteru, który by go predysponował do pełnienia takiego urzędu. To Bóg kształtuje swoich proroków niemalże od momentu ich poczęcia (Jr 1,5). Pomiędzy Bogiem a powołanym ma miejsce dialog, w którym Bóg wyjawia mu swoje plany. Dialog ten owocuje zgodą powołanego. Bóg wywiera nacisk i zwycięża obawy człowieka, nie niszcząc przy tym osobowości człowieka, który nabiera niezwykłej mocy ducha. Wszyscy prorocy Izraela mieli pewność powołania, której nikt nie był w stanie ich pozbawić[49]. Słowo Boże przekazane prorokom nie było pouczeniem ezoterycznym, które powinno pozostać ukryte przed ogółem zwykłych śmiertelników. Przeciwnie, była to nauka, którą należało przekazać całemu ludowi Bożemu, do którego Bóg zamierzał dotrzeć poprzez swoich wysłańców[50].

---

[48] A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii biblijnej...*, s. 876.

[49] G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1995, s. 25-27.

[50] A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże...*, s. 877.

Boże słowo (hebr. słowo – *dabar*) oznacza określoną rzeczywistość, za pomocą której Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem, wyrażając swoją wolę oraz manifestując stwórczą i zbawczą moc. Przy jej pomocy wchodzi On w dzieje ludzkości, kształtuje je i nimi kieruje. Ponieważ wypowiedzenie słowa Bożego jest równoznaczne z realizacją jego treści, dlatego nie ogranicza się ono wyłącznie do samych słów, lecz praktycznie oznacza także czyny Boga w dziejach[51]. Hebrajski rzeczownik *dabar* posiada swoje etymologiczne odniesienie do procesu ujawnienia, wysunięcia na pierwszy plan tego, co pozostawało w pewnym ukryciu i było przez to niedostrzegalne. Oznacza przemianę, przeobrażenie w czyn czegoś, co do tej pory stanowiło jedynie zamiar lub plan tkwiący w sercu czy umyśle. Hebrajski rdzeń *d-b-r* (odwrotna strona, tło, dalszy plan, głębszy sens) skupia w sobie dwa elementy: intelektualny i dynamiczny. Pierwszy z nich dotyczy domeny umysłu, czyli sfery poznawczej. Zwraca on uwagę na istotę rzeczy – wszystko, co istnieje, ma *dabar*. Drugi natomiast ukazuje istotę rzeczy w jej działaniu, dzięki któremu staje się ona uchwytna w czasie i przestrzeni. Wskazane elementy splatają się ze sobą tak ściśle, że właściwie niemożliwe staje się dokonanie ich rozróżnienia czy ostrego podziału pomiędzy myślą i czynem, które jako nierozerwalnie ze sobą związane tworzą *słowo* w starotestamentalnym sensie biblijnym, charakterystycznym dla całego Bliskiego Wschodu. *Dabar* oznacza zatem rzeczywistość, która daje się słyszeć i widzieć, przez co pozwala się poznać i zgłębić przez sam fakt swojego istnienia[52].

W Starym Testamencie „słowo Boże" nie jest pojęciem o ustabilizowanej treści. Jego znaczenie podlegało ewolucji, pogłębiając się stopniowo w poszczególnych etapach dziejów Izraela, kiedy to podkreślano jego rozmaite aspekty. Księgi prorockie akcentują przede wszystkim zbawczy charakter słowa Bożego, zaś księgi mądrościowe[53] i Psalmy wysuwają na pierwszy plan jego stwórczą i podtrzymującą w istnieniu moc, sporadycznie uciekając się do jego personifikacji[54]. Określenie „słowo Boże" odnosi się także do aktu zawarcia przymierza na Synaju, gdzie użyte w formie apodyktycznej[55], w liczbie mnogiej – słowa Boże – oznaczają objawione Prawo Boże, którego szczególnym wyrazem jest *Dekalog* (Wj 34,28; Pwt 4,13; 10,4)[56]. W tym znaczeniu słowo Jahwe niesie w sobie etyczną i kultową treść Prawa Mojżeszowego, stanowiąc synonim *Tory* (Pwt 32,46). Słowo Boże pojmowano także jako uchwytne w czasie i przestrzeni wydarzenia historyczne, ze szczególnym wskazaniem na pierwotne dzieje Izraela wraz z danymi mu

---

[51] Przykładem jest tutaj opis stworzenia świata, ukazujący tożsamość słów i czynów Bożych według schematu „Bóg rzekł [...] i tak się stało". Por. Rdz 1.

[52] U. Szwarc, *Słowo Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 1106; Y.M.J. Congar, *Wiara i teologia...*, s. 4-5.

[53] S. Grzybek, *Pismo św. historią...*, s. 55; H. Langkammer, *Stary Testament odczytany na nowo. Wprowadzenie. Treść teologiczna. Etos*, Lublin 1994, s. 242-258.

[54] A. Feuillet, P. Grelot, *Słowo Boże...*, s. 881-882.

[55] H. Langkammer, *Stary Testament odczytany na nowo...*, s. 199-201.

[56] Tamże, s. 201-206.

obietnicami Bożymi. Historia jest bowiem słowem Jahwe – tzn. rzeczywistością, która realizuje Jego mowę, stąd słowo Boże uznać można jako szczególny nerw, czy oś historii, która zostaje przez nie uświęcona. Gdy słowo Boże pojmowane jest jako wydarzenie historyczne, ujawnia się jego wymiar dynamiczny, który sprawia, że urzeczywistnia ono to, co oznacza. Jego wymiar intelektualny staje się natomiast obecny poprzez fakt, że czyni ono historię zrozumiałą. Z czasem, określenie „słowo Boże" zaczęto odnosić do całego zbioru ksiąg Pisma Świętego, a także do całokształtu Objawienia Bożego, a więc do przekazanych narodowi wybranemu prawd o Bogu oraz Jego działań w Izraelu i w świecie w ogóle. Stary Testament pod pojęciem „słowo Boże" rozumie jednak przede wszystkim te prawdy zbawcze, które Bóg przekazywał swojemu ludowi poprzez proroków[57].

Słowo Boże jest Bożą tajemnicą i Bożym planem, który spełni się bez wątpienia, gdyż słowo wypowiedziane przez Boga jest równoznaczne z realizacją zawartej w nim treści. Zatem nie ogranicza się ono wyłącznie do słów, lecz trzeba je rozszerzyć również na czyny Boga, pozostające w ścisłym związku ze słowami, z którymi nawzajem się uzupełniają. Jako takie, słowo Boże w Starym Testamencie jest Objawieniem już dokonanym bądź też właśnie dokonującym się dzięki działaniu Bożemu w historii (Iz 43,12n). Jest ono uobecniane za pośrednictwem Prawa (Jr 44,23) bądź też pouczeń prorockich (Jr 30,8n), które to działanie Boże wyjaśniają. W rzeczywistości ziemskiej słowo Boże jest jedyną płaszczyzną kontaktu Stwórcy ze swym stworzeniem (Jr 13,15-16a; 32,16-25). Jest ono jedynym zrozumiałym dla człowieka sposobem poznania Boga i jedyną drogą wiodącą do spotkania z Nim, jako stała i pełna gotowości do podjęcia dialogu z ludzkością obecność Boga pośród swojego ludu. Z tego względu słowo Boże musi trwać przynajmniej tak długo, jak długo istnieć będzie ludzkość. Różnorodne i wieloaspektowe słowo Boże cechuje się wielokrotnością i ciągłością. Wszelkie jego formy przeplątają się i wzajemnie uzupełniają. Dynamizm słowa Bożego, który ujawnia się w jego mocy stwórczej (Ps 33,6.9), zachowawczej (Syr 43,10) i zbawczej względem stworzenia – szczególnie wyraźniej w działalności proroków – osiągnął swoje apogeum w osobie Jezusa Chrystusa[58].

Na słowo Boże składa się zatem cały ciąg słów i wydarzeń historycznych, zapoczątkowany w odległej przeszłości i trwający aż do chwili obecnej. Jawi się zatem ono jako trwałe, nieprzerwane i dzięki temu ciągle dostępne dla ludzi. Ze względu na swoją naturę może być jednocześnie postrzegane jako cierpliwe, nieustępliwe, wytrwałe, stanowcze, niezmienne i nieulegające żadnym przeciwnościom (Jr 26,5), gdyż Bóg przekazuje swoje słowo nawet wówczas, gdy wie, że nie będzie ono przyjęte przez człowieka (Jr 7,25-27). Wynika stąd, że słowo Boże, mimo że stale oczekuje odpowiedzi i posłuszeństwa ze strony człowieka, nie potrzebuje ich jako nieodzownych – ich brak nie stanowi przeszkody w procesie pojawiania się słowa Bożego pośród ludzi. Pozornie słowo Boże nie różni się niczym

[57] U. Szwarc, *Słowo Boże* ..., s. 1107.
[58] Tamże, s. 1108.

od słowa ludzkiego, od wydarzeń historycznych czy zjawisk naturalnych, innych niż te, w które się wciela. Dlatego przy braku wiary ze strony odbiorców może być postrzegane jako działanie czysto ludzkie bądź też zjawisko zgodne z prawami natury. Istniejącą różnicę zauważyć można dopiero wówczas, gdy treść słowa zaczyna się urzeczywistniać, potwierdzając jego nadprzyrodzoną skuteczność. Słowo Boże nie zawsze posiada więc oficjalny charakter, który umożliwia jego identyfikację. Dlatego Bóg powołuje ludzi, aby pośredniczyli w jego przekazywaniu. Oni to, znając treść słowa, sami podejmują decyzję o najskuteczniejszej formie przekazania go innym ludziom[59]. Człowiek powołany przez Boga, żyjąc treścią słowa (Ez 3,1) jest w stanie tak przemawiać i działać, że w określonym czasie i okolicznościach jego słuchacze dostrzegają w jego orędziu przekaz Bożej woli[60].

Gdy człowiek otwiera się na słowo Boże, bierze go ono w swoje posiadanie, ogarniając sferę duchową, intelektualną, władze zmysłowe i wegetatywne (Jr 23,9). Będąc rzeczywistością wolną, z której działaniem utożsamia się sam Bóg, więcej – która jest Bożym Duchem (Jl 3,1n) – posiada nieograniczony zasięg oddziaływania i nie potrzebuje żadnego impulsu z zewnątrz (Hbr 4,12). Moc słowa Bożego uwidacznia się w tym, że stanowi ono prawdziwy pokarm do podtrzymania życia. Posiada bowiem siłę witalną, dzięki której krzewi się i rozrasta w duszy człowieka, przemieniając go w nowe Boże stworzenie. Słowo Boże pełni wobec ludzi funkcję nauczyciela i przekaziciela prawd objawionych, przybliżając im Stwórcę (Jr 10,1-16). Niczym strażnik czuwa nad nimi, ostrzega przed zagubieniem się, a jeśli tylko na to pozwolą, chroni ich przed popełnianiem błędów. Będąc depozytariuszem woli Bożej, dotyczącej całego życia ludzkiego i wszystkich jego dziedzin, stanowi pomoc w odkrywaniu drogi do Boga (Iz 2,2n), wypełniane zaś, samo staje się drogą prowadzącą do Niego. Jako takie jest czymś koniecznym dla człowieka, o co należy się ubiegać, co powinno się poznawać, w co trzeba się wsłuchiwać, by zyskać zdolność kształtowania własnego życia według jego wskazań. Celem słowa Bożego jest przybliżenie człowieka do Boga poprzez zbawczy dialog, który słowo inicjuje i podtrzymuje, będąc niemilknącym głosem ludzkiego sumienia[61].

Analogicznie w życiu Kościoła słowo Boże, które jest źródłem nieustannej odnowy, jest wciąż na nowo odkrywane i staje się sercem wszelkiej działalności kościelnej (VD 1). Wypełniając wytyczne *Verbum Domini*, współczesna katecheza biblijna ma być przekazywaniem słowa, które Bóg zechciał niegdyś wypowiedzieć do ludzi, a jednocześnie aktualizacją Bożego wezwania[62]. Słowa Boże są bowiem

---

[59] H. Langkammer, *Stary Testament odczytany na nowo...*, s. 93-96.

[60] U. Szwarc, *Słowo Boże...*, s. 1110.

[61] Tamże, s. 1011-1012.

[62] Adhortacja *Verbum Domini* stała się nowym impulsem dla poszukiwań biblijnego wymiaru katechezy przez polskich katechetyków i biblistów. Zob. np. Z. Marek, *Katecheza inspirowana adhortacją „Verbum Domini"*, „Katecheta" 55,2 (2011), s. 3-8; M. Sztaba, *Katecheza w służbie Słowa Bożego – słowo Boże duszą katechezy. Benedykta XVI wołanie o biblijny wymiar współczesnej katechezy*, „Katecheta" 55, 3 (2011), s. 61-66; W. Pikor, *Narracyjny model katechezy biblijnej. Część I: Kontekst biblijno-katechetyczny*, „Katecheta" 55,2 (2011), s. 9-17; *Część II: Założenia metodologiczne*,

nie tylko objaśnieniem faktów historii zbawienia jako ich zapowiedź, aktualny komentarz, bądź też końcowe dopełnienie, lecz także wskazują człowiekowi pewną drogę postępowania (Ps 119,105), stając się programem osobistego życia[63]. W *Verbum Domini* papież zwraca uwagę na fakt, że w historii zbawienia Bóg wyrażał się na różne sposoby, tworząc przez to symfonię Słowa, niejako „pieśń na wiele głosów". W związku z tym zachodzi konieczność budzenia świadomości analogicznego używania języka ludzkiego w odniesieniu do wyrażenia „słowo Boże" oraz uczenia „wiernych odróżniania jego różnych znaczeń i zrozumienia jego jednolitego sensu" (VD 7). Ojciec Święty wskazuje na sześć różnych znaczeń terminu „słowo Boże". Słowem Bożym jest najpierw *Logos* – odwieczne Słowo Ojca, zrodzone przed wiekami, a także Jezus Chrystus, narodzony z Maryi – jako człowiek. Jest nim każde stworzenie – *liber naturae*, ponieważ od Niego pochodzi i je zachowuje (J 1,3), jest ono także słowem proroków rozbrzmiewającym w historii zbawienia, przepowiadaniem apostołów (Mk 16,15), Tradycją Kościoła i Pismem Świętym. Z punktu widzenia teologicznego, jak i praktyki duszpasterskiej, należy wnikliwie zgłębiać różne znaczenia terminu słowo Boże, aby „lepiej uwidoczniła się jedność planu Bożego i centralne w nim miejsce osoby Chrystusa" (VD 7)[64].

1.2. Zapowiedź i przygotowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w Starym Testamencie

Zasadniczą cechą misterium Chrystusa realizującego się w historii jest doskonała ciągłość wszystkich następujących po sobie etapów zbawczych dziejów. Pozwala to lepiej zrozumieć każdy następny etap historii zbawienia, który wyrasta niejako z poprzedniego i ma z nim organiczne powiązanie. W ten sposób ostatni etap dziejów zbawienia – zapoczątkowany wcieleniem Syna Bożego – nadał ostateczny sens wszystkim poprzednim wydarzeniom zbawczym. W osobie Jezusa Chrystusa historia osiągnęła swój moment centralny (OIK 39). Wszystkie bowiem poprzednie wydarzenia do Niego prowadziły i przygotowywały Jego przyjście jako zasadniczą „chwilę" zbawczą. Ponieważ „wszystko, co było dostrzegalne w Chrystusie, przeszło w sakramenty Kościoła"[65], dlatego także czas Kościoła posiada bardzo ścisły związek z poprzednimi etapami, co przejawia się właśnie w sakramentalnych znakach.

„Katecheta" 55,3 (2011), s. 3-10; J. Kochel, *Biblijna animacja katechezy*, „Katecheta" 55,3 (2011), s. 11-19 oraz opracowania H. Witczyka, R. Buchty, Z. Marka, E. Dziwosz, H. Iwaniuk, M. Marczewskiego, M. Włosińskiego w pracy zbiorowej: *Kerygma. Biblia. Katecheza*, red. R. Czekalski, Warszawa 2012.

[63] S. Grzybek, *Pismo św. historią...*, s. 54.

[64] M. Marczewski, *Odkryć na nowo rolę słowa Bożego w życiu Kościoła (uwagi duszpasterskie Ojca Świętego Benedykta XVI zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej „Verbum Domini")*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza...*, s. 218-219.

[65] Św. Leon Wielki, *Sermo* 74,2, cyt. za: B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 331.

Poznawanie dzieł Bożych obydwu Przymierzy pozwala lepiej zrozumieć naturę sakramentów oraz ich rolę w życiu Ludu Bożego. Dlatego zadaniem katechezy mistagogicznej „jest umiejscowienie znaków sakramentalnych w ramach historii zbawienia" (DOK 108). W tym duchu zostanie ukazana zapowiedź i przygotowanie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w Starym Testamencie.

1.2.1. Zapowiedź i przygotowanie sakramentu chrztu w Starym Testamencie

W liturgii Wigilii Paschalnej Kościół uroczyście wspomina wydarzenia ze Starego Testamentu, które były zapowiedziami misterium chrztu[66]. Także pośród perykop biblijnych *Obrzędu chrztu dzieci* znajdują się trzy czytania zaczerpnięte ze Starego Testamentu: Wj 17,3-7; Ez 36,24-28; Ez 47,1-9.12 (OChD 207-209). Przypominanie i odczytywanie ich podczas sprawowania liturgii jest wyrazem wiary Kościoła, że sakrament chrztu został przygotowany i zapowiedziany już w Starym Testamencie. Taka była również wiara Kościoła apostolskiego, który w poszczególnych wydarzeniach i instytucjach Starego Przymierza dostrzegał zapowiedzi chrztu.

Obraz zbawienia przez chrzest dostrzegał Kościół w wodach potopu i w arce Noego, w niej bowiem „niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę" (1 P 3,20)[67]. Apostoł Piotr podkreśla duchowe skutki zbawczego działania wód chrzcielnych: „Teraz również zgodnie z tym wzorem (*antitypon*) ratuje was ona we chrzcie nie przez obmycie z brudu cielesnego, ale przez zobowiązanie dobrego sumienia wobec Boga – dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa" (1 P 3,21). Dla św. Pawła natomiast typem chrztu było przejście przez Morze Czerwone: „Nie chciałbym, bracia, byście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy wprawdzie pozostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza w obłoku i w morzu" (1 Kor 10,1n)[68]. Wydarzenie to wspominają także teksty liturgiczne Wigilii Paschalnej: „Boże, [...] Ty sprawiłeś, że synowie Abrahama przeszli po suchym dnie Morza Czerwonego, aby naród wyzwolony z niewoli faraona stał się obrazem przyszłej społeczności ochrzczonych"[69]. Zapowiedzią chrztu jest wreszcie przejście przez Jordan[70], po którym lud Boży

---

[66] Zob. *Mszał Rzymski*, *Wigilia Paschalna, Poświęcenie wody chrzcielnej*; KKK 1217.

[67] Woda, będąc narzędziem destrukcji grzesznego świata, unosiła równocześnie na swych falach łódź, w której ocalał Noe i jego rodzina. Koncepcja podwójnego działania sił przyrody znana jest z Księgi Mądrości (11,6-14), gdzie przy pomocy tych samych żywiołów Mądrość Boża karała Egipcjan, a pomagała Izraelitom – zob. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007, s. 271-272; S. Potocki, *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993, s. 287-289.

[68] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 359-372; J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, *chrzest i bierzmowanie*, tłumaczenie A. Kuryś, Kraków 1996 s. 93-98, 109-115; K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów*, *katechetów*, *duszpasterzy*, Warszawa 1991, s. 16-17.

[69] *Mszał Rzymski*, *Wigilia Paschalna*, *Poświęcenie wody chrzcielnej*; KKK 1221.

[70] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 380-381; J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*..., s. 129-136.

otrzymuje dar ziemi obiecanej potomstwu Abrahama, będący obrazem życia wiecznego. Obietnica tego błogosławieństwa wypełni się w Nowym Przymierzu (KKK 1222). Jako starotestamentalne typy chrztu, wskazuje się jeszcze zwycięstwo Eliasza nad kapłanami Baala (1 Krl 18,21-40) oraz oczyszczenie z trądu Syryjczyka Naamana (2 Krl 5,1-27)[71].

Stary Testament przygotował jednak chrzest nie tylko przez wyraźną typologię, lecz również przez szeroko rozumianą symbolikę wody oraz połączenie jej z zesłaniem Ducha Jahwe (KKK 1218)[72]. Aby zrozumieć w pełni biblijną symbolikę wody, należy zwrócić uwagę na kontekst, w jakim symbolika ta powstała. Człowiek Bliskiego Wschodu, spalony słońcem i przyprószony piaskiem pustyni, potrzebował wody do obmycia i orzeźwienia się. Dlatego podstawowym gestem gościnności było umycie nóg przybysza (Rdz 18,4; Łk 7,44). Autorzy biblijni, wprowadzając symbolikę wody, nawiązywali zatem do jej codziennego znaczenia. Dla ludzi Bliskiego Wschodu woda była źródłem i siłą życia. Tam, gdzie brakuje wody, ziemia staje się suchą pustynią, krainą głodu i śmierci, a ludzie i zwierzęta skazani są na zagładę. Taką właśnie sytuację przedstawia pierwsze z czytań przewidzianych dla liturgii chrzcielnej, gdy Hebrajczycy cierpiący na pustyni uważali, że Bóg ich opuścił i skazał na śmierć z pragnienia. Bóg, nakazując Mojżeszowi wyprowadzić wodę ze skały, w cudowny sposób zaspokoił pragnienie ludu i ocalił go (Wj 17,3-7)[73]. Podobnie poprzez wodę chrztu Chrystus, obecny w sakramentach, daje nam życie nadprzyrodzone (OChD 207).

Jak obmycie czystą wodą oczyszcza zabrudzone ciało, tak działanie Boże oczyszcza duszę ze szpecącego ją zła. Przejście od fizycznego wymiaru oczyszczenia do wymiaru symbolicznego było łatwe do zrozumienia, dlatego prorok Ezechiel zapowiada w imieniu Boga: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków" (Ez 36,25). Stąd też woda staje się z czasem symbolem czystości moralnej, zaś obmycie rąk oznacza ich niewinność. Obraz oczyszczającej wody włącza Ezechiel w perspektywę odnowienia ludu Bożego, co dokonało się wraz z powrotem z niewoli babilońskiej i wyrażało codzienną troskę o wierność zasadom monoteizmu. Oczyszczająca moc wody, zapowiedziana przez proroka na czasy mesjańskie, znalazła pełną realizację w wodach chrztu[74]. Według zapowiedzi proroka Ezechiela, oczyszczenie dokona się jednak nie tylko mocą samej wody, lecz także poprzez Ducha Bożego, którego Bóg tchnie w ludzkie serca (Ez 36,27). Dzięki tchnieniu nowego ducha do wnętrza człowieka, lud Boży będzie żył według nakazów Pana. Prorocy przedstawiają Ducha Jahwe jako czynną zasadę odnowy moralnej

---

[71] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 381-385.

[72] J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu w świetle czytań nowego obrzędu*, w: *Sakramenty wtajemniczenia*..., s. 18.

[73] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 372-376; tenże, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 247-248.

[74] J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu*..., s. 19.

w czasach mesjańskich (Iz 4,3; Ez 36,23-28; Jr 31,31-34), kiedy to Duch Boży wraz z pełnią swych darów spocznie na Mesjaszu (Iz 11,1-5)[75].

Woda nie tylko oczyszcza, ale również daje życie. Symbol ożywiającej wody znany był prorokom, którzy zawsze łączyli go z odnowieniem ludu i z czasami eschatologicznymi (Ez 34,37n). Dzięki obfitości wody wyrośnie zboże dające „chleb soczysty i pożywny" (Iz 30,23), zniknie głód i pragnienie, a lud zostanie doprowadzony do tryskających źródeł (Jr 31,9). Do tej właśnie symboliki nawiązuje czytanie z Księgi Proroka Ezechiela, ukazujące wodę wypływającą spod progu świątyni (47,1-9.12). Przez bramę wschodnią wpływa ona do Cedronu, a następnie korytem rzeki płynie przez Pustynię Judzką do Morza Martwego. Woda płynąca z przybytku ratuje od śmierci, daje zdrowie i życie. Zbawienne skutki jej działania przedstawione zostały w dwóch obrazach. Pierwszy z nich pokazuje, jak słone wody Morza Martwego za jej przyczyną stają się zdrowe. Dokądkolwiek dotrze potok, sprawia, że wszystkie istoty żyjące zostają uzdrowione i pozostają przy życiu. Woda wypływająca ze świątyni sprawia, że tam, gdzie panowała śmierć – rozkwita nowe życie. Drugi z obrazów ukazuje, jak za sprawą ożywczej wody na suchej Pustyni Judzkiej wyrastają nad brzegiem potoku różnego rodzaju drzewa owocowe. W obrazie tym zawarta jest wyraźna aluzja do biblijnego opisu raju (Rdz 2,1-17) i do szczęśliwego stanu pierwszego człowieka[76]. Woda źródlana symbolizuje życie – woda morska jest symbolem śmierci, dlatego mogła być zapowiedzią misterium krzyża. Ze względu na tę symbolikę chrzest oznacza także udział w śmierci Chrystusa (KKK 1220).

Wody dające oczyszczenie serc, zdrowie i życie wieczne przyniósł ludzkości Jezus Chrystus. Z Jego przebitego boku wypłynęła krew i ożywiająca woda (J 19,34; 7,37-39)[77]. To On jest duchową skałą, z której płyną strumienie żywej wody (1 Kor 10,4); On jest nową świątynią, z której ku martwemu światu wypływa woda dająca życie (J 2,19); On jest wreszcie źródłem życia, którego udziela nam przez swojego Ducha oraz swoje słowa (J 4,14; 6,63). Przyjmując Jego dar w sakramencie chrztu, stajemy się świątynią Ducha Bożego (1 Kor 3,16)[78].

1.2.2. Działanie Ducha Bożego w Starym Testamencie zapowiedzią bierzmowania

Historia kształtowania się sakramentu bierzmowania należy do trudnych zagadnień związanych z początkami kultu chrześcijańskiego. Przez długi czas wahania dotyczyły znaczenia tego sakramentu, jego obrzędu oraz relacji pomiędzy chrztem i bierzmowaniem[79]. Dlatego w okresie posoborowym podjęto badania

[75] Tamże. Zob. także: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 248-249.

[76] Tenże, *Między pierwszym a drugim przyjściem...*, s. 358-359.

[77] M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 271.

[78] J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu...*, s. 20; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 249-250.

[79] Jak zauważa J. Daniélou, istnieje oczywisty związek bierzmowania z Duchem Świętym. Ten jednak zostaje dany już we chrzcie. Rodzi się więc pytanie, czemu odpowiada nowe wylanie

nad sposobem, w jaki udzielany był sakrament bierzmowania, starając się o to, aby jaśniej uwydatnił się związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim (KL 71). Związek łączący bierzmowanie z innymi sakramentami wtajemniczenia staje się jaśniejszy nie tylko przez ściślejsze powiązanie ich obrzędów, ale także przez gesty i słowa, którymi udziela się sakramentu bierzmowania. W ten sposób gesty i słowa bierzmowania „jaśniej wyrażają święte tajemnice, których są znakiem, a lud chrześcijański, na ile to możliwe, łatwo je może zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i społeczny" (KL 21)[80]. Jak naucza się w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, sakrament bierzmowania bardzo ściśle łączy się z chrztem, gdyż jest on jego dopełnieniem i wprowadza głębiej chrześcijanina w społeczność Kościoła, czyniąc go odpowiedzialnym członkiem wspólnoty eucharystycznej (KKK 1285).

Obrzęd sakramentu bierzmowania w Kościele łacińskim polega na namaszczeniu krzyżmem na czole, którego dokonuje się z włożeniem ręki i przez słowa: „Przyjmij znamię daru Ducha Świętego"[81]. Tym samym od razu wprowadza nas w głęboką symbolikę biblijną. W Starym Testamencie namaszczenie było obrzędem, poprzez który dokonywano konsekracji kapłanów i królów. Znak sakramentu przypomina także dar Ducha Bożego udzielanego wybranym ludziom w związku z funkcjami, jakie obejmowali[82]. W Starym Testamencie prorocy zapowiadali też, że Duch Pana spocznie na oczekiwanym Mesjaszu (Iz 11,2). Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa podczas chrztu w Jordanie było więc znakiem, że On jest tym, który miał przyjść – Mesjaszem, Synem Bożym. Według zapowiedzi proroków, pełnia Ducha nie miała pozostać jedynie udziałem samego Mesjasza, ale miała zostać udzielona całemu ludowi mesjańskiemu (KKK 1287).

W *Obrzędach bierzmowania* przewidziano zestaw 29 czytań biblijnych, które można wykorzystać podczas liturgii sakramentu[83]. Analiza wybranych tekstów pozwala odkryć ich dwa główne wątki: działanie Ducha Bożego w dziejach zbawienia oraz działanie Ducha w osobie Mesjasza Bożego i w Ludzie Bożym Starego i Nowego Testamentu. W ten sposób poznajemy Ducha Świętego nie samego w sobie, lecz poprzez Jego działanie w historii. Bierzmowanie natomiast, jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej, ukazuje się w kontekście świętych dziejów

Ducha Świętego? Wahania dotyczące obrzędu polegały na tym, czy jest to nałożenie rąk, jak uczy Nowy Testament, czy też namaszczenie krzyżmem świętym, jak praktykowane jest na Wschodzie – zob. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*..., s. 148.

[80] Paweł VI, *Konstytucja apostolska o sakramencie bierzmowania*, w: *Obrzędy bierzmowania. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006[2], s. 10. Zob. także: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 293.

[81] Paweł VI, *Konstytucja apostolska o sakramencie bierzmowania*, s. 14. Zob. także: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego*..., s. 297.

[82] Tenże, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 421.

[83] Ze Starego Testamentu zostały wybrane następujące czytania: Iz 11,1-4a; Iz 42,1-3; Iz 61,1-3a.6a.8b-9; Ez 36,24-28; Jl 2,23a.26-27; 3,1-3a.

zbawienia, przez co lepiej dostrzec można jego wymiar społeczny, zaś płynące z tego sakramentu zobowiązania nabierają szczególnej wymowy[84].

Pisarze Starego Testamentu na określenie Ducha Bożego używali terminu *ruah*. Ten sam termin używany był także na określenie zjawiska atmosferycznego – wiatru i fenomenu fizjologicznego – tchnienia, czyli oddychania. W rozumieniu starotestamentalnym wiatr nie był zjawiskiem samodzielnym, lecz był on mocą pochodzącą od Boga, który przy jego pomocy dokonywał dzieła stworzenia i zbawienia (Am 4,13; Jr 10,13). W języku poetyckim Boskie pochodzenie wiatru oddawane było wyrażeniem: „tchnienie Twoich nozdrzy" (Wj 15,8; Ps 18,16). Człowiek żyjący w bliskim kontakcie z naturą widział, jak wiatr sprowadzał deszczowe chmury, które dawały życie i żyzność pustyni (1 Krl 18,45; Oz 13,15). Podobnie w czasach mesjańskich tchnienie Pana sprawi, że „zostanie wylany na nas Duch z wysokości. Wtedy pustynia stanie się sadem, a sad za las uważany będzie" (Iz 32,15).

Stwórcza moc *ruah Jahwe* łączona była także ze słowem Bożym. „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszelkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego" (Ps 33,6). W sposób spektakularny mocą wiatru posługiwał się Bóg szczególnie w realizacji planów zbawczych. W momentach zwrotnych i krytycznych interweniował za pośrednictwem potężnego wichru, który był karą dla wrogów, a ratunkiem dla wybranego ludu. To Bóg sprawił, „że powiał wiatr nad całą ziemią i wody (potopu) zaczęły opadać" (Rdz 8,1); uwalniając lud z niewoli egipskiej, sprowadził wiatr, który przyniósł szarańczę (Wj 10,13); przy przechodzeniu przez Morze Czerwone „cofnął wody gwałtownym wiatrem wschodnim" (Wj 14,21), który dał ratunek Izraelitom, zaś Egipcjanom zgubę; w czasie wędrówki po pustyni „podniósł się wiatr zesłany przez Pana i przyniósł od morza przepiórki, i zrzucił na obóz" (Lb 11,31). Wreszcie, jak zapowiada prorok Izajasz, w czasie powrotu z niewoli babilońskiej „reszta" sprawiedliwych przejdzie w sandałach Eufrat, gdyż Jahwe gwałtownym swym podmuchem osuszy rzekę (Iz 11,15). Analiza terminu *ruah* pokazuje, że jego pierwotne znaczenie rzuca wiele światła na rozumienie Ducha Bożego w Starym Testamencie. Wiatr i tchnienie były dla człowieka Biblii czymś nieuchwytnym i tajemniczym; podobnie jak samego Boga nie można ich było zobaczyć. Nawiązując do tych pojęć, można powiedzieć, że Duch Boży w Starym Testamencie oznaczał tajemniczą, dynamiczną, nieosobową siłę Boga, którą posługiwał się On w dziele stworzenia i zbawienia[85].

Pierwszym aktem historii zbawienia jest stworzenie. Już tutaj wspomniana została zatem obecność Ducha Bożego, który „unosił się nad wodami" (Rdz 1,2b). Duch Boży obecny w akcie stworzenia nie oznacza jednak wiatru osuszającego chaotyczną masę, ani też osoby, gdyż Stary Testament nie zna nauki o Duchu Świętym jako Osobie Boskiej. Duch Boży oznacza twórczą moc Boga przygotowującą chaos do życia. Duch Boży jest więc źródłem życia, harmonii i porządku. Przez swoją moc udziela wodom płodności, zaś Ojcowie Kościoła utrzymywali,

[84] J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia...*, s. 93.
[85] Tamże, s. 99-100.

że w tym właśnie momencie woda otrzymała także moc uświęcania[86]. Stworzenie wszechświata dokonało się więc poprzez pośrednictwo wody i Ducha; w ten sam sposób dokona się również nowe stworzenie. W szczególny sposób ożywiająca potęga Ducha ukazała się w akcie stworzenia człowieka. „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą" (Rdz 2,7). Choć nie występuje tu rzeczownik *ruah*, wspomniane „tchnienie" wskazuje, że chodzi o Ducha Bożego, który jest dla człowieka źródłem życia. Kwestia ta pojawia się na nowo w księgach prorockich i mądrościowych (Iz 42,5; Hb 33,4; Koh 12,7). W tym kontekście widać, jak trafnie i słusznie określa *Symbol* Ducha Świętego „Panem i Ożywicielem"[87].

Działanie Ducha Jahwe w wysłannikach Bożych przygotowywało i zapowiadało szczególne „wylanie" Ducha na pomazańca Bożego – Mesjasza. Według zapowiedzi proroków, otrzyma on pełnię Ducha, czyli natchnienie pasterskie i prorockie, aby mógł zrealizować Boże plany zbawienia. *Obrzędy bierzmowania* posiadają trzy klasyczne teksty zapowiadające zstąpienie Ducha Bożego na Mesjasza. Pierwszy z nich (Iz 11,1-4a) pochodzi z tzw. Księgi Emmanuela (Iz 7–12)[88]. Izajasz, malując w czarnych barwach klęskę Jerozolimy zadaną przez Asyryjczyków, zapowiada jednocześnie wybawienie. W dniu powszechnego zniszczenia ocaleje „reszta", z której wyjdzie Mesjasz – Wybawiciel. Pochodząc z pozornie obumarłego pnia Jessego (dynastia Dawida), wyrośnie niczym żywa różdżka (*nazer*) i będzie królem napełnionym Duchem. Stwierdzenie, że Duch „spocznie" na Nim, oznacza stan permanentny, a nie jedynie przejściowy, jak miało to miejsce u Sędziów. Niniejszy tekst stanowi podstawę rozróżniania poszczególnych darów Ducha Świętego, które stają się udziałem bierzmowanych[89].

Drugi z tekstów (Iz 42,1-3) zaczerpnięty został z tzw. Księgi pociech, która powstała pod koniec niewoli babilońskiej. Anonimowy prorok – umownie określony Deutero-Izajaszem – zapowiada bliskie wyzwolenie ludu. Bohaterem pieśni o Słudze Pańskim jest tajemnicza postać mająca dokonać dzieła zbawienia. Termin „sługa" użyty został tutaj nie w znaczeniu społecznym, lecz religijnym. Oznacza człowieka wybranego przez Boga i obdarzonego specjalnym powołaniem. Jest zatem tytułem honorowym. Sługa ten pozostaje w szczególnej bliskości z Bogiem, na co wskazują określenia „sługa mój" i „którego podtrzymuję" (Iz 42,1). Pojęcie podtrzymywania oznacza szczególną pomoc Bożą, konieczną dla wypełnienia zleconej misji. Wylanie Ducha na Sługę podkreśla znaczenie i jednocześnie trudność owej misji, polegającej na głoszeniu Prawa narodom. Prawo oznacza w tym

[86] Tertulian, *O chrzcie*, w: *Tertulian. Wybór pism*, wstęp E. Stanula, oprac. W. Myszor i E. Stanula, Warszawa 1970, 4, s. 136.

[87] J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia...*, s. 100-102.

[88] Księga Emmanuela zawiera kilka proroctw o narodzeniu, władzy, przymiotach i działalności tajemniczej postaci zwanej Emmanuelem – zob. J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 23-26.

[89] J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia...*, s. 105-108. Zob. także: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 303-304.

wypadku prawdziwą religię wraz z kultem jedynego i prawdziwego Boga, którego będzie głosił Sługa wśród narodów bałwochwalczych. Zbawczej misji nie będzie on jednak prowadził w sposób gwałtowny, lecz cicho i łagodnie. Jego działalność nie będzie polegała bowiem na burzeniu, lecz na budowaniu, a jej celem będzie uratowanie wszystkiego, co da się uratować. Użyte tu metafory o „trzcinie nadłamanej" i „knocie o nikłym płomieniu" zwracają uwagę na delikatność i pokorę Sługi, który mimo swej cichości, będzie działać w sposób niezłomny[90].

W ostatnim tekście (Iz 61,1-3a.6a.8b-9) przedmiotem działania Ducha Bożego jest prorok, który występuje jako zapowiedź i figura Mesjasza. Zgodnie z tradycją, w Starym Testamencie namaszczani byli jedynie najwyżsi kapłani (Wj 29,7) i królowie (1 Sm 9,16; 16,1.12). Wspomniane tutaj namaszczenie proroka należy zatem rozumieć symbolicznie, jako szczególne i bezpośrednie wybranie przez Boga do spełnienia powierzonej misji[91]. Polegała ona na głoszeniu dobrej nowiny ubogim. Przez ubogich (*anawim*) rozumieć należy pobożnych i pokornych, często cierpiących z powodu nędzy. Pomimo doświadczanych trudności, pozostają oni jednak zgodni z wolą Bożą i nie przestają Mu ufać. Drugim zadaniem proroka i Mesjasza jest ogłaszanie roku zbawienia i czasu łaski od Pana. Jest to wyraźna aluzja do roku jubileuszowego, w którym nakazane było obdarzanie niewolników wolnością oraz darowanie długów (Kpł 25,10; Ez 6,17). Z nadejściem roku łaski nastąpi okres prawdziwej radości dla smutnych i płaczących. Rok łaski Pana będzie równocześnie czasem „pomsty" dla niesprawiedliwych ciemiężycieli (Iz 34,8; 74,3). Nauczając w synagodze w Nazarecie, Chrystus odniósł te słowa do siebie (Łk 4,16-20). Jako prawdziwy Mesjasz nie tylko obwieścił On, ale faktycznie rozpoczął czas łaski i zbawienia[92].

Duch Jahwe ujawniał swoją obecność w całym toku dziejów zbawienia, gdy Bóg poprzez powoływanych ludzi realizował swoje plany. Wybrani przez Boga byli narzędziami w Jego ręku. Aby mogli skutecznie zrealizować swoją misję, Bóg obdarzał ich nadprzyrodzoną mocą. Tą mocą był dla nich Duch, który brał ich w swoje posiadanie (zob. np. Sdz 6,34; 13,25; 1 Sm 11,6). Opanowani przez Ducha Bożego stawali się zdolni do lepszej służby wspólnocie ludu Bożego. Wylanie Ducha miało zatem wyraźnie ukierunkowanie na dobro społeczne. Lud Boży Starego Testamentu był nie tylko kierowany przez ludzi natchnionych Duchem, lecz również sam, jako wspólnota, był podmiotem działania Ducha. Duch Boży towarzyszył ludowi w całej historii, a szczególnie w jej trudnych momentach. Prorocy Starego Testamentu, mówiąc o działaniu Ducha Bożego w ludzie wybranym, zapowiadali Jego szczególne „wylanie z wysokości", które odmieni świat materialny i duchowy (Iz 32,15-18). Obraz spływającego z góry deszczu przypomina namaszczenie oliwą. Jak strumienie deszczu wnikają w głębię pustyni, nasycając ją, podobnie Duch Boży przenika najgłębsze tajniki ludzkiego serca. Duch daje

---

[90] J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia...*, s. 108-110. Zob. także: J. Paściak, *Izajasz wieszczem...*, s. 85-86.

[91] B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 305.

[92] J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia...*, s. 110-111.

życie ziemi i odnawia lud Boży. Do tego obrazu nawiązuje także prorok Ezechiel, nadając mu jednak rys eschatologiczny (Ez 36,24-28). Najwyraźniej jednak temat „wylania" Ducha na lud w czasach ostatecznych pojawia się u proroka Joela, zwanego z tego powodu „prorokiem Ducha"[93]:

I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało,
synowie wasi i córki wasze prorokować będą,
starcy wasi będą mieć sny,
a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia.
Nawet na sługi i służebnice wyleję
Ducha mego w owych dniach (Jl 3,1-2).

Wypełnieniem zapowiedzi Joela stało się zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-5). W ten właśnie sposób jednoznacznie zinterpretował zaistniałe wydarzenia św. Piotr Apostoł (Dz 2,15). Tekst proroka Joela zapowiadał w sensie pełniejszym zesłanie Ducha Świętego na cały Kościół – bierzmowanie Kościoła. Zapowiedź Joela podprowadza nas do nowej epoki działania Ducha Bożego w dziejach zbawienia – od czasu Jezusa Chrystusa do Jego powtórnego przyjścia w chwale[94].

1.2.3. Zapowiedź Eucharystii w wydarzeniach i instytucjach Starego Przymierza

Eucharystia jest sakramentem, w którym najpełniej urzeczywistnia się i ujawnia misterium Kościoła. Zakłada ona jednak chrzest, jako sakrament „rodzący" wspólnotę Kościoła, w której może być sprawowana. Eucharystia jest sakramentem najważniejszym, z którym wiążą się i ku któremu zmierzają pozostałe sakramenty oraz wszystkie kościelne posługi i dzieła apostolstwa (DP 5). Sprawowanie Eucharystii jest najbardziej wymownym znakiem wskazującym na obecność uwielbionego Chrystusa i Jego zbawcze działanie w Kościele. Eucharystia łączy także wspominaną przeszłość z oczekiwaną przyszłością w sposób pełniejszy, niż ma to miejsce w innych sakramentach, nie wyłączając samego chrztu. Tutaj właśnie cała historia zbawienia znajduje swój najdoskonalszy – sakramentalny – wyraz, dzięki szczególnej obecności uwielbionego Chrystusa, który jest Panem i centrum historii[95].

Pełniejsze zrozumienie obrzędów mszalnych oraz głębsze wniknięcie w ich teologiczny sens wymaga naszkicowania najdalszych „korzeni" tego misterium w dziejach zbawienia oraz ukazania „prehistorii biblijnej liturgii mszalnej"[96]. Wśród starotestamentalnych figur zapowiadających Eucharystię najważniejszymi

[93] J. Drozd, *Księga Joela. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1958, s. 151.
[94] J. Kudasiewicz, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia...*, s. 111-114.
[95] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem...*, s. 385-387.
[96] Tenże, *Droga chrześcijańskiego...*, s. 376.

są: ofiary Abla, Noego, Abrahama, Melchizedeka, ofiara baranka paschalnego, manna na pustyni, przymierze synajskie i uczta zbawienia[97].

Ofiara Abla (Rdz 4,2-16). Pierwsza modlitwa eucharystyczna, czyli tzw. Kanon Rzymski, zawiera wspomnienie ofiary Abla. Według biblijnego opisu, Abel – młodszy syn Adama i Ewy – zajmuje się pasterstwem i składa Bogu w ofierze najcenniejsze sztuki ze swojej trzody. Bóg przyjmuje jego ofiarę z upodobaniem, co wzbudza gniew i zazdrość starszego brata Kaina. Abel ginie więc zamordowany przez brata jako niewinna ofiara zazdrości, a jego krew głośno woła ku Bogu z ziemi (Rdz 4,10).

List do Hebrajczyków (11,4; 12,24) wskazuje na Abla jako na figurę Chrystusa i Jego ofiary. Tak jak krew zamordowanego Abla „wciąż woła z ziemi do Boga", tak Chrystus jeszcze wymowniej zanosi do Ojca wołanie mocą swojej krwi przelanej w ofierze za wielu. Abel jako pierwszy męczennik za wierną służbę Bogu jest typem Chrystusa, a jego niewinnie przelana krew jest nieustannym wstawiennictwem u Boga. Krew męczennika może bowiem wiele uprosić u Boga (Mt 23,35; Ap 6,10). Chrystus wyrażony w figurze Abla żyje wiecznie i wstawia się za nami u Ojca, aby nas zbawić (Hbr 7,25).

Eucharystia jest ofiarą, której zarysów można dopatrywać się w ofierze pasterza Abla. Składa ją bowiem Dobry Pasterz, który oddaje życie za swoje owce, aby rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jednej owczarni, wokół jednego Pasterza. Jest to ofiara umiłowanego Syna, w którym Bóg ma upodobanie (Mt 3,17). Chrystus jest pierworodnym wśród wielu braci (Rz 8,19), do których przyszedł z radosnym orędziem, ale nie został przez swoich przyjęty (J 1,11), lecz zamordowany, tak jak Abel przez swojego brata. We wspomnieniu Abla, jego ofiary i śmierci, możemy widzieć nie tylko pierwsze zarysy ofiary Chrystusa uobecnianej w Eucharystii, ale również myśl o wspólnocie sprawiedliwych, zgromadzonych dzięki niej w domu Ojca Niebieskiego. Eucharystia jest bowiem znakiem eschatologicznego zgromadzenia wszystkich wiernych.

Ofiara Noego (Rdz 8,20-22; 9,1-17). Pierwszym gestem Noego po wyjściu z arki było zbudowanie ołtarza i złożenie Bogu ofiary dziękczynnej za ocalenie z potopu. Bóg przyjął ofiarę Noego z upodobaniem, jako „miłą woń" (Rdz 8,12) i zawarł za jego pośrednictwem przymierze z całym stworzeniem. Udzielił też błogosławieństwa wszelkim istotom żywym, aby mogły się rozmnażać i na nowo napełnić ziemię. Jest to wyraźne nawiązanie do opisu początków stworzenia. Noe występuje tutaj jako głowa nowej ludzkości, niczym drugi Adam. Swoją postawą sprowadza jednak na ziemię błogosławieństwo Boże, a nie przekleństwo[98].

Hebrajskie imię „Noe" oznacza „pokój". Przy jego narodzeniu wypowiedziano słowa: „Ten niechaj nas pocieszy [...] na ziemi, którą Pan przeklął" (Rdz 5,29).

---

[97] Znaki będące zapowiedziami Eucharystii zostały dogłębnie i szczegółowo omówione w cytowanych opracowaniach Mokrzyckiego i Kudasiewicza. Ze względu na ich fundamentalne znaczenie dla prowadzonej refleksji, zostaną one jednak skrótowo przedstawione.

[98] S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 266-268.

W tradycji biblijnej Noe uchodzi za „sprawiedliwego" (zob. Ez 14,14-20) i „nadzieję świata" (Mdr 14,6). Wytrwałą ufnością w Bogu ocalił on ludzkość i „w czasie gniewu stał się pojednaniem" (Syr 44,17-18). Noe jest także ukazywany jako wzór wiary (Hbr 11,7).

Noe jest figurą Chrystusa i Jego dziękczynnej ofiary oraz Nowego Przymierza, zawartego w ofierze Chrystusa. Prawdziwą radość i pociechę dla „przeklętej ziemi" przyniosło dopiero narodzenie Chrystusa (Łk 2,10-14). Jego mesjańskie imię „Książę pokoju" (Iz 9,5) zwiastuje i przynosi pokój, gdyż „On jest naszym pokojem" (Ef 2,14). Jak Noe wzywał lud do pokuty, budując arkę ocalenia, tak Chrystus głosił Ewangelię, wzywając do nawrócenia (Mt 4,17). Noe, dziękując Bogu za ocalenie, złożył ofiarę dziękczynną, Chrystus natomiast zbawił świat przez swoją ofiarę, która jest dziękczynieniem (gr. *eucharystia* – dziękczynienie) składanym Bogu za ocalenie świata (Mk 14,23). W Czwartej modlitwie eucharystycznej wspominamy, jak to w historii zbawienia Bóg wielokrotnie zawierał przymierze z ludźmi. W tych słowach można dopatrywać się nawiązania do ofiary Noego i zawartego z nim przymierza, które stało się pierwszym ogniwem w łańcuchu następnych form wiązania się Boga z ludźmi.

Ofiara Melchizedeka. Osobę Melchizedeka znamy głównie z krótkiego opisu w Księdze Rodzaju. Abraham wracający po zwycięstwie nad Kedorlaomerem spotkał się z tajemniczym królem Szalemu. Jako kapłan Boga Najwyższego, Melchizedek wyszedł mu na spotkanie, pobłogosławił Abrahama i złożył ofiarę chleba i wina (Rdz 14,17-20)[99].

Dla semitów pochodzenie człowieka odgrywało znaczenie pierwszoplanowe. Było to szczególnie istotne w przypadku kapłanów Starego Przymierza, którzy musieli legitymować się pochodzeniem z kapłańskiego pokolenia Lewiego (Kpł 21,7; Ez 44,22). W wypadku Melchizedeka, który jako pierwszy na kartach Biblii nazwany zostaje kapłanem, spotykamy się z sytuacją odwrotną. Biblia nie podaje żadnych informacji na temat jego pochodzenia czy śmierci. Przemilczenia te posiadają sens symboliczny, gdyż wskazują na innego króla i kapłana, który będąc Synem Bożym nie ma początku ani końca, a Jego kapłaństwo trwa na wieki (Hbr 7,3.24). Melchizedek jako typ Chrystusa-Kapłana wskazuje na wyższość kapłaństwa Chrystusowego nad kapłaństwem Starego Testamentu. Autor listu do Hebrajczyków podkreśla to, akcentując fakt, że to Melchizedek udziela błogosławieństwa Abrahamowi, który ofiaruje mu dziesięcinę w uznaniu jego wyższości[100]. Autor listu zwraca także uwagę na dary ofiarne Melchizedeka – chleb i wino (Hbr 7,1-10). Tradycja chrześcijańska wyrażona w dziełach sztuki i nauczaniu Ojców Kościoła widzi w darach chleba i wina zapowiedź eucharystycznej ofiary Chrystusa,

[99] Tamże, s. 346-347.

[100] Tenże, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 187-192.

co potwierdza również Kanon Rzymski, nazywając ofiarę Melchizedeka „zapowiedzią ofiary doskonałej”[101].

Ofiara Abrahama ukazana została w niezwykle dramatycznej formie (Rdz 22,1-14). Abraham wystawiony na próbę wiary gotowy jest złożyć Bogu w ofierze swojego jedynego i umiłowanego syna. Dramat ojca potęguje fakt, że z Izaakiem związana jest obietnica przyszłości i nadzieja błogosławieństwa dla wszystkich narodów (Hbr 11,17-19)[102].

Św. Paweł dostrzega w narodzeniu Izaaka figurę Chrystusa i Kościoła (Ga 4,21-29). Najważniejszym jednak elementem typologii „Izaak–Chrystus” jest sama ofiara. Droga Izaaka na górę, dźwiganie drzewa, na którym ma spłonąć ofiara, i wreszcie baranek, który ostatecznie zostaje złożony w ofierze, to najważniejsze elementy nasuwające skojarzenia z ofiarą Chrystusa. To On jest jedynym i umiłowanym Synem Ojca, który sam dźwigał krzyż w milczącym posłuszeństwie Ojcu, niczym baranek prowadzony na zabicie.

Kanon Rzymski wspomina ofiarę Abrahama, prosząc Boga o przyjęcie sprawowanej ofiary „podobnie, jak przyjęta została ofiara naszego patriarchy Abrahama”. W ofierze Abrahama widzimy figurę paschalnego misterium Chrystusa, Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Chrystus złożył swoje życie w ofierze, a jednak żyje. W Eucharystii nadal ofiaruje się za ludzi i jest nadzieją tych, którzy w ofierze swojego życia powierzają się Bogu, ufając Mu jak Abraham nawet wbrew nadziei.

Baranek paschalny. W noc wyjścia z Egiptu Izraelici zabili na polecenie Boże baranka, oznaczając jego krwią progi i odrzwia domów. Mięso upieczonego baranka spożyte zostało pośpiesznie, w postawie stojącej, wyrażającej gotowość do drogi (Wj 12,1-46). Od tego czasu Izrael co roku obchodzi pamiątkę wyzwolenia z Egiptu, kultywując obrzęd baranka paschalnego. Według św. Justyna, baranka nadziewano na drewniany rożen, który przeprowadzano również poprzecznie przez ramiona, tak że baranek wisiał na krzyżu[103].

Baranek paschalny, który zabity w ofierze uratował swoją krwią naród wybrany od śmierci, należy do najbardziej znanych figur eucharystycznej ofiary i uczty. Potwierdzają to już świadectwa Nowego Testamentu. Jan Chrzciciel wskazuje na Chrystusa, nazywając Go „Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata” (J 1,29-36). Jan Ewangelista, opisując śmierć Chrystusa, celowo podkreśla szczegóły spożywania baranka paschalnego, które wypełniają się w czasie krwawej ofiary Chrystusa na krzyżu (J 19,28-37). W *Orędziu Wielkanocnym* wspominamy Baranka paschalnego, jako figurę ofiary Chrystusa i Jego zwycięstwa. Prefacja wielkanocna wyraża natomiast dziękczynienie za Chrystusa, prawdziwego Baranka, który zgładził grzechy świata. Baranek paschalny oznacza więc umęczonego

---

[101] R. Pindel, *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992, s. 29-31. Zob. także: K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna...*, s. 116-118.

[102] S. Łach, *Księga Rodzaju ...*, s. 392-397.

[103] Tenże, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964, s. 142-143.

i zmartwychwstałego Chrystusa Pana, z którym spotykamy się w liturgii, o czym przypominają słowa wypowiadane w każdej Eucharystii przed Komunią św.: „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata". Liturgia łączy wspomnienie Chrystusa jako Baranka paschalnego z usunięciem grzechu i śmierci, która jest wynikiem i ostateczną jego konsekwencją. Liturgia ziemska, zwłaszcza zaś sprawowanie Eucharystii, daje niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebieskiej w nowym Jeruzalem, gdzie siedzący na tronie Baranek zgromadzi wszystkich, których nabył Bogu swoją krwią (Ap 5,9-14).

Manna na pustyni i woda ze skały. W cyklu wydarzeń związanych z wyjściem Izraelitów z Egiptu znajdujemy opis pojawienia się dziwnego pokarmu – manny (Wj 16,1-36; Lb 11,4-9; Mdr 16,20-21). Gdy Izraelici znaleźli się na pustyni Sin, zaczęli narzekać na brak pokarmu i buntowali się przeciw Mojżeszowi i Aaronowi. Wtedy Bóg powiedział do Mojżesza: „Oto ześlę wam chleb z nieba, jak deszcz" (Wj 16,4a). „Izraelici jedli mannę przez czterdzieści lat, aż przybyli do ziemi zamieszkałej. Jedli mannę, aż przybyli do granic Ziemi Kanaan" (Wj 16,35).

W opisie Księgi Wyjścia spotykamy się nie tylko ze stwierdzeniem samego faktu manny, lecz także z jego teologiczną interpretacją, która rozwijała się i pogłębiała w późniejszych tradycjach i księgach biblijnych. Manna nazywana jest „chlebem mocarzy" (Ps 78,25) oraz „pożywieniem aniołów" (Mdr 16,20). Zestawienie z Eucharystią dokonane w Ewangelii jest uwieńczeniem jej duchowej symboliki. Potwierdza to sam Chrystus, który chce dać wierzącym Eucharystię, jako prawdziwy pokarm na drogę i chleb dający życie wieczne (J 6,48-51). Eucharystia jest chlebem życia wzmacniającym pielgrzymów zdążających przez pustynię życia do prawdziwej i wiecznej ojczyzny w niebie (J 6,53-54.58)[104].

Ojcowie Kościoła łączyli znak manny ze znakiem wody wyprowadzonej ze skały, widząc w obu wydarzeniach figurę Eucharystii, jako danego przez Boga pokarmu i napoju. Tradycja ta wywodzi się zapewne od św. Pawła, który w Pierwszym Liście do Koryntian (10,4) nauczał o duchowym pokarmie i napoju, jaki spożywali i pili ojcowie na pustyni[105].

Przymierze synajskie. Fakt zawarcia przymierza synajskiego jest dla Izraela, obok wyjścia z Egiptu, wydarzeniem centralnym. Dopiero tutaj jednak można mówić o pełnej formie przymierza, gdyż istnieje już wspólnota ludu Bożego, którą Bóg ukształtował, wyprowadzając naród z niewoli. Księga Wyjścia podaje jedynie krotki opis zaistniałych wydarzeń (24,1-11). Mojżesz, jako pośrednik przymierza, po rozmowie z Bogiem spisuje Jego słowa. Następnie buduje ołtarz symbolizujący samego Boga, zaś wokół ołtarza ustawia dwanaście kamiennych steli, przypominających poszczególne pokolenia Izraela. Na ołtarzu złożona zostaje ofiara uwielbienia i pojednania. Połowę krwi zwierząt ofiarnych Mojżesz wylewa na ołtarz, a drugą połową skrapia zebrany lud, wypowiadając formułę przymierza: „Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami, na podstawie wszystkich tych słów"

[104] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 221.
[105] Tamże.

(Wj 24,8). Na przestrzeni dziejów Izrael wielokrotnie okazał się niewiernym partnerem przymierza. Bóg natomiast dochował wierności danemu słowu, zapowiadając nowe przymierze – trwalsze niż to zawarte pod Synajem[106].

Jezus Chrystus wypełnił wszystkie Boże obietnice. W czasie Ostatniej Wieczerzy, nawiązując do obrzędu przymierza synajskiego, zawarł Nowe Przymierze, którego jedynym pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi jest On sam (Hbr 9,11-28). Chrystus stał się „ołtarzem" (Hbr 13,10), będącym znakiem obecności samego Boga. Ten święty „ołtarz" otaczają jednak nie kamienne stele, lecz dwunastu apostołów, jako przedstawicieli nowego Ludu Bożego. Składana jest na nim ofiara, której krew wylana zostaje na odpuszczenie grzechów (Łk 22,20). Jezus Chrystus, ogłaszając zawarcie Nowego Przymierza, czyni to, nawiązując świadomie do słów Mojżesza: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana" (Łk 22,20)[107].

Uczta zbawienia. Wśród starotestamentalnych figur Eucharystii wskazuje się także ucztę Bożej Mądrości (Ps 9,1-5). Tekst wspomina o chlebie i zmieszanym winie, co jest prorocką zapowiedzią kielicha Pańskiego, zmieszanego z wina i wody. Temat uczty zwraca uwagę na kolejny aspekt Eucharystii, która jest nie tylko ofiarą, ale również ucztą ofiarną, wyrażającą zjednoczenie z Bogiem. Pierwszą ucztą tego rodzaju była święta uczta Mojżesza, Aarona i siedemdziesięciu starszych Izraela, którą spożyli na górze Synaj po zawarciu przymierza (Wj 24,9-11). W tej perspektywie, Eucharystia jawi się jako święta uczta Nowego Przymierza. Temat uczty jako obrazu eschatologicznego zbawienia pojawia się często w nauczaniu proroków. W proroctwie Izajasza ukazany został obraz obfitej uczty, którą przygotuje Bóg dla wszystkich narodów (Iz 25,6-10a). Będzie ona przygotowana dla wszystkich, którzy spragnieni są zbawienia i posłusznie przyjmą Boże zaproszenie (Iz 55,1-3). W tekstach Starego Testamentu dostrzegamy jakby przygotowanie do Chrystusowej przypowieści o zaproszonych na ucztę (Mt 22,2-14).

Eucharystia sprawowana w znaku chleba i wina, na ołtarzu w kształcie stołu jest realizacją zapowiedzi mesjańskiej uczty zbawienia, gdyż ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyża, dokonuje się dzieło naszego odkupienia (KK 3; KL 2). Msza Święta jako uczta zbawienia dokonującego się „tu" i „teraz" jest najważniejszym znakiem pełnego zbawienia, jako przyszłej uczty wiecznej w królestwie Bożym. Eucharystia nie jest jednak jedynie zapowiedzią przyszłości. Jako rzeczywisty zaczątek uczty zbawiania, antycypuje „ucztę godów Baranka", wskazując na ostateczny kształt eucharystycznego zgromadzenia Kościoła (Ap 19,7-9). Sprawowanie Eucharystii we wspólnocie Ludu Bożego najwyraźniej łączy potrójny wymiar znaku sakramentalnego: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość[108].

---

[106] M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993, s. 46-50.

[107] S. Łach, *List do Hebrajczyków...*, s. 77-81.

[108] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem...*, s. 385-420; J. Kudasiewicz, *Eucharystia w świetle historii zbawienia*, w: *Sakramenty wtajemniczenia...*, s. 193-232.

Nawiązując do nauczania apostolskiego oraz katechez Ojców Kościoła, można nazwać cały Stary Testament „sakramentem znaku przyszłego" (*sacramentum futuri*)[109]. Paweł, wprowadzając Koryntian w dzieje Izraela (1 Kor 10,1-10), stwierdził: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź (*typikós*) rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów" (1 Kor 10,11). Ujmując niniejszą wypowiedź apostoła w kontekście dziejów zbawienia, dochodzimy do wniosku, że osoby, instytucje i wydarzenia Starego Przymierza miały istotne znaczenie wobec przyszłości określonej tutaj jako „kres czasów", co ujął zwięźle św. Tomasz z Akwinu: „Stare Prawo jest figurą Nowego Prawa, a Nowe Prawo jest figurą przyszłej chwały"[110]. Przedstawione figury zawierały więc w sobie element przyszłej tajemnicy sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia, które przygotowywały[111].

2. WCIELENIE CHRYSTUSA SZCZYTEM HISTORII ZBAWIENIA

„Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii. [...]. «Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna» (Hbr 1,1n). W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka osiągnęły swój zenit. Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym! Ukształtował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzał nadać człowiekowi od początku" (RH 1). Wprowadzenie w tajemnicę Chrystusa Odkupiciela pomoże każdemu człowiekowi w pełnym odnalezieniu własnej tożsamości, jak również w zapewnieniu właściwego miejsca w dzisiejszym świecie, w uświadomieniu sobie sensu ziemskiej egzystencji oraz nadprzyrodzonego przeznaczenia, poszanowania godności, zabezpieczenia prawdziwej wolności, słowem ułatwi zrozumienie i spełnienie zbawienia ludzkości[112]. Wypełnienie tego jest kluczowym zadaniem katechezy mistagogicznej. Pomimo wielu pozytywnych przemian inspirowanych nauczaniem soborowym, „rodzi się

[109] Takim określeniem posłużył się J. Daniélou w swojej pracy *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, cyt. za: J. Kudasiewicz, *Eucharystia w świetle historii...*, s. 193.

[110] E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 223-224.

[111] J. Kudasiewicz, *Eucharystia w świetle historii...*, s. 194. Zob. także: tenże, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, RBL 24 (1971), s. 105.

[112] J. Krucina, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, w: Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), wyd. polskie, Wrocław 1994, s. 100-101.

potrzeba ponownego postawienia w centrum Chrystusa – zarówno w teorii, jak i w praktyce katechetycznych oddziaływań Kościoła"[113].

Uznając przedstawione racje, poddamy analizie posoborowe dokumenty katechetyczne celem ukazania zawartej w nich zasady chrystocentryzmu. W tym kontekście wskazane zostaną następnie podstawowe kryteria realizacji zasady chrystocentryzmu w katechezie.

2.1. Chrystocentryzm w posoborowych dokumentach katechetycznych

Teologia katolicka choć zasadniczo zawsze zorientowana była ku Chrystusowi, nie zawsze jednak czyniła to w dostatecznej mierze[114]. Mniej więcej od połowy XX wieku dostrzega się wyraźną tendencję, aby teologię bardziej ześrodkować wokół osoby i dzieła Chrystusa. Wyrazem tego były prace z zakresu chrystologii takich autorów, jak K. Rahner, E. Schillebeeckx, K. Barth, czy H.U. von Balthasar. Podstawowym celem podejmowanych przez nich badań było wykazywanie, w jaki sposób dogmat o prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku w jednej osobie może być dzisiaj rozumiany w świetle wiary i jak za pomocą współczesnych metod teologicznych i kategorii filozoficznych, zwłaszcza filozofii egzystencjalnej, może być on interpretowany i adoptowany[115]. Dla katechezy chrystocentryzm był ważny jako zasada formalna teologii, gdyż teologia jest jednym z podstawowych źródeł katechezy. Wielką zasługę odegrała w tym zakresie zwłaszcza teologia biblijna, której rozwój, związany z ruchem biblijnym na początku XX wieku, znalazł swoje zwieńczenie w soborowej Konstytucji *Dei verbum*. W dokumencie naucza się, że „najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i o zbawieniu ludzi jaśnieje dla nas w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia" (KO 2)[116].

Istotne znaczenie dla chrystocentrycznego ukierunkowania katechezy odegrał także nurt odnowy materialno-kerygmatycznej, którego podstawowe założenia w polskiej katechezie przyjmowały się już w dobie soborowej[117]. Inicjatorzy odnowy, nawiązując do spuścizny katechetów z pierwszej połowy XIX wieku, w której Biblię traktowano jako historię zbawienia, opowiadającą Boży plan zbawienia, czynią z Pisma Świętego źródło katechezy. Katecheza ma być głoszeniem Dobrej Nowiny o zbawieniu i ukazywaniem w wydarzeniach tkwiącego tam Objawienia, jak i dokonującego się misterium. Katecheza, mając strukturę dialogiczną,

---

[113] T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010, s. 13-14.

[114] J. Goraj, *Chrystocentryczne ukierunkowanie katechezy integralnej*, „Horyzonty Wychowania" 3,5 (2004), s. 307.

[115] G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 402-410.

[116] J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 38-40.

[117] Wkład polskich katechetyków w rozwój zasady chrystocentryzmu od lat sześćdziesiątych XX wieku do czasów współczesnych przedstawia T. Panuś – zob. *Zasada chrystocentryzmu...*, s. 16-23.

przedkłada Boże wezwanie w Chrystusie oraz domaga się ludzkiej odpowiedzi[118]. Zasługą odnowy kerygmatycznej było umieszczenie Chrystusa w centrum przepowiadania. Przedstawiciele nurtu podkreślali, że chrześcijaństwo nie jest czymś, lecz Kimś i dlatego katecheza ma być nie tyle przekazem doktryny religijnej, ile przedstawianiem i przybliżaniem osoby Jezusa Chrystusa[119]. Chrystus ma być zatem centralnym punktem zarówno różnych form przepowiadania, jak i religijnego wychowania[120]. Postulaty kerygmatyczne znalazły swoje potwierdzenie niemal we wszystkich dokumentach soborowych[121]. Chrystocentryczne ukierunkowanie jest także cechą znamionującą posoborowe dokumenty katechetyczne.

W *Ogólnej instrukcji katechetycznej* (1971) czytamy: „Przedmiot wiary obejmuje z natury swojej zwartą treść, a mianowicie Boga we własnej tajemnicy i Jego zbawczą ingerencję w historię. [...]. Momentem centralnym czy to w zbawczej ingerencji Boga, czy też w ujawnianiu się Boga ludziom, jest Chrystus" (OIK 39). To zaś implikuje określone wymagania dla katechezy: „Ponieważ przede wszystkim przez Jezusa Chrystusa, Słowo Boże Wcielone, ingeruje Bóg w życie świata i objawia Siebie ludziom, stąd Chrystus jest centrum orędzia ewangelicznego w ramach historii zbawienia. [...]. Z tej racji katecheza musi być koniecznie chrystocentryczna" (OIK 40). Wymóg chrystocentryzmu katechetycznego został przy tym ukazany w *Instrukcji* w szerszym kontekście całej posługi słowa, która „winna naświetlać tę przedziwną cechę, która stała się cechą właściwą dla ekonomii zbawienia. Syn Boży włączył się w historię ludzkości, przyjął życie i śmierć człowieka i w tej historii wypełnia (realizuje) plan swojego przymierza" (OIK 12). Katecheza, według wskazań dokumentu, ma naśladować ewangelistę Łukasza, który opis wydarzenia dotyczącego Jezusa Chrystusa poprzedza starannym studium: „Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei [...]." (Łk 1,1-3). Tak więc nauczanie o Chrystusie powinno być oparte na komentarzu natchnionym przez Boga, jaki na temat zbawczego wcielenia przekazał sam Chrystus, pierwsi uczniowie, a zwłaszcza apostołowie, którzy byli naocznymi świadkami faktów. Należy następnie – jak podkreśla się w *Instrukcji*

---

[118] A. Długosz. *Pismo Święte w katechezie*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 25.

[119] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2006, s. 201; R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. I)*, „Katecheta" 41,1 (1997), s. 5-8.

[120] J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny...*, s. 41. Zob. także: R. Murawski, *Katecheza jako głoszenie Chrystusa*, AK 129,530 (1997), s. 66.

[121] Nauczanie II Soboru Watykańskiego w aspekcie zasady chrystocentryzmu przedstawia T. Panuś. Podsumowując dokonane analizy, autor dochodzi do wniosku, że jakkolwiek Sobór nie zostawił żadnej definicji chrystologicznej, gdyż inne przyświecały mu cele, to jednak całe jego nauczanie jest głęboko chrystocentryczne. Podnoszone w czasie obrad soborowych hasło „powrotu do źródeł", a więc do Pisma Świętego i nauki Ojców Kościoła, miało mocny wydźwięk metodologiczny. Nauczanie soborowe nie szuka w źródłach argumentów mających podbudować wysuwane tezy teologiczne, ale zgłębia tajemnice wiary, dostrzegając, jak w historii zbawienia wszystko zmierza ku swojej pełni, tj. ku Chrystusowi – zob. T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu...*, s. 192-193.

– wskazywać na katechezie, że Jezus, Mesjasz i Pan, jest obecny w swoim Kościele przez swojego Ducha. W ten sposób katecheza przedstawia Chrystusa nie tylko jako przedmiot, lecz również „jako Tego, który otwiera serca słuchających na przyjęcie i zrozumienie Bożego orędzia”[122].

Poszukując motywów chrystocentrycznego ukierunkowania współczesnej katechezy, trzeba poddać analizie wskazania adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* (1975). Papież Paweł VI, wyjaśniając, czym jest ewangelizacja, stwierdza, że można określić ją „jako pokazywanie Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych sakramentów” (EN 17). Głoszenie Dobrej Nowiny w celu ewangelizacji powinno zarazem dokonywać się przede wszystkim przez świadectwo życia, do którego powołani są wszyscy chrześcijanie. Najpiękniejsze jednak świadectwo nie wystarczy i przestanie oddziaływać bez objaśnienia, podbudowania i rozwinięcia go przez jasne i niedwuznaczne wieszczenie Pana Jezusa. Wśród sposobów „wieszczenia Pana Jezusa” papież wskazuje katechezę, jako istotną część ewangelizacji (EN 22). Precyzując treść ewangelizacji – konsekwentnie zatem także i katechezy – przypomina, że „ewangelizować znaczy przede wszystkim świadczyć zwyczajnie i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym; świadczyć, że Bóg umiłował ten świat w Synu swoim, w Słowie Wcielonym dał wszystkim rzeczom istnienie, a ludzi powołał do życia wiecznego (EN 26). Papież dopowiada jeszcze, że „Ewangelizacja będzie zawsze zawierać – jako fundament, centrum i szczyt całego swego dynamizmu – także to jasne stwierdzenie: w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, ofiarowane jest każdemu człowiekowi zbawienie jako dar łaski i miłosierdzia Bożego” (EN 27). Należy dodać, że przytoczone wskazania papieża Pawła VI przyczyniły się do pogłębienia w Kościele świadomości potrzeby chrystocentrycznego ukierunkowania katechezy, jak można to obserwować w wielu opracowaniach katechetycznych i katechizmach.

Na Synodzie Biskupów w 1977 roku, poświęconym katechizacji we współczesnym świecie, problematyka chrystocentryzmu znalazła właściwe sobie miejsce. Przede wszystkim zaakcentowano zagubioną nieco w minionych wiekach integrację trzech istotnych elementów prawdziwie chrześcijańskiej katechezy: dogmatycznego, sakramentalnego i moralnego. Synod zdecydowanie domagał się ponownego scalenia tych trzech wymiarów katechezy, o ile ma być ona katechezą kompletną. Są nimi:

Poznanie słowa Bożego, a więc Biblii i Tradycji Kościoła; dominuje tutaj element biblijny, w świetle którego katecheza jest nauczaniem prawdy objawionej i głoszeniem „wielkich dzieł Bożych” dokonanych w historii i wchodzących w skład misterium Chrystusa. Można też powiedzieć, że jest to element doktrynalny czy dogmatyczny.

---

[122] Tamże, s.195-203. Zob. także: J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny...*, s. 43.

Celebracja misteriów wiary w sakramentach świętych, czyli element liturgiczny, sakramentalny („pamiątka" Pana uobecniająca Jego paschalne misterium). Polega on na wprowadzaniu w żywe misterium, obecne w sakramentach Kościoła i przeżywane przez cały Lud Boży.

Wyznawanie wiary w codziennym życiu, czyli świadectwo prawdziwie chrześcijańskiego życia jako konsekwencja przyjęcia z wiarą słowa Bożego i jako owoc świadomie i aktywnie przeżywanej liturgii (element moralny)[123].

Wskazane przez Synod elementy konstytutywne katechezy układają się w oś: Biblia – liturgia – życie, co, jak wykazano już w ramach niniejszego opracowania, stanowiło podstawowe elementy antycznej mistagogii. Poszukując więc istoty mistagogii w posoborowej katechezie, należy zauważyć, że schemat ten został podtrzymany i potwierdzony przez zgromadzenie Synodu Biskupów[124]. Zgodnie z jego wskazaniami, cała katecheza ma być skoncentrowana na paschalnym misterium Chrystusa – uobecniającym się dziś w życiu Kościoła. Chrystus bowiem jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek dokonał dzieła zbawienia całym swym życiem. Dzieło to stanowi serce ewangelicznego orędzia, a wyraża się całkowicie w misterium paschalnym. Chrystus paschalny jest fundamentem naszej wiary i źródłem naszego życia. Cała historia zbawienia prowadzi do Chrystusa, a w Chrystusie i poprzez Chrystusa do Kościoła. Katecheza powinna zatem dawać zrozumienie jedynej roli Chrystusa w codziennym życiu, przepoić katechizowanych świadomością, że w Chrystusie jesteśmy pojednani z Ojcem oraz prowadzeni przez Ducha Świętego. Autentyczna katecheza, chcąc dochować wierności Bogu i człowiekowi, musi być słowem żywym – nie tylko opowiadającym czy zwiastującym to misterium, ale łączącym człowieka z żywą rzeczywistością, obecną w liturgii Kościoła[125].

Postulowane przez Synod Biskupów chrystocentryczne ukierunkowanie katechezy znalazło swoje potwierdzenie w posynodalnej adhortacji *Catechesi tradendae* (1979), która przyjęła chrystocentryzm jako zasadę katechetyczną. W dokumencie precyzuje się, czym jest on w swej istocie i jakie jest jego zastosowanie w katechezie. W duchu Synodu papież Jan Paweł II podkreślił, że „każda

---

[123] B. Mokrzycki, *Liturgia jako źródło i cel katechezy*, AK 91,417 (1978), s. 97-98. Szerzej na temat wskazanych trzech wymiarów autentycznej katechezy pisze P. Bednarczyk – zob. *Katecheza w świetle IV Synodu Biskupów. Część 1. (Próba ogarnięcia najważniejszych problemów)*, „Katecheta" 22,5 (1978), s. 198-199. Zob. także: J. Stroba, *Najważniejsze tematy Synodu Biskupów 1977*, AK 91,417 (1978), s. 28-30.

[124] Stanowisko takie wyraża *Orędzie Biskupów do Ludu Bożego*, gdy mówi: „w każdej pełnej katechezie nierozerwalnie muszą być złączone: poznanie słowa Bożego, sprawowanie tajemnic wiary w sakramentach i wyznawanie wiary w życiu" – zob. Synod Biskupów, *Współczesna katecheza, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Orędzie do Ludu Bożego* (28.10.1977), w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, *Część 2*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 31-47; M. Majewski, *Synodalne określenia katechezy i ich wyjaśnienie*, „Katecheta" 23,1 (1979), s. 15; tenże, *Problematyka katechezy V sesji Synodu Biskupów w Rzymie*, AK 91,417 (1978), s. 46.

[125] B. Mokrzycki, *Liturgia jako źródło...*, s. 98. Zob. także: J. Stroba, *Synod Biskupów o katechezie współczesnej*, „Katecheta" 22,4 (1978), s. 146-147, 150.

autentyczna katecheza jest chrystocentryczna" (CT 5). Warto przytoczyć w tym miejscu opinię R. Murawskiego, który zauważył, że „nikt dotychczas tak głęboko nie wyraził się na temat chrystocentryzmu w katechezie"[126].

Ojciec Święty wskazał na dwa wzajemnie domagające się siebie i uzupełniające znaczenia chrystocentryzmu: podmiotowe i przedmiotowe. Ujęcie podmiotowe wyjaśnione zostaje w następujący sposób: „Należy najpierw stwierdzić, że w samej wewnętrznej istocie katechezy znajduje się przede wszystkim ta właśnie Osoba: Jezus Chrystus z Nazaretu, «jednorodzony od Ojca, pełen łaski i prawdy», który cierpiał i umarł za nas i który teraz, ponieważ zmartwychwstał, żyje z nami na zawsze. On właśnie jest «Drogą, Prawdą i Życiem» [...]" (CT 5). Rozwijając myśl, papież dalej ją precyzuje: „Przedmiotem istotnym i pierwszorzędnym katechezy jest – aby posłużyć się wyrażeniem św. Pawła i współczesnych teologów – «Tajemnica Chrystusa». Katechizować, to znaczy w pewien sposób doprowadzić kogoś do przebadania tej Tajemnicy we wszystkich jej aspektach. [...]. Jest to więc odkrywanie w Osobie Jezusa Chrystusa całego odwiecznego planu Bożego, który w niej się wypełnił. Jest to dążenie do zrozumienia znaczenia czynów i słów Chrystusa, oraz znaków dokonanych przez Niego, ponieważ zawierają one w sobie, a zarazem ukazują Jego Tajemnicę. W tym znaczeniu ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet do głębokiej z Nim zażyłości. Bo tylko On sam może prowadzić do miłości Ojca w Duchu Świętym i do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej" (CT 5).

Choć nie zostało to wyrażone dosłownie, Jan Paweł II nawiązał w swojej wypowiedzi *de facto* do mistagogicznego wymiaru katechezy apostolskiej i patrystycznej, której celem było właśnie prowadzenie do odkrycia w Chrystusie odwiecznego planu Boga, który w Nim się wypełnił (Ef 3,9.18-19); do zrozumienia sakramentalnych znaków, a w konsekwencji do misterium pojmowanego jako „uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej".

Drugie ujęcie chrystocentryzmu, które papież proponuje nazwać przedmiotowym, odnosi się do nauki Chrystusa. Ojciec Święty wyjaśnia: „Chrystocentryzm w katechezie znaczy także, że pragnie się przez katechezę przekazywać nie swoją własną naukę, albo jakiegoś innego mistrza, lecz naukę Jezusa Chrystusa, tj. prawdę, której On nam udziela, albo ściślej mówiąc, Prawdę, którą On sam jest. Trzeba więc stwierdzić, że na katechezie przez nauczanie przekazywany jest Chrystus, Słowo wcielone i Syn Boży, wszystko zaś inne o tyle, o ile do Niego się odnosi; że naucza sam Chrystus, a każdy inny nauczający – jedynie w takiej mierze, w jakiej jest Jego zwiastunem i tłumaczem i w jakiej Chrystus mówi przez jego usta. Każdy katecheta [...], musi troszczyć się usilnie, aby poprzez swe nauczanie i swój sposób życia przekazywać naukę i życie Chrystusa" (CT 6)[127]. W świetle tejże wypowiedzi, zadaniem katechezy jest przepowiadać orędzie Chrystusa takie, jakie On głosił. W innym miejscu omawianego dokumentu Jan Paweł II upomniał się

[126] R. Murawski, *Katecheza jako głoszenie...*, s. 69.
[127] Tamże, s. 68-69.

o integralność głoszonej nauki Chrystusa, podkreślając, że ten, kto w jakimkolwiek punkcie ją narusza, niebezpiecznie wyjaławia samą katechezę i zagraża jej owocom, których mają prawo po niej oczekiwać sam Chrystus i wspólnota kościelna (CT 30)[128]. Podsumowując, chrystocentryzm katechetyczny postulowany przez *Catechesi tradendae* polega na tym, że katecheza otwarta jest na Chrystusa, dokonuje się w ścisłym z Nim powiązaniu, przekazuje Jego zbawcze orędzie oraz w Nim samym szuka właściwych sposobów realizacji[129].

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* (1992), opracowanym na polecenie papieża Jana Pawła II, stwierdza się, że Chrystus Pan jest kluczem, centrum i celem całej ludzkości (KKK 450). Ma zatem stanowić także centrum katechezy (KKK 426-429). „Czytając *Katechizm Kościoła katolickiego* można dostrzec przedziwną jedność Bożego misterium i Bożego zamysłu zbawienia, a także centralne miejsce Jezusa Chrystusa, Jednorodzonego Syna Bożego [...]. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest zawsze obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w sakramentach; jest źródłem wiary, wzorem chrześcijańskiego postępowania. Nauczycielem naszej modlitwy"[130]. Wyrażone w *Fidei depositum* syntetyczne ujęcie chrystocentryzmu stanowi klucz do lektury czterech części dokumentu[131].

Katechizm jest normą w zakresie przedstawiania nauki o Jezusie Chrystusie. Od strony biblijno-dogmatycznej została ona zawarta w I części zatytułowanej „Wyznanie wiary". Część II *Katechizmu* – „Celebracja misterium chrześcijańskiego" – podaje naukę o Chrystusie obecnym i działającym w liturgii Kościoła, a szczególnie w sakramentach: „Kościół, tworząc z Chrystusem-Głową jakby jedną osobę mistyczną, działa w sakramentach jako organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej" (KKK 1119). Część III *Katechizmu*, zawierająca naukę o życiu moralnym chrześcijanina, została opracowana w duchu chrystocentryzmu i zatytułowana „Życie w Chrystusie". W tym też samym duchu katecheza ma przedstawiać życie moralne: „Katecheza powinna wyrażać w sposób bardzo jasny radość i wymagania drogi Chrystusa" (KKK 1967). Część IV, podejmująca zagadnienia związane z modlitwą, również ukazuje ją w perspektywie chrystocentrycznej: „Modlitwa chrześcijańska jest związkiem przymierza między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie" (KKK 2564)[132].

Czteroczęściowy układ *Katechizmu Kościoła katolickiego* posiada zatem pełną orientację chrystocentryczną[133]. Zachowano przy tym wskazany wcześniej mistagogiczny porządek wtajemniczenia, który prowadzi katechizowanych od poznania

---

[128] Zob. także: J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny...*, s. 45; T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu...*, s. 283-290.

[129] M. Majewski, *Geneza i problematyka „Catechesi tradendae"*, „Nostra" 35,194 (1980), s. 10.

[130] Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* (11.10.1992), w: KKK, s. 8.

[131] Zob. T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu...*, s. 218-251.

[132] J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny...*, s. 46.

[133] R. Murawski, *Geneza i założenia Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Seminare" 10 (1994), s. 41.

słowa Bożego, przez uczestnictwo w liturgii, do codziennego życia chrześcijańskiego, jako realizacji chrzcielnego przymierza z Bogiem.

Zasadę chrystocentrycznego ujęcia katechezy przyjęto także w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* (1997)[134]. Analiza dokumentu pozwala zauważyć, że została ona w *Dyrektorium* szczególnie wzmocniona, gdyż powraca się do niej wielokrotnie[135]. W dokumencie zwraca się uwagę na stopniowość Objawienia Bożego, które dokonywało się w historii przez proroków i wydarzenia zbawcze, a osiągnęło swoje ostateczne wypełnienie w osobie Syna Bożego. Z tego faktu wyprowadza się wniosek, że: „Posługa słowa powinna podkreślić tę przedziwną cechę charakterystyczną, właściwą ekonomii Objawienia, że Syn Boży wchodzi w historię ludzi, przyjmuje życie i śmierć ludzką oraz realizuje nowe i ostateczne przymierze między Bogiem i ludźmi. Właściwym zadaniem katechezy jest więc pokazanie, kim jest Jezus Chrystus, czym jest Jego życie i Jego posługa oraz przedstawienie wiary chrześcijańskiej jako pójścia za Jego Osobą. Ma więc ona stale opierać się na Ewangeliach, które «są sercem całego Pisma Świętego, są bowiem głównym świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela» (zob. KO 18). Fakt, że Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia, jest podstawą chrystocentryzmu katechezy" (DOK 41). W *Dyrektorium* powtarza się w ten sposób podmiotowe ujęcie chrystocentryzmu z adhortacji *Catechesi tradendae*. Podaje się także zasadę porządkującą treść katechetycznego nauczania, odpowiadającą ujęciu przedmiotowemu: „W orędziu objawionym Misterium Chrystusa nie jest elementem bardziej uwydatnionym niż inne, ale stanowi centrum, na bazie którego zostają uporządkowane oraz wyjaśniają się wszystkie inne elementy" (DOK 41).

W *Dyrektorium* wyraża się przekonanie, że ostatecznym celem katechezy jest doprowadzenie do komunii z Jezusem Chrystusem. W praktyce „chodzi więc o pomaganie temu, kto właśnie się nawrócił, aby lepiej poznał tego Jezusa, któremu się powierzył, poznał mianowicie Jego «tajemnicę», Królestwo Boże, które On zapowiada, wymagania i obietnice zawarte w Jego ewangelicznym orędziu, drogi, jakie wyznaczył dla wszystkich tych, którzy zechcą pójść za Nim" (DOK 80). W dokumencie bardzo szeroko omawia się naturę chrystocentryzmu jako podstawy głoszenia orędzia zbawienia (DOK 98-104). Jego charakter wyraża się tym, że jest to chrystocentryzm trynitarny, który prowadzi do wyznania wiary w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego (DOK 99). Zakłada się także możliwość ujmowania chrystocentryzmu w różnych znaczeniach. W interesującym nas aspekcie analizowanego wprowadzania katechizowanych w historyczny wymiar misterium zbawienia, „chrystocentryzm oznacza [...], że Chrystus jest «ośrodkiem historii zbawienia», przedstawianej przez katechezę. Jest On bowiem ostatecznym wydarzeniem, do którego zmierza cała historia święta. On przyszedłszy w «pełni czasu» (Ga 4,4), jest «kluczem, ośrodkiem i celem historii ludzkiej». Orędzie katechetyczne pomaga

[134] Szczegółowe omówienie przedstawia T. Panuś – zob. *Zasada chrystocentryzmu...*, s. 203-216.
[135] J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny...*, s. 46.

chrześcijaninowi w usytuowaniu się w historii i w czynnym włączeniu się w nią, ukazując, jak Chrystus jest ostatecznym sensem tej historii" (DOK 98).

2.2. Kryteria realizacji zasady chrystocentryzmu w katechezie

Wskazania dotyczące chrystocentrycznego ukierunkowania katechezy, podane w posoborowych dokumentach Kościoła, stanowią normę dla jego realizacji w katechetycznej posłudze słowa. Ujmując zagadnienie chrystocentryzmu niejako w ujęciu chronologicznym, należy przypomnieć, że w 1966 roku ks. Władysław Sobczyk wyraził przekonanie, że „zadaniem katechezy [...] jest pouczać, ukształtować i wprowadzić w tajemnicę chrześcijańską – tj. doprowadzić do Chrystusa. Katecheza ma [...] doprowadzić do Chrystusa i objawić człowiekowi wszystkie aspekty przebogatej tajemnicy Chrystusa"[136]. W takim rozumieniu celu katechezy bez trudu odnajdujemy ducha analizowanych dokumentów.

Chrześcijańska katecheza, rozumiana jako droga wiary, ma zatem zostać wypełniona określonymi treściami. Ich zadaniem jest nie tyle objaśnianie natury Boga, co raczej ukazywanie Jego związków z człowiekiem. Założenie to wynika z natury Objawienia, które opowiada o zbawczych interwencjach Boga. W tym znaczeniu treścią katechezy jest tajemnica Boga zbawiającego człowieka[137]. W tę wielką i niepojętą tajemnicę jesteśmy w stanie wniknąć przez Chrystusa i dzięki Niemu. Tylko On może ją uchylić i odsłonić, gdyż jest wiernym obrazem i doskonałym objawieniem Ojca (1 Kor 1,24; Kol 1,15; J 1,18)[138].

Zasada chrystocentryzmu w katechezie posiada głębokie podstawy biblijne[139]. Wszyscy autorzy ksiąg Nowego Testamentu, a szczególnie św. Paweł i św. Jan, konsekwentnie przedstawiają historię zbawienia chrystocentrycznie[140]. Natomiast realizacja zasady chrystocentryzmu w aspekcie **przedmiotowym** i **podmiotowym**[141], jak postuluje to *Catechesi tradendae*, jest zadaniem katechezy w jej wymiarze mistagogicznym.

---

[136] W. Sobczyk, *Idea chrystocentryzmu we współczesnej katechezie*, „Katecheta" 10,1 (1966), s. 13.

[137] J. Kochel, Z. Marek, *Katecheza Kościoła*, w: ciż, *Pedagogia biblijna w katechezie*, Kraków 2012, s. 83.

[138] J. Bagrowicz, *Chrystocentryzm eklezjalny...*, s. 47; S. Moysa, *Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia*, w: *Kościół w świetle...*, s. 20-23.

[139] A. Nossol, *Chrystocentryzm. Podstawy biblijne*, EK, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1979, kol. 296-297. Zob. także: G. Kusz, *Chrystocentryzm biblijny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji...*, s. 19-33.

[140] E. Kopeć, *Znaczenie chrystocentrycznej koncepcji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. tegoż, Lublin 1977, s. 11.

[141] Romuald Łukaszyk rozumie chrystocentryzm w trzech aspektach: *przedmiotowym* – jako ześrodkowanie w Chrystusie dzieła stworzenia, zbawienia i pełni eschatologicznej; *formalnym* – jako koncentrację wszystkich zagadnień teologicznych wokół idei Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie; *podmiotowym* – jako postawę egzystencjalną charakteryzującą się tzw. chrystokształtną formacją życia osobistego i wspólnotowego, zgodną z chrześcijańskim światopoglądem – zob. R. Łukaszyk, *Chrystocentryzm*, EK, t. 3..., kol. 296.

Chrystocentryzm **w sensie przedmiotowym** ujawnia się w dokonanym przez Jezusa dziele objawienia i zbawienia o zasięgu uniwersalnym i dziejowym. Objawienie Boże rozpoczęło się w dziele stworzenia świata i człowieka. Bóg stworzył świat przez swoje Słowo – odwieczny Logos, będący Synem Bożym i drugą Osobą Trójcy Świętej. To właśnie w bardzo trafny sposób wyraża prolog Ewangelii Jana:

> Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo [...]. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało (J 1,1-3).

Również św. Paweł wyraźnie podkreśla chrystocentryzm aktu stworzenia i dziejów świata, które ukierunkowane są na Chrystusa:

> On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim wszystko zostało stworzone: i to, co na niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie [...]. On jest Początkiem. Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą (Kol 1,15-20).

W ten sposób cała stworzona rzeczywistość, a zwłaszcza człowiek, który jest odbiciem najdoskonalszej Ikony Ojca, czyli Chrystusa, naprowadza i wskazuje na pierwszeństwo i prymat Chrystusa, gdyż wszystko dla Niego zostało stworzone. Całe stworzenie przejawia dążenie ku Chrystusowi jako Pełni, która objawi się w czasach ostatecznych. Chrystocentryzm dostrzegalny jest na każdym etapie realizacji Bożego planu zbawienia. Po upadku pierwszych ludzi i zerwaniu przyjaźni z Bogiem, Stwórca dał nadzieję tym, którzy pobłądzili i zgrzeszyli, na zbawienie i uczestnictwo w życiu Bożej Miłości. Obietnice Boże dotyczące odkupienia ludzkości, zgodnie z Bożą pedagogią, objawiane były stopniowo i częściowo realizowane w celu ich uwiarygodnienia w historii narodu wybranego. Pedagogia ta przygotowywała ludzi na przyjęcie Mesjasza. Objawienie zbawczej woli Boga w dziejach Izraela dokonywało się przez czyny i słowa Boże, zaś ich komplementarność tworzyła łańcuch ściśle ze sobą powiązanych ogniw, prowadzących do ich finalnego zwieńczenia w Mesjaszu. Historia biblijna Starego Przymierza jest otwarta na nowość eschatyczną, która zrealizuje się w Chrystusie. Boże obietnice przyjęły w tym względzie formę profetycznych słów, postaci, instytucji i wydarzeń, które nabierają pełnego sensu jedynie wówczas, gdy są interpretowane jako zapowiedzi przyjścia Chrystusa[142].

Początkiem działalności rewelatywnozbawczej było wcielenie Syna Bożego, który jako druga Osoba Trójcy Świętej przyjął w akcie inkarnacji ludzką naturę. Jezus Chrystus jest więc prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, co potwierdza św. Jan, pisząc: „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami" (J 1,14). Chrystus powołuje się na swoją preegzystencję i objawia, że jest równy

[142] Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 28.

Ojcu: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10,30). Ma On pełną świadomość swego mesjańskiego posłannictwa, co zostało wyeksponowane zwłaszcza w Ewangelii według św. Jana. Zgodnie ze świadectwem ewangelistów, Jezus czyni cuda, przychodząc z naturalną i nadnaturalną pomocą chorym, cierpiącym i głodnym; odpuszcza także grzechy. Objawia w ten sposób miłość Ojca wobec biednych, wzgardzonych i wykluczonych ze społeczności (Łk 4,14-20). Przywraca Prawu jego właściwy, duchowy sens, zwalczając przy tym faryzeizm, niesprawiedliwość i obłudę. Przywraca ludzką godność tym, którzy ją utracili lub też zostali jej pozbawieni.

Chrystus ma świadomość staurologiczną i rezurekcyjną, czyli wie, że zostanie ukrzyżowany i zmartwychwstanie. Z miłości do ludzi oddaje jednak życie w ofierze przebłagalnej. W akcie śmierci krzyżowej Chrystus odkupił nas z grzechów i zawarł Nowe Przymierze, które jest wieczne. Śmierć nie była jednak Jego ostatnim słowem, lecz jest nim zmartwychwstanie, w którym przezwyciężył śmierć, jako największego wroga życia. Wstępując do domu Ojca, przekroczył barierę oddzielającą ziemię od nieba. W tym wydarzeniu stał się Panem (równym Bogu), Mesjaszem (Chrystusem) i Pantokratorem. Jednocześnie dokonała się także pełnia Objawienia i zbawienia oraz spełniły się oczekiwania mesjańskie. Jezus jest przedmiotem wiary chrześcijan i jedynym Pośrednikiem zbawienia. Całe chrześcijaństwo od zmartwychwstania Jezusa aż do końca czasów żyje tym wydarzeniem Chrystusa. On zaś w sposób duchowy żyje nadal w swoim Kościele, który założył, aby Jego Objawienie i zbawienie było dostępne dla wszystkich. Całe dzieje zmierzają do finalnego spełnienia w Chrystusie Zmartwychwstałym. On właśnie jest tym, który spina dzieje i całą rzeczywistość. W tym sensie nazwany został w Apokalipsie Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem, Pierwszym i Ostatnim (Ap 21,6)[143].

Chrystocentryzm **w znaczeniu podmiotowym** wyraża się afirmacją w wierze osoby i dzieła Chrystusa, który jest centrum dziejów. Przyjście Chrystusa na świat stanowi wydarzenie nieposiadające żadnej analogii w dziejach ludzkich[144]. Ta świadomość tkwi u podstaw współczesnej rachuby czasu i jest „punktem centralnym najbardziej dziś używanego kalendarza" (TMA 15). Jak przypomina Jan Paweł II, „w chrześcijaństwie czas ma podstawowe znaczenie" (TMA 10). Czas i historia są bazą faktów zbawczych Boga. W czasie bowiem został stworzony świat, w czasie także dokonuje się historia zbawienia, która osiągnęła swój szczyt w „pełni czasu" wcielenia oraz osiągnie swój kres w chwalebnym powrocie Syna Bożego na końcu czasów. Teologia czasu nakreślona w *Tertio millennio adveniente* akcentuje tę jego linearność. Zarówno bowiem judaizm, jak i chrześcijaństwo, ujmują czas jako jednorazową i niepowtarzalną historię rozgrywającą się od stworzenia świata do jego końca. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, pełnia czasu

[143] M. Rusecki, *Chrystocentryzm*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 47-48. Zob. także: H. Langkammer, *U podstaw idei chrystocentryzmu w Nowym Testamencie*, w: *Chrystocentryzm w teologii...*, s. 29-34.

[144] M. Rusecki, *Chrystocentryzm…*, s. 49.

„utożsamia się z tajemnicą Wcielenia Słowa, Syna współistotnego Ojcu, oraz z tajemnicą Odkupiciela świata" (TMA 1), co bardzo dobrze oddają słowa św. Pawła: „Gdy [...] nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna Swego zrodzonego z niewiasty" (Ga 4,4). Przypomina o tym także liturgia Wigilii Paschalnej, w której celebrans podczas poświęcenia świecy paschalnej symbolizującej Chrystusa zmartwychwstałego wypowiada słowa: „Chrystus wczoraj i dziś. Początek i Koniec. Do Niego należy czas i wieczność" – potwierdzające wiarę Kościoła, że Chrystus jest Panem czasu, jego początkiem i jego wypełnieniem (TMA 10).

Wiara jako niezbędny korelat Objawienia i współtworzących je wydarzeń zbawczych, umożliwia wejście w ścisły kontakt z osobą Jezusa Chrystusa. Bóg wystosował bowiem w Jezusie Chrystusie definitywny apel do wiary w Niego, który odsłania całe bogactwo Miłości zatroskanej o los człowieka, jego godne życie i ostateczne spełnienie w życiu Bożym. Apel ten nie ma charakteru agitacji czy propagandowej ideologii, lecz jest głęboko uwiarygodniony w zbawczym dziele Chrystusa. Jezus Chrystus nie oczekiwał ślepej i naiwnej wiary, gdyż godziłoby to w godność człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej, stworzonej na obraz Boga. Odpowiedź człowieka na Boże wezwanie w Chrystusie musi być zatem rozumna i wolna. Rozumna – bo musi mieć racjonalne podstawy, a wolna – gdyż żaden argument nie jest tak mocny, żeby wymusił akt wiary. Bez wskazanych przymiotów wiara straciłaby charakter zasługujący na życie wieczne. Ponieważ Bóg objawia się w pełni w Chrystusie, wiara polega na przyjęciu całej Prawdy, czyli Chrystusa, który nią jest, będąc jednocześnie jej najwierniejszym świadkiem[145].

Wiara chrześcijan jest zatem całkowicie ześrodkowana na wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Jest całkowitym zawierzeniem Mu i zdaniem się na Niego w całym życiu. Jest wewnętrznym, międzyosobowym spotkaniem, które prowadzi do dialogu. Wiara wymaga nie tylko uwierzenia w Chrystusa, ale także naśladowania Go w codziennym życiu. Chrystus, osobowy wzór istnienia, porywa wierzących do naśladowania Go, czyli odwzorowywania Jego życia w swoim życiu. Podążanie za Chrystusem prowadzi do finalnego spełnienia się w rzeczywistości nadprzyrodzonej, transcendentnej, co nie jest możliwe w immanencji tego świata, gdzie śmierć człowieka oznacza definitywny koniec. Chrystus nadaje zatem ostateczny sens wszelkiemu istnieniu. W naśladowaniu Jezusa wierni otrzymują pomoc od Tego, który umarł i zmartwychwstał. Wiara bowiem nie jest wynikiem naturalnego poznania, lecz łaski. Łaska Chrystusa jest ściśle związana z Jego nauczaniem i głoszeniem zbawczego orędzia w Kościele. Z przepowiadania Ewangelii płynie łaska, która od wewnątrz otwiera słuchacza na przyjęcie kierowanych do niego słów. Dzięki pozytywnej odpowiedzi, nawiązuje się dialog z ich Autorem, zaś same słowa stają się drogowskazem prowadzącym do pełnego rozwoju i życia według woli Chrystusa. W przekazywaniu łaski szczególne znaczenie posiadają sakramenty święte, będące aplikacją dzieła Chrystusa do naszego życia. Są one spotkaniem,

[145] Tamże.

włączającym przyjmujących je w samego Chrystusa, co najwyraźniej widać w chrzcie świętym i Eucharystii (Rz 6,3-4.8-11; J 6,33-56)[146]. Cała więc osnowa życia chrześcijańskiego i liturgii znamionuje radykalny chrystocentryzm. Dlatego nie ma wiary chrześcijańskiej ani chrześcijańskiego życia bez nieustannego odniesienia do Chrystusa[147]. Według wskazań soborowych, głoszenie słowa Bożego nie jest na pierwszym miejscu przekazywaniem wiedzy religijnej, ale jest przede wszystkim przybliżaniem człowieka do dokonującego się misterium zbawienia. Dlatego, jak postulował J. Charytański, „każde głoszenie słowa nawet poza obrzędami liturgicznymi ma przygotowywać człowieka do udziału w liturgii, która jest szczytem działania Kościoła"[148].

W katechezie realizującej zasadę chrystocentryzmu powraca się więc do tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdy katechizowano poprzez liturgię. Katecheza liturgiczna – mistagogia – odznacza się bowiem doskonałą jednością, a więc przymiotem, którego oczekuje się od współczesnej katechezy. Oprócz tego – jak pisał W. Sobczyk – cechuje ją zasadnicze ujęcie tajemnicy Chrystusa – Misterium Paschalnego. Na tym wydarzeniu budowała patrystyczna katecheza swoje całe nauczanie. Pascha nie była jednym ze świąt w ciągu roku; nie była „tylko" świętem Zmartwychwstania Pańskiego, lecz rzeczywistością chrześcijan pielgrzymujących, była Misterium Chrystusa. W ciągu wieków tworzono w liturgii nowe święta, pozostając jednak ciągle w perspektywie paschalnej. Chodziło o to, aby zasadniczy temat – Misterium Chrystusa – oświetlić blaskiem nowego ujęcia. Wszystkie te święta są jak gwiazdy na firmamencie roku liturgicznego. To Jezus Chrystus jest głównym tematem katechezy liturgicznej, od adwentu poprzez Boże Narodzenie aż do powtórnego przyjścia w czasie paruzji. Konsekwentnie – twierdzi Sobczyk – katecheza liturgiczna „nie jest to katecheza na temat dzieciństwa Chrystusa Pana czy też jakiegoś innego epizodu z życia Zbawiciela, lecz Misterium Chrystusa: który jako Logos – Słowo Ojca staje się Ciałem. [...] W katechezie liturgicznej [...] nie ma mowy o opowiadaniu wydarzeń z życia Chrystusa, o «historyzowaniu» życia Chrystusa. Liturgia [...] ukazuje nam pełne Misterium Chrystusa, który jako Kyrios – Pan stał się Człowiekiem, który był ukrzyżowany, zmartwychwstał, został uwielbiony. W ten sposób liturgia jest katechezą Ludu Bożego o swym Przewodniku, wiodącym ten lud do Ziemi Obiecanej"[149].

---

[146] Tamże. Zob. także: F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy (Zorientowanie w problematyce)*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego, K. Misiaszka, Warszawa 2005, s. 208.

[147] M. Rusecki, *Chrystocentryzm…*, s. 50.

[148] J. Charytański, *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, praca zbiorowa, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 610.

[149] W. Sobczyk, *Idea chrystocentryzmu...*, s. 16. Na temat zawężania pierwiastka boskiego w obrazie Chrystusa, jako konsekwencję przesadnie historyzującego spojrzenia na Chrystusa i Jego dzieło, wypowiadał się F. Blachnicki – zob. *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy...*, s. 205.

Katecheza liturgiczna, tak skuteczna i umiłowana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ma wciąż szansę, aby pełniej odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka. Dzięki osobie Chrystusa, obecnej realnie w liturgii Kościoła, zostaje ułatwiony akt wiary człowieka. Chrystus obecny w znakach liturgii staje się w pewien sposób „uchwytny" dla ludzi poszukujących konkretu. Stwarza to możliwość łatwiejszego nawiązania z Nim osobistego kontaktu, gdyż w liturgii nie chodzi **o coś**, lecz **o Kogoś**, a zatem o osobowe spotkanie będące początkiem dialogu[150].

W chrystocentryzmie ujmowanym historiozbawczo podkreśla się nie tylko obecność Chrystusa na każdym etapie dziejów zbawienia, ale i fakt Jego działania zbawczego. Aktywność Słowa Bożego przed wcieleniem, odkupieniem i zmartwychwstaniem była antycypacją wydarzeń paschalnych, zaś w czasach Kościoła do paruzji jest ich aplikacją. Taki chrystocentryzm jest bardzo wyraźnie widoczny w ostatnim etapie historii zbawienia, gdyż Kościół żyje wydarzeniami Chrystusowymi i prowadzi lud do Chrystusa, jako jedynego Zbawiciela człowieka, świata i dziejów[151].

„Tajemnica Chrystusa" jest głównym punktem odniesienia, fundamentem rozwoju i finalnego spełnienia się człowieka, ludzkości i dziejów świata. Treść katechezy skoncentrowana wokół wydarzenia Chrystusa pomaga zrozumieć, że „orędzie Jezusa o Bogu jest Dobrą Nowiną dla ludzkości. Jezus ogłosił Królestwo Boże, to znaczy nową i ostateczną interwencję Boga z mocą przekształcającą tak wielką, jaką zaangażował w stworzenie świata, a nawet większą od niej. W tym znaczeniu jako szczyt i centrum swej Dobrej Nowiny, Chrystus zwiastuje zbawienie, wielki dar Boga, który należy uważać nie tylko za uwolnienie od wszystkiego, co człowieka uciska, ale przede wszystkim za wyzwolenie go od grzechu i od złego, wiążące się z radością, jakiej zażywa ktoś, kto poznaje Boga i jest przez Niego poznawany, gdy widzi Boga i w Nim ufnie spoczywa" (EN 9). Katecheza ma więc przekazywać to orędzie królestwa jako centralne w przepowiadaniu Jezusa. Dzięki temu jest ono coraz głębiej pojmowane i poszerzane o wnioski, które z niego wypływają. Katecheza ukazuje także wielkie konsekwencje, jakie ma ono dla ludzi i dla świata (CT 25; DOK 101).

Chrystocentryzm katechezy ma zatem uwzględniać aspekt antropologiczny. Współczesny człowiek pragnie bowiem zrozumieć własną sytuację w szybko zmieniającym się świecie. Oczekuje, także od katechezy, odpowiedzi na pytania dotyczące jego egzystencji[152]. Objawienie dopiero wówczas staje się czytelne, gdy wciela się w ludzkie doświadczenie i los konkretnego człowieka. „Dlatego katecheza, a zwłaszcza katecheza dorosłych, winna być pytaniem człowieka i odpowiedzią Boga, objawiającego się w faktach i słowach Jego Syna, Jezusa Chrystusa.

---

[150] W. Sobczyk, *Idea chrystocentryzmu...*, s. 16. Zob. także: F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy...*, s. 207.

[151] M. Rusecki, *Chrystocentryzm...*, s. 48-51.

[152] W. Sobczyk, *Idea chrystocentryzmu...*, s. 12.

Dobra Nowina jest zaskakującą i fascynującą niespodzianką w ziemskim bytowaniu, ale potrzebuje przestrzeni, czasu i wolności człowieka, który by ją przyjął"[153].

Jak podkreśla R. Murawski, przepowiadanie Chrystusa w duchu *Catechesi tradendae* oznacza nie tyle przekaz Jego nauki czy pewnych Jego wypowiedzi, ile jest zwiastowaniem Jego osoby. Przenosząc tę zasadę na teren katechezy, chrystocentryzm będzie polegał nie tyle na przekazywaniu przepisanych programem pewnych prawd wiary, „ile na zwiastowaniu żywej osoby Jezusa Chrystusa, która wprowadza nas w poznanie ekonomii zbawienia oraz w z łączność z Bogiem i ludźmi. Wierność komuś oznacza coś więcej niż wierność czemuś. Wierność osobie jest czymś bardziej egzystencjalnym i dynamicznym, niż wierność określonej doktrynie. Toteż katecheza ma przedstawiać orędzie zbawienia w sposób osobowy a nie rzeczowy"[154]. W podobny sposób rozumiał chrystocentryzm J. Charytański, twierdząc, że zadaniem głoszenia słowa nie jest analiza poszczególnych prawd, ale właśnie skupienie wszystkich treści wokół centralnego wydarzenia historii zbawienia, to jest misterium Chrystusa. Istotnym więc przedmiotem głoszenia słowa Bożego nie jest system idei ani zbiór faktów historycznych, ale osoba Jezusa Chrystusa, w której Bóg przyszedł do swego ludu dla zjednoczenia całej ludzkości z Sobą. Zadaniem głoszącego jest zatem ukazać wiernym działanie Boże, doprowadzić ich do spotkania z Bogiem i udzielenia Mu odpowiedzi całym życiem[155].

Pomimo że Jezus Chrystus jest centralną postacią głoszenia zbawczego orędzia, nie można pomijać zbawczego działania całej Trójcy Świętej (DOK 100). W głoszeniu orędzia zbawczego konieczne jest przywoływanie obecnego w Bożym objawieniu chrystocentryzmu trynitarnego: „Przez Chrystusa do Ojca w Duchu Świętym"[156]. Pominięcie tego wymiaru spowoduje bowiem zatracenie charakteru właściwego katechezie Kościoła. Takie ujęcie nie zakłada bynajmniej samego przekazu dogmatu wiary w jednego Boga w trzech Osobach. Ma natomiast zmierzać do łączenia tej prawdy z tajemnicą ofiarowanego człowiekowi Bożego daru zbawienia. To zaś implikuje ukazywanie zbawienia jako daru udzielonego ludziom przez Ducha Świętego, który zespala ochrzczonych z Chrystusem i uzdalnia do uczestnictwa w tej niepojętej jedności, jaką Syn Boży złączony jest z Przedwiecznym Ojcem (PDK 74)[157].

Katecheza wprowadzająca w historyczny wymiar misterium zbawienia pozwala wreszcie odkryć, że wzrost królestwa Bożego i jego ustawiczny rozwój wypełnia Jezus za pośrednictwem Kościoła, udzielając mu Ducha Świętego. Wiara w obecność i działanie Jezusa Chrystusa w Kościele mocą Ducha Świętego, wyznacza eklezjocentryczny rys treści przekazywanych w katechezie. Za pośrednictwem Kościoła przekazywana jest prawda, że Boże zbawienie jest rzeczywistością,

---

[153] A.L. Szafrański, *Chrystologiczny aspekt teologii pastoralnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii...*, s. 89.

[154] R. Murawski, *Katecheza jako głoszenie...*, s. 71-72.

[155] J. Charytański, *Słowo i sakrament...*, s. 594.

[156] A.L. Szafrański, *Chrystologiczny aspekt teologii...*, s. 89. Zob. także: F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy...*, s. 209.

[157] J. Kochel, Z. Marek, *Katecheza Kościoła...*, s. 83.

która wciąż się dokonuje i bierze w niej udział cały Kościół (DOK 78). To zaś domaga się uznania Kościoła za podmiot głoszonego orędzia o zbawieniu, co potwierdził zresztą sam Jezus, uznając wspólnotę swoich uczniów za zalążek królestwa Bożego na ziemi[158]. Pomimo istotnej roli Kościoła w historii zbawienia, należy pamiętać, że to nie Kościół „we własnej tajemnicy" stanowi ścisłe centrum przepowiadania Dobrej Nowiny. Jego zadaniem i misją jest wskazywanie niejako ponad sobą samym, w perspektywie chrystocentrycznej, misterium Trójcy Przenajświętszej i nadawać orientację eschatologiczną ludzkim dziejom. Wynika to z organicznego i hierarchicznie uporządkowanego orędzia ewangelicznego, jakie przekazuje katecheza, dając spójną i żywą syntezę wiary (DOK 114, 115)[159].

Chrysto-, teo- i eklezjocentryczne ukierunkowanie treści zbawczego orędzia przekazywanych na katechezie pomaga w przyjęciu prawdy o tym, że początkiem i końcem świata i człowieka jest Bóg. Z tej prawdy wynika też, że miłość Boga do ludzi, której najpełniejszym znakiem są wcielenie, męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, staje się rzeczywistością dotykającą każdego, kto uwierzył w Jezusa Chrystusa. Tak ujęte treści katechezy pokazują, że Bóg nieustannie obdarowuje ludzkość swoją miłością. Pomagają także odkryć, że nie jest On dla człowieka Kimś dalekim i niedostępnym, bezimienną mocą, lecz Ojcem obecnym pośród swoich stworzeń i niosącym mocą Ducha Świętego dar zbawienia w Jezusie Chrystusie[160]. W przeżywanym obecnie etapie dziejów zbawienia, to nowe życie w Chrystusie staje się udziałem wierzących we wspólnocie Kościoła.

Konsekwentnie więc, katecheci, którzy chcą wprowadzać swoich uczniów w historię zbawienia, muszą wpierw sami zweryfikować własne pojmowanie dziejów zbawienia. W duchu mistagogii mają wyraźnie ukazać, że historia, o której mówimy w kontekście Objawienia, nie jest jedynie zbiorem faktów przekazanych „z zewnątrz". Powinni prowadzić katechizowanych do zrozumienia, że także człowiek kształtuje historię. Historia to zrozumienie, jakie człowiek posiada o sobie samym. Nie jest ona zbiorem faktów pozostających „poza" nim, ponieważ każdy tworzy własną historię. Dlatego gdy mówimy, że Bóg wszedł w dzieje ludzkości, stwierdzamy tym samym, że nawiązał z każdym człowiekiem osobistą relację w historii jego życia[161]. Wprowadzenie w historyczny charakter misterium zbawienia oznacza prowadzenie do odkrycia wspólnej tajemnicy Boga i człowieka, nie człowieka rozumianego w sensie wyabstrahowanej ludzkości, lecz jako osoby w jej historycznym bytowaniu. Każda osoba rozpoczyna własny dialog z Bogiem. Jak niegdyś Izraelici odkryli obecność i działanie Boga w historii swojego narodu, tak dzisiaj chrześcijanie mają odkryć Jego obecność poprzez doświadczenia własnej sytuacji, w konkretnym miejscu i czasie – *hic et nunc*. Historia, w której

---

[158] Tamże, s. 86.

[159] Zob. także: G. Kusz, *Eschatologia w katechezie*, „Katecheta" 24,5 (1980), s. 193-199.

[160] J. Kochel, Z. Marek, *Katecheza Kościoła...*, s. 86.

[161] G. Strzelczyk, *Samoświadomość teologii*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 18.

Bóg się objawia, to nie tylko dzieje narodu wybranego w odległej przeszłości, ale także dzieje współczesnego człowieka. Każdy człowiek powinien odnaleźć Boga w swojej osobistej i aktualnej historii, dlatego też zadaniem katechezy mistagogicznej jest ukazywanie powołania człowieka z jego przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Trzeba dopomóc człowiekowi w zaakceptowaniu swojego życia, tak aby jego własna historia stała się cząstką ogólnoludzkiej historii życia człowieka z Bogiem. Tej historii nie można jednak pojąć bez odniesienia do Chrystusa, który jest jej szczytem i streszczeniem[162].

Zarysowane tło należy wziąć pod uwagę zwłaszcza przy wprowadzaniu dziecka w historyczny wymiar misterium zbawienia. Ujmując problem od strony praktycznej, treści zawartych w Piśmie Świętym nie sposób właściwie przekazać w oderwaniu od zdolności i intensywności jego przeżyć. Przekaz biblijny dokonywany w sposób abstrakcyjny raczej zamknie niż otworzy wiarę dziecka lub stanie się w najlepszym wypadku ilustracją codziennego życia, dzieląc w ten sposób los i ogólnikowość wszystkich innych opowiadań[163]. Skuteczną pomocą dla katechezy powinna stać się zatem analiza narratywna, która proponuje taką metodę pojmowania i komunikowania tekstu biblijnego, która zbliża się do formy opowiadania i dawania świadectwa[164].

W tym miejscu przytoczyć należy uwagi ks. J. Charytańskiego, który już w 1964 roku, wyraził przekonanie, że „młody chrześcijanin szuka nie logicznie usystematyzowanych wiadomości intelektualnych, ale czeka na wprowadzenie w misterium Chrystusa, aktualne dawniej i dziś. A zatem nie chodzi również o suchy zestaw faktów z historii Starego i Nowego Testamentu, o zestaw faktów z historii Kościoła, ale o ich sens aktualny w życiu chrześcijanina, o misterium Chrystusa, aktualizującego dziś dzieło Śmierci i Zmartwychwstania. Znaki historyczne prawdziwości chrześcijaństwa domagają się dziś potwierdzenia w życiu: Zmartwychwstanie Chrystusa musi być widoczne w radości paschalnej"[165]. Poszukując współczesnej formy katechezy biblijnej, autor stwierdził dalej: „Nie może to być egzegeza historyczna czasów Chrystusa [...], ale ma to być ukazanie Chrystusa wczoraj, dziś i na wieki, od stworzenia i zapowiedzi Zbawienia aż do Paruzji i Nowego Jeruzalem. Ale ponieważ to ma być również Chrystus dziś żyjący w swoim Kościele, w nas, nie można pominąć powołania nas przez Chrystusa i naszej

---

[162] R. Rybicki, *Inicjacja do przyjęcia objawienia*, „Katecheta" 23,1 (1979), s. 7-8; tenże, *Przyjęcie objawienia*, „Katecheta" 30,2 (1986), s. 57-59; J. Charytański, *Katecheza o Maryi w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Katecheta" 12,3 (1968), s. 111-112.

[163] M. Chłopowiec, *Opowiadanie w służbie wiary*, „Katecheta" 36,3 (1992), s. 141-142. Zob. także: G. Kusz, *Opowiadanie w katechezie*, „Katecheta" 28,2 (1984), s. 65-70; tenże, *Biblia w katechezie wczoraj i dziś*, w: *Biblia w nauczaniu...*, s. 99-105.

[164] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 35-37. Zob. także: P. Mąkosa, *Teologia narratywna jako inspiracja dla współczesnej katechezy biblijnej*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 233-235.

[165] J. Charytański, *Pedagogika współczesnej katechezy*, „Katecheta" 8,4 (1964), s. 146.

odpowiedzi"[166]. W ten sposób ks. Charytański bardzo trafnie uchwycił główne idee wtajemniczenia w historyczny wymiar misterium zbawienia, wyprzedzając o wiele lat wskazania dyrektoriów katechetycznych. Jego nowatorskie przemyślenia, w których wyraźnie odczuwalna jest troska o mistagogię, znalazły wkrótce swoją katechetyczną adaptację w zredagowanym pod jego kierunkiem programie katechizacji oraz opracowanych podręcznikach katechetycznych.

3. OCZEKIWANIE W KOŚCIELE NA OSTATECZNE DOPEŁNIENIE HISTORII ZBAWIENIA

Czas życia i działalności Kościoła przypada na okres pomiędzy pierwszym a drugim przyjściem Pana. W tym okresie – nazwanym czasem lub epoką Kościoła – jego misją jest objawienie (epifania) i wypełnienie zbawczego planu Bożego w świecie i jego historii, w której Bóg konsekwentnie realizuje dzieje zbawienia. Poprzez słowo przepowiadania i przez celebrowanie sakramentów, których ośrodkiem i szczytem jest Eucharystia, Kościół uobecnia Chrystusa jako sprawcę zbawienia (DM 9). W ten sposób paschalne misterium Chrystusa, które przenika całą historię rodzaju ludzkiego, odsłania się w coraz większym stopniu w umysłach wierzących i wywiera nieustanny wpływ na Kościół (DFK 14).

Zadaniem katechezy wtajemniczającej w historyczny wymiar dziejów zbawienia jest ukazanie przejściowego i eschatologicznego charakteru Kościoła oraz jego jedności z Kościołem niebieskim, dokonującej się poprzez sakramentalne znaki świętej liturgii.

3.1. Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego

Pielgrzymowanie z natury swej zakłada punkt wyjścia i punkt dojścia. Jeżeli więc Kościół jest ludem pielgrzymującym, musi posiadać cel, do którego zdąża. Cel ten powinien być ostateczny i trwały, bo tylko taki nadaje sens pielgrzymowaniu[167]. Jak naucza się w *Lumen gentium*, jest nim pełnia świętości, którą Kościół osiągnie w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkich rzeczy w Chrystusie (Ef 1,10; Kol 1,20; 2 P 3,10-13). „Dopóki jednak nie powstanie nowe niebo i nowa ziemia, w których zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3,13), Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata" (KK 48). Pielgrzymowanie, czyli inaczej mówiąc historia Kościoła, posiada zatem swój początek i swój kres. W ten sposób dochodzimy do tego, co określił Sobór „eschatologicznym charakterem Kościoła pielgrzymującego" (KK 48-51).

[166] Tamże, s. 146-147.
[167] E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 215.

Eschatologia (gr. *eschatos* – ostateczny) jest nauką teologiczną o ostatecznych losach człowieka i świata, która mówi o określonym początku i końcu dziejów, a więc o niepowtarzalnym, jednorazowym charakterze całej historii. Dzieje poszczególnego człowieka, a także całej ludzkości i kosmosu zmierzają do pewnego kresu, do pełni swojego rozwoju, do przemiany doczesnej egzystencji w całkowicie inny i niewyobrażalny dla nas sposób istnienia człowieka i świata. Tradycyjnie ujmowana eschatologia podejmowała sprawy dotyczące życia po śmierci, nieba, czyśćca i piekła, a więc rzeczywistość pozadoczesną, głównie w kategoriach przyszłości. We współczesnej teologii eschatologia jest natomiast złączona z dokonującą się historią zbawienia świata i człowieka; jest kontynuacją historii doczesnej i zarazem jej radykalnym przekroczeniem[168].

Historia zbawienia, która obejmuje dzieje od stworzenia świata i człowieka aż do ich końca, jest realizacją zbawczej ekonomii Bożej, czyli Bożego planu zbawienia. Bóg, przewidując upadek pierwszych ludzi, podjął decyzję odkupienia ich przez swojego Syna, tak aby dokonane przez Niego dzieło było dostępne dla ludzi wszystkich czasów w Kościele i przez Kościół. W zamyśle Bożym ma on stanowić ostatni etap dziejów zbawienia. W tym sensie, jak podkreśla się w *Lumen gentium*, Kościół od zawsze istniał w zbawczym planie Boga Ojca. Przed wiekami powziął On zamiar założenia Kościoła, który został zrealizowany przez Jego Syna i będzie istnieć do końca czasów. Plan ten objawiał Bóg stopniowo, stosownie do obranej przez siebie pedagogii, w świetle której jawi się On jako Wychowawca ludzi i narodów, przygotowujący świat do najważniejszych wydarzeń historii zbawienia. Już w dziele stworzenia powołał Bóg człowieka do udziału w swoim Boskim życiu. Tego powołania nie zdołał zniweczyć nawet grzech Adama. Bóg postanowił bowiem odkupić ludzi w swoim Synu i zgromadzić ich w Kościele, który w czasach Starego Przymierza zapowiadany był przez różne wydarzenia typiczne, obrazy i nauczanie proroków. Kościół ustanowiony przez Chrystusa i objawiony poprzez wylanie Ducha Świętego osiągnie w czasach eschatycznych swoje chwalebne dopełnienie. Wtedy to Bóg Ojciec zgromadzi w Kościele powszechnym wszystkich sprawiedliwych, którzy żyli w ciągu dziejów ludzkości. Głównym realizatorem eklezjalnej ekonomii zbawienia jest Jezus Chrystus. Aby wypełnić wolę Ojca, zapoczątkował On królestwo niebieskie na ziemi i objawił nam misterium Ojca, a przez swoje posłuszeństwo dokonał odkupienia. Kościół jest obecny w historii świata jako misterium, które z mocy Boga rośnie w sposób widzialny. Znakiem i początkiem tego królestwa była śmierć krzyżowa Chrystusa, w której został On za nas złożony w ofierze jako nasza Pascha (1 Kor 5,7). Od tego czasu, ilekroć na ołtarzu sprawowana jest ofiara krzyża, dokonuje się dzieło naszego odkupienia. Jednocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie. Do tego

[168] A. Małachowski, *Eschatologia*, w: *Leksykon pedagogiki religii...*, s. 161-162.

zjednoczenia z Chrystusem, dzięki któremu żyjemy i do którego zdążamy, wezwani są wszyscy ludzie (KK 3)[169].

Kiedy dopełniło się dzieło, którego wykonanie powierzone zostało Synowi przez Ojca (J 17,4), w dniu Pięćdziesiątnicy został zesłany Duch Święty, aby ustawicznie uświęcał Kościół. On jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na życie wieczne (J 4,14); przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, zanim wskrzesi w Chrystusie ich śmiertelne ciała (Rz 8,10n). Duch Święty mieszka w Kościele, prowadząc go do wszelkiej prawdy (J 16,13). Mocą Ewangelii Duch Święty utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i prowadzi do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem. Do tego czasu Duch i Oblubienica nieustannie mówią do Pana Jezusa słowami Apokalipsy: „Przyjdź" (Ap 22,17). W ten sposób cały Kościół już w obecnym czasie ukazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego (KK 4).

Eschatologia rozumiana jako myśl o ostatecznych losach całego świata i ludzkości przedstawiona jest na kartach Pisma Świętego w formie wstrząsających wizji apokaliptycznych. Należy je rozumieć jako symbole ukazujące niezawodność oraz wyjątkową wagę Bożych obietnic dotyczących ostatecznej przyszłości. Obietnice te nie mówią szczegółowo o samym przebiegu wydarzeń ostatecznych, lecz stwierdzają, że wydarzenia te nastąpią na pewno i że będą miały wyjątkowe znaczenie dla doczesnych i wiecznych dziejów człowieka i świata, nadając im ostateczny sens i kierunek[170]. W obietnicy eschatycznej mieści się oczywiście także informacja. Ma ona jednak na celu przemianę człowieka, a nie zaspokojenie jego ciekawości. Apeluje ona do władz wykonawczych człowieka, starając się go pobudzić, wzruszyć lub dodać mu spokoju, czyli uczynić wszystko, co jest potrzebne, aby człowiek dążył do zbawienia[171].

W księgach Starego Testamentu obietnice eschatologiczne łączą się często z obietnicami mesjańskimi. Oczekiwany Mesjasz będzie zarazem sędzią świata, a dzień Pański, jako dzień zbawienia, będzie dniem sądu i potępienia niesprawiedliwych. W tekstach Starego Testamentu brakuje jednak perspektywy czasowej, wnoszącej rozróżnienie pomiędzy pierwszym przyjściem Mesjasza dla dokonania dzieła odkupienia a Jego powtórnym przyjściem na sąd ostateczny. Księgi Nowego Testamentu natomiast wyraźnie odróżniają czas mesjańskiej działalności Jezusa oraz czas istnienia Kościoła na ziemi do końca świata i sądu ostatecznego – od czasów ostatecznych. Odróżniają pierwsze przyjście Chrystusa dla dokonania odkupienia oraz Jego powtórne przyjście dla dokonania sądu i ostatecznego zwycięstwa nad szatanem i śmiercią. W pierwszym przyjściu Chrystusa na ziemię,

---

[169] M. Rusecki, *Misterium Kościoła w Konstytucji „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego* II, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?". W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 238-241.

[170] W. Łydka, *Eschatologia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998[2], s. 152.

[171] E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 217.

a szczególnie w wydarzeniach paschalnych, zapoczątkowana została eschatologiczna sytuacja świata i ludzkości, tzn. rozpoczęły się czasy ostateczne. Kościół, ze względu na ścisłą łączność ze swoją Głową – Chrystusem uwielbionym oraz z racji szczególnej łączności z Maryją wniebowziętą – jako swoją Matką i wzorem (KK 63, 68), jak również ze świętymi w niebie, posiada już tutaj na ziemi charakter eschatologiczny. Stanowi zalążek królestwa Bożego, które nastąpi w pełni przy końcu świata. Drugie przyjście Chrystusa, zwane paruzją, będzie Jego ostatecznym uwielbieniem oraz zakończeniem i uwieńczeniem zbawienia świata. Chrystus dokona wówczas sądu nad całą ludzkością – nad żywymi i umarłymi – i ukaże w ten sposób tajemnicze drogi realizacji przez Bożą opatrzność odwiecznych planów zbawczych. Wyda wreszcie nieodwołalny wyrok na dobrych i złych oraz przekaże Bogu Ojcu swoje królestwo, czyli wspólnotę świętych, utworzoną na przestrzeni całych dziejów zbawienia[172].

W obecnym etapie dziejów zbawienia Kościół jest wspólnotą wierzących, którzy pielgrzymują w historii ku jej kresowi. Dlatego też postrzega on swoją teraźniejszość w aspekcie przyszłości (KK 2, 9). Teologicznie wyraża się to w twierdzeniu, że Kościół jako obejmujący wszystko sakrament zbawienia jest sakramentem królestwa Bożego. Nie jest on utożsamiany z królestwem Bożym, lecz pozostaje w służbie tego królestwa. Kościół posiada więc charakter tymczasowy, a nie wieczny. Charakter ten wyznacza i określa misję Kościoła, a przez to jego istotę oraz struktury. Tymczasowość Kościoła uwarunkowana jest przede wszystkim przez jego wymiar historyczny, który jest zarazem nośnikiem „boskości", czyli *ius divinum*. Pielgrzymowanie w doczesności nie jest jednak pielgrzymowaniem na próżno, gdyż pielgrzymując wraz z Chrystusem, Kościół antycypuje królestwo Boże na ziemi, chociaż w wymiarze doczesności nigdy go w pełni nie osiągnie. Pielgrzymowanie Kościoła odbywa się zatem pomiędzy wejściem „już" w królestwo Boże, ale „jeszcze nie" posiadaniem w pełni owego królestwa[173].

Jak zauważa Wacław Hryniewicz, eschatologiczna perspektywa biblijna nie kończy się wizją nowego Kościoła, lecz „nowych niebios i ziemi nowej". Apokalipsa mówi wprawdzie o „Nowym Jeruzalem" jako „Świętym Mieście zstępującym z nieba od Boga" (Ap 21,2.10) w postaci uszczęśliwiającego daru. Jednak biblijna wizja została włączona w szerszy kontekst nowego stworzenia jako całości. Stwórcza moc Boga objawi się w postaci nowego stworzenia, a nie nowego Kościoła. To, co jest tylko przejściowe, musi przeminąć wraz ze swoim określonym czasem trwania. Przemija zatem nie tylko „postać tego świata" (1 Kor 7,31), ale i postać Kościoła. Instytucje, funkcje, a także znaki sakramentalne „należą do obecnego wieku" (KK 48), czyli do wymiaru, który można nazwać cielesnością Kościoła. W obecnym etapie są one konieczne, gdyż w pewnym sensie stanowią one przedłużenie widzialności Kościoła i należą do ziemskiego ciała Słowa wcielonego. Postawić należy jednak jeden warunek. To wszystko, co stanowi cielesność

[172] W. Łydka, *Eschatologia...*, s. 152-153.
[173] K. Góźdź, *Kościół. Eschatyczny wymiar Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej...*, s. 677.

Kościoła, musi podlegać prawu paschalnej egzystencji Jezusa. Tylko wtedy prawdziwie dzieli on los ziemskiego ciała Chrystusa, gdy potwierdza gotowość wydawania siebie na śmierć, i tę śmierć przyjmuje. W ten sposób w swojej doczesnej postaci Kościół może oczekiwać z nadzieją przyjścia Pana w chwale. Paschalna egzystencja Jezusa staje się wzorem całej egzystencji Kościoła, także w tym, co stanowi jego stronę instytucjonalno-hierarchiczną[174].

We wszystkich czterech konstytucjach Soboru Watykańskiego II przypomina się, że podstawowym celem Kościoła jest Jeruzalem niebieskie. Intencją Soboru było zatem pomóc całemu Kościołowi w wypełnieniu jego powołania i tym samym w dojściu do wiecznego celu. Cel ten jest jeden dla wszystkich, jednakowy dla Kościoła i dla świata. Jest nim wieczne i nieskończenie pełne zjednoczenie w domu Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym (KDK 1; zob. także Kol 1,15-20). Sobór nie idealizuje świata; wie, że świat może być wrogi Kościołowi, a nawet go prześladować (KDK 44). Jednak ten właśnie świat potrzebuje pomocy Kościoła. Sobór przypomina o tym niejako w ostatnim swoim słowie – wypowiedzianym w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*[175].

Gaudium et spes rozpoczyna się słowami: „na wieczną rzeczy pamiątkę". Podobnie jak „testament' i „przymierze" w języku teologicznym odsyłają do przeszłości, która żyje, tak też „pamiątka" odsyła do przeszłości, która jest i będzie obecna. Przeszłość jest więc rozumiana znacznie głębiej, niż tylko jako wspomnienie tego, co minęło. Chrześcijańskie stwierdzenie „na wieczną rzeczy pamiątkę" ma udział w misterium Chrystusowym: „To czyńcie na moją pamiątkę" jest obecne w misterium dawania i podtrzymywania życia oraz prowadzenia go do wiecznej pełni z miłości. W takim znaczeniu doczesność czy współczesność, która niezwykle szybko staje się doczesnym „wczoraj", należy do wieczności, bo przygotowuje jej drogę (KDK 39). Współczesność stanowi część Bożego planu zbawienia, a tym samym czasu misji Kościoła. Kościół dzieli współczesność ze światem, dlatego jego powołaniem jest pomagać współczesnemu światu. Pomoc ta wyraża się między innymi tym, że Kościół dzieli z nim „jego radość i nadzieję, smutek i lęk" (KDK 1)[176].

Sobór przypomina jednak, że Kościół, wspomagając świat, zmierza jedynie do tego, aby nadeszło królestwo Boże i dokonało się zbawienie całego rodzaju ludzkiego. Wszelkie zaś dobro, jakie może wyświadczyć rodzinie ludzkiej w czasie swojej ziemskiej wędrówki, wypływa z tego, że równocześnie objawiając i realizując misterium miłości Boga wobec człowieka, stanowi „powszechny sakrament zbawienia" (KK 48). Kościół ożywiony i zjednoczony w Duchu Chrystusa pielgrzymuje ku ostatecznemu wypełnieniu historii ludzkiej, które w pełni zgodne jest z zamysłem miłości Boga Ojca: „Aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie, to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" (Ef 1,10).

---

[174] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 173-174.

[175] M. Florczyk, W. Misztal, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje...*, s. 516.

[176] Tamże, s. 517.

3.2. Sakramentalne zjednoczenie z Kościołem niebieskim

Działanie Boga w każdej epoce historii zbawienia posiada swój szczególny charakter. Specyfiką epoki Kościoła jest to, że zbawienie świata dokonane w dziele Jezusa Chrystusa i uobecniane w sakramentach nie ujawnia się jeszcze w pełni, jak objawi się ono w dniu paruzji. Sakramenty wyrażają zatem bardzo dobrze tymczasowy charakter okresu Kościoła i jego naturę. Zbawcze działanie Boga w czasie Kościoła zmierza do przemiany wnętrza człowieka, które Biblia nazywa „sercem". Czas ten nie jest tylko oczekiwaniem na zbawienie, ani też posiadaniem tego zbawienia w pełni. Jest zarówno oczekiwaniem, jak i posiadaniem zbawienia istniejącego w sercu człowieka. Stan odkupionej ludzkości pielgrzymującej we wspólnocie Kościoła można oddać słowami św. Jana Apostoła: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest" (1 J 3,2). Obecny stan dobrze określają również słowa św. Pawła: „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze Życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale" (Kol 3,3-4). Sakramentalna struktura zbawienia ujawnia się także w tym, że wielkie dzieła Boże ukryte zostały pod skromnymi znakami, takimi jak woda, wino, chleb czy oliwa. Jedynie spojrzenie wiary zdolne jest odczytać pod ich osłoną obecność takich dzieł Bożych, jak stworzenie świata, wyjście z Egiptu czy przymierze synajskie[177].

Czas Kościoła należy nazwać czasem przejścia nie tylko ze względu na fakt, że jest ostatnim odcinkiem drogi do ojczyzny niebieskiej. Jest to przede wszystkim czas „przechodzenia" ze stanu niedoskonałego do doskonalszego, a nawet ze stanu śmierci grzechowej – poprzez nieustanne nawracanie – do stanu osobistej świętości. Stąd w Kościele po kres wieków rozbrzmiewać będzie wezwanie: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię" (Mk 1,15). Okres Kościoła jest szansą odrodzenia i przemiany, jaką Bóg daje wszystkim ludziom. Jest to czas pracy nad własnym zbawieniem, wewnętrznego wrastania w Chrystusa przez wiarę i miłość, czas stawania się Kościoła (KK 48). Sakramenty w Kościele stanowią jakby nowy raj, czyli ośrodek działania Boga nad utworzeniem nowego człowieka i nowego świata. Rozwój historii zbawienia spotyka się w sakramentach z duchowym rozwojem człowieka. Wydarzenia Starego Przymierza rodzą w sercach pragnienie dóbr wyższych – duchowych. Natomiast w Nowym Przymierzu chrześcijan, doświadczając poczucia osobistej bezsilności wobec niekorzystnych uwarunkowań świata, znajduje właśnie w nim źródło nadziei. Obraz Bożego dzieła dokonanego w człowieczeństwie Chrystusa budzi ufność, że Bóg także w nim dokona tych samych dzieł. Ta nadzieja prowadzi do sakramentów, w których człowiek znajduje pomoc do prawdziwie chrześcijańskiego życia. Celem sakramentów jest zatem przemiana całego życia, aby stało się w całości paschą – przejściem ku Bogu[178]. W sakramentach

[177] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem...*, s. 333.
[178] W. Hryniewicz, *Nasza Pascha...*, s. 285.

Kościoła człowiek przechodzi ze smutku grzechu do radości paschalnej. Tak więc poprzez sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię, buduje się Kościół – Ciało Chrystusa, aż do czasu, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28; KK 7). Pośród wszystkich sakramentów Eucharystia stanowi najwspanialsze dzieło Boże, które stopniowo dokonuje przemiany chrześcijanina w Chrystusa (KL 10; DK 5; DM 9), aż wszystko, co śmiertelne, zostanie wchłonięte przez życie, co tymczasowe – wejdzie w trwanie wieczne, a co niedoskonałe – osiągnie pełnię wzrostu i doskonałość rozwoju. Tak więc paruzja stanie się kresem epoki Kościoła pielgrzymującego i jego sakramentów[179].

Główną treścią kerygmatu i świadectwa Kościoła jest wydarzenie Paschy Chrystusa. Człowieczeństwo Chrystusa uwielbione przez krzyż i zmartwychwstanie stało się źródłem wszelkiej łaski Bożej na ziemi. Z tego źródła wypłynął „przedziwny sakrament Kościoła" (KL 5), a wraz z nim wszystkie inne sakramenty[180]. Każda łaska, która uświęca wiernych, ma swoje źródło w paschalnym misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a staje się ich udziałem poprzez sakramenty, które czerpią z niego swoją moc. Sakramenty nie tylko „kiedyś" wzięły początek z paschalnego misterium Chrystusa, lecz wciąż z niego wypływają. Zwycięskie przejście Chrystusa przez śmierć i zmartwychwstanie do nowego życia jest podstawą i źródłem żywotności Kościoła. Wszystkie przeszłe i przyszłe wydarzenia misterium Chrystusa są dostępne poprzez misterium Chrystusa żyjącego w sakramentach Kościoła. Przepowiadanie i sprawowanie sakramentów uobecnia zmartwychwstałego Pana, sprawcę zbawienia. Szczytem i ośrodkiem wszystkich sakramentów jest Eucharystia uobecniająca Go w Jego uwielbionym człowieczeństwie, które jest źródłem zbawiania, czyli jakby trwającym misterium paschalnym – jest samym zbawieniem (DM 9)[181].

Celem sakramentów jest budowa i wzrost Kościoła do pełni Chrystusowej (KL 2). Budowanie to jest procesem ciągłym, który bierze swój impuls ze zmartwychwstania Chrystusa. Jest to stawanie się Kościoła, jego samourzeczywistnianie się dzięki immanentnej mocy paschalnego misterium Chrystusa obecnego w Eucharystii i działającego we wszystkich sakramentach Kościoła. Budowanie Kościoła polega więc na jego wewnętrznym wzroście w świętości, a nie tylko na przyłączaniu nowych członków do wspólnoty Mistycznego Ciała Chrystusa poprzez posługę prezbiterów (DK 5). Liturgia, której ośrodkiem są sakramenty, „codziennie przekształca tych, którzy są wewnątrz Kościoła, w święty przybytek w Panu, w mieszkanie Boga w Duchu, aż do miary pełni wieku Chrystusowego" (KL 2). Częste uczestnictwo w sakramentach, a zwłaszcza w Eucharystii, prowadzi do wzrostu miłości, która zaszczepiona w chrzcie, rozwija się i wydaje owoce

[179] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 333-335.

[180] Paschalny charakter sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz paschalno-epikletyczny charakter całego sakramentalnego życia Kościoła został omówiony przez W. Hryniewicza – zob. *Nasza Pascha*..., s. 285-386.

[181] B. Mokrzycki, *Między pierwszym a drugim przyjściem*..., s. 336-337.

w życiu dzięki ustawicznemu powracaniu do źródła życia Kościoła, którym jest misterium paschalne (KK 42, KL 61). W ten sposób „święta i organicznie ukształtowana natura społeczności kapłańskiej aktualizuje się przez sakramenty i przez cnoty" (KK 11), które znajdują swoją epifanię w codziennym życiu chrześcijanina. Można powiedzieć, że znaki sakramentalne osłaniają dynamiczny proces stawania się Kościoła. Proces ten, zgodnie z zamiarem Bożym, ma objąć swoim zasięgiem cały świat. Jak odrobina kwasu ma moc zakwasić całe ciasto, tak Kościół poprzez sprawowanie sakramentów zdolny jest przemienić cały świat w królestwo Boże, na czym zresztą polega jego misja. Sakramenty mają sens jedynie w czasie rozwoju Kościoła. Utracą rację bytu, gdy dzieło zbawienia zostanie ostatecznie dokonane, a Kościół osiągnie zamierzoną pełnię w chwale nieba[182].

Do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa w swoim majestacie mistyczna wspólnota Kościoła pozostaje ze sobą w szczególnym zjednoczeniu. Jak podkreśla Sobór, jedni pielgrzymują na ziemi, inni po zakończeniu obecnego życia poddawani są oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały, widząc samego Boga takim, jakim jest. Wszyscy jednak w różnym stopniu i w rozmaity sposób pozostają złączeni w tej samej miłości Boga i bliźniego. Ci bowiem, którzy należą do Chrystusa, mając Jego Ducha, zrastają się w jeden Kościół i zespalają się ze sobą w Chrystusie (Ef 4,16). Łączność Kościoła pielgrzymującego na ziemi z tymi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusa, bynajmniej nie ustaje, co więcej, zgodnie z wiarą Kościoła umacnia się dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych. Dzięki temu, że mieszkańcy nieba głębiej zjednoczeni są z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, podnosząc godność kultu Bożego, który Kościół sprawuje na ziemi i w różny sposób przyczyniają się do jego zbudowania (1 Kor 12,12-27). Przyjęci bowiem do niebieskiej ojczyzny i znajdując się w obliczu Pana, przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nimi u Ojca, ofiarując Mu zasługi, które przez Jezusa Chrystusa jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi (1 Tm 2,5) zdobyli na ziemi, służąc we wszystkim Panu, dla dobra Jego Ciała, jakim jest Kościół (Kol 1,24). Ich braterska pomoc jest wsparciem dla pielgrzymujących w dążeniu do świętości (KK 49).

Uznając w pełni komunię Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, Kościół pielgrzymów od samego początku czcił pamięć zmarłych, wspomagając ich modlitwą, aby mogli zostać uwolnieni od grzechów. Wierzył także, że apostołowie i męczennicy Chrystusa, którzy dali najwyższe świadectwo wiary i miłości, są ściślej złączeni z nami w Chrystusie. Dlatego okazywał im, Błogosławionej Maryi Dziewicy i świętym aniołom, szczególną cześć. Z biegiem czasu do ich grona dołączeni zostali inni, którzy w szczególny sposób naśladowali dziewictwo i ubóstwo Chrystusa, oraz ci, których znamienne praktykowanie cnót chrześcijańskich i boskich charyzmatów stało się przedmiotem pobożnej czci oraz wzorem do naśladowania przez wiernych. Przyglądając się życiu tych, którzy wiernie szli za Chrystusem, Kościół zyskuje

[182] Tamże, s. 337-341.

nowy motyw do szukania przyszłego miasta (Hbr 13,14) i poznaje właściwą dla każdego drogę, stosownie do stanu i warunków, po której można bezpiecznie dojść do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości (KK 50).

Kościół oddaje cześć mieszkańcom nieba nie tylko ze względu na przykład ich życia, ale bardziej jeszcze dlatego, żeby przez praktykowanie braterskiej miłości stale umacniała się jedność całego Kościoła w Duchu (Ef 4,1-6). Tak jak wzajemna komunia chrześcijańska pomiędzy pielgrzymami prowadzi ich coraz bliżej do Chrystusa, tak obcowanie ze świętymi łączy z Chrystusem, z którego jak ze źródła i Głowy wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego. W najbardziej szlachetny sposób zjednoczenie Kościoła pielgrzymującego z Kościołem niebieskim dokonuje się w świętej liturgii. Wówczas dzięki mocy Ducha Świętego, działającego w nas poprzez sakramentalne znaki, wielbimy w radosnym uniesieniu majestat Boży. Wszyscy odkupieni krwią Chrystusa z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu (Ap 5,9) i zgromadzeni w jeden Kościół, jedną pieśnią chwały uwielbiają Boga w Trójcy jedynego. Składając eucharystyczną ofiarę, jako Kościół pielgrzymujący, najściślej jednoczą się ze czcią oddawaną Bogu przez Kościół niebieski, wchodząc z nim w święte obcowanie i czcząc pamięć przede wszystkim chwalebnej zawsze Dziewicy Maryi, a także św. Józefa, świętych apostołów i męczenników oraz wszystkich świętych (KK 50).

Podsumowując analizę poświęconą sakramentalnemu zjednoczeniu Kościoła pielgrzymującego z Kościołem niebieskim, warto przytoczyć myśl *Lumen gentium* ukazującą w świetle wiary, nadziei i miłości ostateczny cel chrześcijańskiego pielgrzymowania:

> Wszyscy bowiem, którzy jesteśmy dziećmi Bożymi i stanowimy jedną rodzinę w Chrystusie (por. Hbr 3,6), gdy łączymy się ze sobą we wzajemnej miłości i w jednej chwale Trójcy Przenajświętszej, odpowiadamy najgłębszemu powołaniu Kościoła i uczestniczymy w przedsmaku doskonalej liturgii chwały. Kiedy bowiem ukaże się Chrystus i nastąpi chwalebne zmartwychwstanie umarłych, jasność Boża oświeci niebieskie Miasto, a jego lampą będzie Baranek (por. Ap 21,23). Wtedy cały Kościół świętych w pełnym błogosławieństwie miłości będzie uwielbiać Boga i „zabitego Baranka" (Ap 5,12), wołając jednym głosem: „Zasiadającemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo i cześć, i chwała, i moc, na wieki wieków" (Ap 5,13)[183].

4. HISTORYCZNY WYMIAR MISTERIUM ZBAWIENIA W NAUCZANIU KATECHETYCZNYM

Nauczanie soborowe stało się inspiracją dla podjęcia przez katechetyków oraz katechetów kilkuletniej dyskusji nad koniecznością zmian w polskiej katechezie.

[183] KK 51.

Owocem poszukiwań nowego modelu katechezy był zatwierdzony przez Komisję Episkopatu Polski ds. Katechizacji i opublikowany w kwietniu w 1971 roku *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII)*[184] oraz jego dwie wersje szczegółowe[185]. Do realizacji pierwszej wersji programu szczegółowego, opracowanego przez zespół jezuitów pod kierunkiem ks. J. Charytańskiego, służyły podręczniki dla uczniów serii *Bóg z nami*, cz. I–IV, oraz *Katechizm religii katolickiej*, cz. I–IV, wraz z przygotowanymi równolegle do nich podręcznikami metodycznymi dla katechetów. Po kilku latach stały się one w Polsce najbardziej rozpowszechnionymi katechizmami[186]. Do realizacji drugiej wersji programu szczegółowego, zwanego warszawsko-kieleckim, służyły podręczniki określane często wspólnym tytułem *Mój katechizm*. Były to w dużej mierze dostosowane do nowego programu wcześniejsze publikacje E. Materskiego i N. Hekker. Ograniczały się one jedynie do klas II–IV. Z tego względu były rzadziej używane i nie odegrały tak wielkiego znaczenia, jak katechizmy jezuickie[187]. Poszukując mistagogicznego charakteru polskiej katechezy, należy poddać analizie zarówno program nauczania, jak również podręczniki serii *Bóg z nami* i *Katechizm religii katolickiej*, w aspekcie przewidzianego w nich sposobu wprowadzania katechizowanych w historyczny wymiar misterium zbawienia.

W *Ramowym programie* słusznie zostały przyjęte założenia ogólne, że podstawowy – źródłowy – materiał katechezy w cyklu pierwszym: Eucharystycznym (klasy I–IV) stanowią teksty Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Celem doboru tekstów biblijnych jest zapoznanie dziecka z historią zbawienia trwającą do chwili obecnej i urzeczywistniającą się w życiu każdego człowieka, aż do powtórnego przyjścia Chrystusa. Wychodząc od wydarzeń w ich wartości historycznej, katecheza przechodzi do oznaczanego przez nie misterium: zbawczego działania Boga we współczesnym Kościele. Zaznaczono również, że należy szczególnie uwzględniać te teksty, z którymi dziecko będzie spotykało się w czytaniach liturgicznych[188]. W cyklu drugim: Dojrzałości chrześcijańskiej (klasy V–VIII) został ukazany katechizowanym charakter wezwania zawartego w Objawieniu

---

[184] *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 17-28.

[185] *Program szczegółowy dla klas I–VIII szkoły podstawowej (wersja pierwsza)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii...*, s. 29-88; *Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej klasy I–VIII (wersja druga)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii...*, s. 89-114.

[186] A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945-1990)*, Kraków 2002, s. 117.

[187] Do podręczników niniejszej serii, wydanych po roku 1971, zaliczyć można: *Przyjdź Panie Jezu* (klasa II); *Czekamy na Zbawiciela* (klasa III); *Pan Jezus pośród nas* (klasa IV). Dla uczniów klas V–VIII nie opracowano podręczników, lecz przygotowano katechezy o charakterze kerygmatycznym, przeznaczone dla katechetów, które początkowo wydano na powielaczu, a po paru latach drukiem. W praktyce oznaczało to, że katecheci posiadali komplet materiałów do drugiej wersji programu szczegółowego, zaś uczniowie dysponowali podręcznikami jedynie do klas II–IV – zob. J. Charytański, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001, s. 75.

[188] RP (I–VIII), s. 18.

Bożym oraz wyjaśnienie, w jaki sposób człowiek powinien dać na nie odpowiedź w konkretnych warunkach swego życia. W *Ramowym programie* przyjęto jednocześnie założenie, że dzieci w wieku 11–12 lat są już zdolne do pewnej syntezy, dlatego katechizacja w klasach V–VI ma głębiej wprowadzić w Objawienie Boże Starego i Nowego Testamentu oraz dokładniej zapoznać z wydarzeniami zbawczymi i głównymi tezami teologii biblijnej. Istotnym celem katechezy – ściśle powiązanej z rokiem liturgicznym – było pogłębianie zrozumienia stale urzeczywistniającego się zbawienia, które dokonuje mocą Ducha Świętego Jezus Chrystus obecny i działający w Kościele, przede wszystkim w sakramentach[189].

Zainicjowany w okresie szkoły podstawowej proces wprowadzania dzieci w historyczny wymiar misterium zbawienia wymaga kontynuacji i dalszego pogłębienia. Z tego względu opublikowany także w 1971 roku *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I–IV)*[190] przewidywał, że celem katechezy dla dziewiątego roku katechizacji jest przybliżenie młodzieży tajemnicy Chrystusa, Boga-Człowieka, który wypełniając plany Boże, dokonał odkupienia świata. Zdaniem autorów programu, pozwoli to na ukazanie Jego roli i znaczenia w historii zbawienia: na przybliżenie prawdy, że Chrystus jest centralnym wydarzeniem działania zbawczego Boga. Chrystus został więc ukazany jako aktualne wezwanie, wobec którego człowiek współczesny powinien zająć własne stanowisko. Treścią katechezy był więc nie tylko Chrystus historyczny, ale Pośrednik i Zbawiciel, Osoba żywa, działająca aktualnie w Kościele. Zadaniem katechezy było zatem dopomóc młodzieży, pragnącej budować własną osobowość, w przejściu od wiary opartej na autorytecie do wiary pojętej jako najgłębsze własne przekonanie, że Chrystus stanowi centrum życia chrześcijańskiego[191]. Wyznaczona więc droga do spotkania z Chrystusem Ewangelii wiedzie poprzez lekturę tekstów ewangelijnych. Dlatego zamiast podawania prawd o Chrystusie w formie teologicznych sformułowań, katecheza stawała się spotkaniem dla wspólnego wydobywania prawd o Chrystusie z opisu ewangelijnego. Kontakt z tekstami biblijnymi na katechezie był też okazją do prowadzenia młodzieży ku właściwemu rozumieniu Pisma Świętego. Został jednak postawiony warunek, że „perykopy będą omawiane i komentowane zgodnie z ogólnie dziś przyjętymi zasadami nauk egzegetycznych, tak że katecheza uwzględniając rodzaje literackie i środowisko kulturowe wydobywać będzie istotną treść"[192].

Uwzględniając wskazania *Ramowego programu katechizacji (I–VIII)*, rozwinięte w pierwszej wersji programu szczegółowego, autorzy podręcznika metodycznego serii *Bóg z nami* stwierdzali, że prawie wszystkie tematy wyprowadzone zostały z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. W przygotowanych

---

[189] Tamże, s. 22.

[190] *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I–IV)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła średnia*, Wrocław 1991, s. 5-17.

[191] RP (I–IV), s. 6-7.

[192] Tamże, s. 7.

katechezach Pismo Święte stanowi centralny punkt. Już od pierwszego roku katechizacji dzieci zaznajamiane były z zasadniczymi etapami historii zbawienia: oczekiwaniem na Zbawiciela, „pełnią czasów", a wreszcie z okresem działalności Chrystusa w Kościele aż do Paruzji. Powyższy schemat przyjęty został jako podstawa układu programu w trzecim roku katechizacji. O ile jednak w dwóch pierwszych latach mówiono bardzo ogólnie o oczekiwaniu ludzi na Zbawiciela czy o wezwaniu przez Izajasza do przygotowania się na Jego przyjście, o tyle w trzecim roku znacznie ubogacono już materiał biblijny Starego Testamentu. Dotyczy to przede wszystkim okresu adwentu, kiedy dzieci zaznajamiane były z proroctwami mesjańskimi czytanymi w tym czasie w liturgii. Dzięki temu, jak zauważył J. Charytański, pierwsze spotkanie dziecka ze Starym Testamentem kojarzy się bezpośrednio z postacią Chrystusa, bez konieczności ukazywania trudniejszych powiązań w wielu wydarzeniach pierwszego przymierza. Ze względu na przygotowanie do odnowienia przyrzeczeń chrztu w Wigilię Paschalną wykorzystano także opowiadanie biblijne o potopie dla przybliżenia dzieciom symboliki wody chrzcielnej. W ten sposób podkreślono w historii zbawienia nie tyle zapowiedź pewnych wydarzeń zbawczych na kartach Starego Testamentu, ile tożsamość działania Bożego, czyli plan zbawczy realizowany przez Boga w historii ludzkości. Przyjęty i utrwalony w podręczniku schemat zmierzał więc w następnych latach katechizacji do wypełnienia go bogatszą treścią biblijną Startego Testamentu. W trzecim roku katechizacji autorzy wykorzystali więc perykopy Nowego Testamentu, które nie wystąpiły w latach poprzednich. W ten sposób katecheza prowadziła do coraz lepszej znajomości Pisma Świętego. Autorzy mieli także świadomość, że w pierwszych klasach szkoły podstawowej dziecko, słuchając opowiadań biblijnych przekazywanych własnymi słowami katechety, łatwo kojarzy je z innymi barwnymi opowiadaniami z rzeczywistości lub ze świata baśni. Dlatego zgodnie z pierwszym schematem programu szczegółowego, w podręczniku *Bóg z nami* powstało zamierzenie, aby przybliżać dziecku Pismo Święte tak, jak występuje ono w życiu Kościoła. Jest ono czytane, głoszone, a nie opowiadane[193]. Powyższe założenia metodyczne były konsekwentnie realizowane przez autorów także w późniejszym etapie katechizacji.

Pierwsza wersja programu szczegółowego dla klas I–VIII szkoły podstawowej przewidywała na piąty rok katechizacji materiał prawie w całości czerpany ze Starego Testamentu[194]. Jan Charytański, prezentując podręcznik *Katechizm religii katolickiej*, wskazał aktualne problemy posoborowej katechezy biblijnej. Postawił pytanie o możliwość utrzymania w katechezie tzw. historii biblijnej historycyzującej. Odnosząc się do istniejących wcześniej podręczników, zwrócił uwagę, że ich autorzy najczęściej własnymi słowami opowiadali o wybranych wydarzeniach

[193] J. Charytański, *Główne idee w trzecim roku katechizacji*, w: *Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992[2], s. 17-18.

[194] *Program szczegółowy... (wersja pierwsza)*, s. 66-72.

Starego Testamentu. Celem katechezy biblijnej w takim ujęciu stawała się wiedza o historii narodu wybranego. Uwaga katechety i dzieci koncentrowała się na kolejności wydarzeń, szczegółów czy faktów kulturowych. Dlatego wyraził wątpliwość, czy taka historia biblijna jest zgodna z założeniami autorów natchnionych. Kiedy podręcznik czy też katecheta ujmuje po swojemu wszystkie szczegóły opowiadania biblijnego, tworzy jego nową wersję, zmienia myśl autora natchnionego i przestaje być wierny Pismu Świętemu. Dzieci zaś otrzymują jedynie wiadomości z historii Izraela, często nieścisłe i nieprawdziwe. Nie poznają jednak Pisma Świętego, a w konsekwencji nie docierają do tego, co jest w przekazie biblijnym najważniejsze – do Objawienia. Odwołując się do wskazanej w nauczaniu soborowym jedności **czynów** i **słów** tworzących całość Objawienia, autorzy przyjęli w podręczniku tzw. egzemplaryczny tok katechezy biblijnej. Także wybór tekstów biblijnych w KRK podyktowany został niemożliwością przybliżenia dzieciom piątej klasy całego Starego Testamentu, a w jeszcze większym stopniu względami pedagogicznymi. W podręczniku nie chce się zatem wyczerpać całej historii Izraela. Mówiąc o postaciach czy wydarzeniach „egzemplarycznych", autorzy mają na myśli takie postacie czy wydarzenia, które są szczególnie charakterystyczne dla danej epoki czy księgi. Katechizowani, zapoznając się z nimi poprzez lekturę wybranych tekstów, nabywają zdolność rozumienia podobnych testów, wydarzeń czy sytuacji[195]. Z tego względu w KRK zostały przybliżone dzieciom najważniejsze pojęcia i idee biblijne. Akcent został położony na podstawowym kerygmacie Starego Testamentu. Stanowią go przede wszystkim prawdy o wyzwoleniu i przymierzu, które powracają niemal we wszystkich księgach, jak i we wszystkich epokach dziejów Boga ze swoim ludem. Drugą zasadniczą prawdą biblijną Starego Testamentu jest obietnica i jej stopniowe wypełnianie się od Abrahama poprzez proroków aż do Chrystusa. Trzecim elementem teologii biblijnej przekazywanej w piątym roku katechizacji jest poznanie Boga, Jego stosunku do człowieka oraz Jego planu wobec całej ludzkości. Ponieważ ten wymiar przenika wszystkie księgi Starego Testamentu, dlatego można go również odnaleźć w różnych częściach podręcznika[196].

Zgodnie z nauczaniem soborowym Stary Testament należy odczytywać w świetle Nowego Testamentu (KO 15). Jego wartość nie wyczerpuje się jednak w „typiczności", zwłaszcza niemającej faktycznego oparcia w Nowym Testamencie. Dlatego w KRK pragnie się przedstawić Stary Testament jako świętą, ciągle aktualną księgę Kościoła. Założenie to wyraża się w strukturze jednostek tematycznych. Każda z nich składa się jakby z dwóch części. Część druga, następująca po analizie perykopy starotestamentalnej, ma na celu ukazanie znaczenia danej wypowiedzi Starego Testamentu dla Kościoła[197].

---

[195] J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej...*, s. 10-13.

[196] Tamże, s. 14.

[197] Dla przykładu, w katechezie o Abrahamie ukazany został Kościół jako Lud Boży, w którym wypełniają się obietnice. W katechezach dotyczących przymierza, kształtuje się świadomość przynależności do Nowego Przymierza. W katechezach ukazujących Boga objawiającego się w swoim

W *Katechizmie religii katolickiej. Część II* jako główny temat programu w szóstym roku katechizacji wskazuje się Chrystusa. Zamiarem autorów było przybliżenie młodzieży teologii biblijnej ksiąg Nowego Testamentu. Zarówno Ewangelie, jak i Dzieje Apostolskie oraz Listy, głoszą tego samego Jezusa Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego, żyjącego i działającego w swoim Kościele. Tę właśnie jedność głoszenia ksiąg Nowego Testamentu pragnęli zachować i przekazać autorzy podręcznika. Dostrzegli jednocześnie znaczny stopień trudności podjętego zadania. Wynika on z faktu, że ewangeliści na podstawie życia i nauki Jezusa Chrystusa pisali katechezę dla swojego Kościoła. Każdy z nich interpretował wydarzenia i słowa, szukał ich najgłębszego sensu i ujmował w pewną teologię. W odczytywaniu Ewangelii istotnym jest zatem nie tylko samo wydarzenie, ale również jego interpretacja. Poprzez wszystkie Ewangelie, jak również w poszczególnych wydarzeniach opowiedzianych przez ewangelistów przewija się zasadnicza myśl: Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem, odwiecznym Synem Bożym, w którym wypełniają się Boże obietnice. W tym punkcie, który można nazwać „kerygmatem Nowego Testamentu", spotykają się dwie formy głoszenia słowa Bożego w pierwotnym Kościele. Pierwsza z nich operuje zasadniczo opowiadaniem o wydarzeniach, czego przykładem są Ewangelie i Dzieje Apostolskie. Druga, posuwając się po linii ujęć teologicznych i bardziej systematyczna, znalazła swój wyraz przede wszystkim w Listach oraz w Apokalipsie. Obydwie formy stanowią to samo przepowiadanie czasów apostolskich, mające za przedmiot Chrystusa Pana, oraz wspólny cel, jakim jest prowadzenie do wiary (Rz 10,9; Dz 8,37). Konsekwentnie, również obecnie do wzbudzania wiary i przybliżenia katechizowanym tajemnicy Jezusa Chrystusa nie wystarcza odwołanie się jedynie do Ewangelii. Niejednokrotnie właściwy sens opowiadań ewangelicznych odczytujemy trafniej i głębiej dzięki lekturze Listów czy Apokalipsy. Obie formy przepowiadania uzupełnią się i wyjaśniają wzajemnie[198].

Podobnie jak w piątym roku katechizacji, w roku szóstym KRK konsekwentnie zachowuje tok egzemplaryczny, koncentrując się przede wszystkim na tajemnicy wcielenia i misterium paschalnym. Jak zostało stwierdzone powyżej, celem katechezy nie jest przekazanie tylko wiedzy, czy nawet kształtowanie „wiary na dziś". Zamiarem autorów było przygotowanie młodych do aktywnego życia wiarą w przyszłości. Źródłem takiej wiary jest właśnie Pismo Święte. Z tego względu jako drugie naczelne zadanie, obok przybliżenia misterium Chrystusa, przyjęto wprowadzenie młodych w rozumne i owocne czytanie ksiąg Nowego Testamentu[199].

---

ludzie (KRK cz. I, katechezy nr 26-32) podkreślono objawianie się Boga przez życie Kościoła. Zaś w katechezach mówiących o działalności proroków, słowa wysłanników Boga ukazane zostały jako aktualne wezwanie Pana Przymierza skierowane do Kościoła, jako nowego ludu wybranego – zob. tamże, s. 16.

[198] Tenże, *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 7-9.

[199] Tamże, s. 9-10.

W drugiej części podręcznika KRK uwagę katechizowanych koncentruje się także na tajemnicy Kościoła. Czyni się to jednak w sposób odmienny od dotychczasowych katechizmów, skupiających się na ukazaniu uczniom wydarzeń historycznych. Podstawą nowego ujęcia jest dostrzeżenie faktu, że głównym celem Dziejów Apostolskich jest nie tyle opowiedzenie historii pierwszych lat Kościoła, co objawienie istoty i zadań nowego Ludu Bożego. Podobnie Listy nie są dokumentami ówczesnego życia społeczności chrześcijańskiej, lecz poprzez ich orędzie Bóg odsłania swoje zamysły oraz ukazuje drogi nowego etapu ekonomii zbawienia. Dzięki świadectwu Ewangelii odkrywamy dzieło Chrystusa, które prowadzi On w swoim Kościele i poprzez Kościół. W tym świetle można i należy powiedzieć, że „właściwa katecheza o Kościele jest i musi być jednocześnie katechezą biblijną, i to nie w sensie «historii biblijnej» pierwszych lat Kościoła, ale raczej jako odczytanie Bożego objawienia tej tajemnicy w księgach Nowego Testamentu"[200]. Tak ujęta katecheza o Kościele wyznacza pewną „hierarchię" treści. Na pierwsze miejsce wysuwa się nie struktura czy instytucja, ale misterium, obecność i działanie Chrystusa mocą Ducha Świętego. Misteryjny wymiar Kościoła ukazują przede wszystkim obrazy biblijne wskazane w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (KK 6). W dalszej kolejności jest prezentowane katechizowanym „dzieło" Jezusa Chrystusa urzeczywistniane w Jego Kościele. W ten sposób przybliża się rolę słowa Bożego w Kościele oraz rolę liturgii ze szczególnym podkreśleniem Eucharystii jako „sakramentu Kościoła". W kontekście słowa i liturgii właściwego znaczenia nabiera kapłaństwo hierarchiczne i służebne. Zrozumienie i przeżycie obecności i działania Chrystusa, jak również misji Kościoła realizowanej przez słowo i liturgię pomoże młodym otworzyć się na rzeczywistą wartość i znaczenie instytucji Kościoła. Obraz Kościoła byłby jednak niepełny bez uwzględnienia eschatologii, stanowiącej konieczny wymiar całej rzeczywistości Kościoła. Z tego względu w KRK kieruje się uwagę katechizowanych ku ostatecznemu celowi wspólnej drogi w Kościele – ku Ojcu[201].

Katecheza biblijna w ujęciu katechizmów serii *Bóg z nami* i KRK nie jest jedynie spotkaniem z tekstem świętym, ale przede wszystkim spotkaniem z żywym Bogiem, który poprzez księgi święte prowadzi dialog z człowiekiem. W tak rozumianej katechezie biblijnej dokonuje się spotkanie pomiędzy katechizowanym a Bogiem, który powołał świat i człowieka do bytu, wybrał sobie lud, wyzwolił go, prowadził, napominał i obdarzył obietnicą zbawienia. Obietnica ta wypełniła się w Chrystusie i nadal uobecnia się we wspólnocie Kościoła. Wydarzenia zbawcze jedynie z ludzkiego punktu widzenia należą już do historii. Dla Boga jednak nie ma przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W Nim cała historia zbawienia trwa, posiadając wartość ponadczasową[202].

---

[200] Tamże, s. 11-12.
[201] Tamże, s. 12.
[202] Tenże, *Problemy katechezy biblijnej*..., s. 18.

***

Podsumowując przedstawioną w tym rozdziale polską refleksję katechetyczno-duszpasterską, dochodzimy do wniosku, że wprowadzanie katechizowanych w historyczny wymiar misterium zbawienia musi odbywać się według określonych zasad, warunkujących mistagogiczny charakter katechezy. Zostały one syntetycznie ujęte w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*, gdzie stwierdza się, że „właściwy sposób interpretacji Biblii domaga się przyjęcia religijnej zasady interpretacji historii. Historia, o której mówi Biblia, jest historią zbawienia i działania Boga w świecie. Historia zbawienia opowiadana przez katechezę składa się z trzech etapów: Starego Testamentu, życia Jezusa Chrystusa i czasu Kościoła. Katecheza zatem powinna uczyć katechizowanych dostrzegania wpływu historycznego Starego Testamentu na Nowy, całości Biblii na czasy Kościoła, na idee etyczne, kulturę i język" (PDK 60). Dzięki biblijnemu ujęciu katechezy, Chrystus staje się centrum i treścią całego nauczania. Wprowadzając katechizowanych w historyczny wymiar misterium zbawienia, „katecheza biblijna nie prowadzi jedynie do wiedzy o zasadach postępowania zaproponowanych przez Chrystusa, ale kształtuje postawy, przede wszystkim postawę wiary, przylgnięcia do Chrystusa, który tu i teraz obdarza człowieka swoją łaską i przychodzi zbawić, jest obecny w słowie i w sakramentach" (PDK 60).

Wyznanie wiary uczniów Jezusa Chrystusa wobec świata wypływa z misji pielgrzymującego Kościoła. Na obecnym etapie dziejów zbawienia „nie jest jeszcze chwalebnym głoszeniem końca wędrówki, ale jest to głoszenie odpowiadające «czasowi Kościoła»" (DOK 107; zob. także KKK 1076). **Ekonomia zbawienia** ma charakter historyczny, ponieważ realizuje się w czasie: „rozpoczęła się [...] w przeszłości, realizowała się i osiągnęła swój szczyt w Chrystusie, obecnie zaś ujawnia swą moc i oczekuje dopełnienia w przyszłości" (DOK 107). W przedstawianiu treści katechetycznej musi się zatem pojawiać wspomnienie przeszłości, świadomość teraźniejszości i nadzieja życia przyszłego (OIK 44). Dlatego Kościół, przekazując dzisiaj orędzie chrześcijańskie, stale „upamiętnia" wydarzenia zbawcze przeszłości, opowiadając je. W ich świetle interpretuje aktualne wydarzenia historii ludzkiej, w których Duch Święty odnawia oblicze ziemi, i trwa w pełnym wiary oczekiwaniu na przyjście Pana. Taki właśnie sposób głoszenia orędzia charakteryzował katechezę patrystyczną, w której opowiadanie (*narratio*) przedziwnych wydarzeń zbawczych dokonanych przez Boga i oczekiwanie (*expectatio*) powrotu Chrystusa zawsze towarzyszyło wprowadzaniu w misterium zbawienia. Ojcowie Kościoła, przyjmując jako treść katechezy wtajemniczającej opowiadanie wydarzeń zbawienia, chcieli osadzić chrześcijaństwo w czasie, ukazując, że faktycznie miała miejsce historia zbawcza, a nie jedynie czysta filozofia religijna. Katecheci okresu patrystycznego – mistagodzy – pragnęli także podkreślić, że to Chrystus był szczytem historii zbawienia (DOK 107, przypis nr 62).

W taki właśnie – mistagogiczny – sposób ujmował kwestię biblijnego wymiaru katechezy ramowy i szczegółowy program katechizacji (wersja pierwsza) z 1971 roku. Poprzez podkreślanie związku Pisma Świętego i Tradycji, program prowadził do nowej formy katechizmu biblijnego, w którym treści dogmatyczne przedstawiały perykopy Pisma Świętego z ich właściwą teologią, oraz ukazywał dalszy sposób odczytywania tekstu poprzez żywy Kościół. Założenia autorów programu, znalazły swoją udaną realizację w katechizmach serii *Bóg z nami* i KRK. Program nauczania religii i opracowane do niego podręczniki, wyznaczyły nowy kierunek dla katechetycznego wprowadzania w historyczny wymiar misterium zbawienia. Wypracowane i przyjęte w nich założenia, zmierzające do skutecznej realizacji wtajemniczającego wymiaru katechezy, stanowią nadal cenny punkt odniesienia dla poszukiwań współczesnej katechezy mistagogicznej i dla duszpasterstwa.

ROZDZIAŁ IV

OTWIERANIE CZŁOWIEKA NA MISTERIUM CHRZEŚCIJAŃSKIE CELEBROWANE W LITURGII

Liturgia sprawowana na ziemi jest zapoczątkowaniem i zapowiedzią udziału w uwielbieniu Boga w niebieskim Jeruzalem, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Boga, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku (KL 8). Jest wyznaniem wiary w komunię między Kościołem pielgrzymującym przez ziemię oraz aniołami i świętymi, z którymi już teraz śpiewamy Bogu pieśń chwały, spodziewając się, że dopuści nas w wieczności do ich grona. W sakramentalnych znakach otrzymujemy zatem zadatek przemiany naszego człowieczeństwa na wzór uwielbionego ciała Chrystusa, którego przyjścia oczekujemy (Flp 3,20; Kol 3,4)[1].

Jak czytamy w Konstytucji o liturgii, pragnieniem Kościoła jest, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w liturgii, jakiego domaga się sama natura liturgii (KL 2). Uwzględniając dydaktyczny i duszpasterski charakter liturgii, Sobór nakazuje zatem „usilnie kłaść nacisk na katechezę ściśle liturgiczną, a podczas wykonywania obrzędów, jeśli zajdzie taka potrzeba, przewidzieć krótkie pouczenia" (KL 35). Również *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, mając na celu stałe wychowanie wiary, wymienia różne formy katechezy. Wśród nich wskazuje właśnie katechezę liturgiczną, która przygotowuje do sakramentów oraz sprzyja zrozumieniu i głębszemu doświadczeniu liturgii. Wyjaśnia ona treści modlitw, znaczenie gestów i znaków, wychowuje do czynnego uczestnictwa, do kontemplacji i do milczenia. Dlatego powinna być uważana za „wyjątkową formę katechezy" (DOK 71). *Dyrektorium* zaleca także, aby na nowo dowartościować poprzez katechezę liturgiczną treść lekcjonarzy, strukturę roku liturgicznego, homilię niedzielną i inne szczególnie znaczące okazje dla katechezy (DOK 207).

W kontekście wskazanych zadań katechezy w jej relacji do liturgii, podjęta zostanie refleksja nad zgromadzeniem liturgicznym, jako uprzywilejowanym kontekstem dla mistagogii. Przedmiotem uwagi stanie się także wtajemniczanie katechizowanych w misterium roku liturgicznego oraz katecheza wprowadzająca w celebrację sakramentów.

---

[1] S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 33; M. Majewski, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995, s. 74-75.

1. ZGROMADZENIE LITURGICZNE UPRZYWILEJOWANYM KONTEKSTEM DLA MISTAGOGII

W posoborowej teologii zgodnie uważa się, że zgromadzenie liturgiczne jest podstawowym i powszechnie dostępnym znakiem Kościoła. Można w nim bowiem dostrzec wszystkie istotne cechy Kościoła: jego naturę społeczną, strukturę hierarchiczną, powszechność, misyjność i wymiar eschatologiczny (KL 48-50)[2]. Jak podkreśla Stefan Cichy, „bez cienia wątpliwości możemy powiedzieć, że prawda o zgromadzeniu liturgicznym jest naczelną zasadą całej odnowy liturgii. Dlatego dokonuje się dzieła odnowy liturgii, aby zgromadzeni wierni mogli lepiej, pobożniej, czynniej i owocniej uczestniczyć w czynnościach liturgicznych. Prawda o zgromadzeniu leży u podstaw wydania specjalnych instrukcji o Mszy św. w małych grupach, czy o Mszy św. dla dzieci. Ta prawda znalazła swe odbicie we wprowadzeniach do nowych ksiąg liturgicznych, gdzie najpierw mówi się o zadaniach i funkcjach całego zgromadzenia, a dopiero później o poszczególnych funkcjach. Możemy więc powiedzieć, że w prawdzie o zgromadzeniu liturgicznym znajduje się klucz do zrozumienia całego dzieła odnowy liturgii”[3].

W świetle powyższych wskazań, zgromadzenie liturgiczne jest również uprzywilejowanym kontekstem dla mistagogii[4]. Jako zaś pierwszy i najważniejszy warunek *actuosa participatio*, czyli pełnego, czynnego i owocnego uczestnictwa wiernych w liturgii, wskazuje się *ars celebrandi*, czyli sztukę właściwego jej celebrowania (SC 38).

1.1. *Ars celebrandi* warunkiem *actuosa participatio*

Dla pełniejszego zrozumienia *ars celebrandi*, jako warunku właściwego uczestnictwa wiernych w liturgii, należy najpierw zwrócić uwagę na charakter postulowanej odnowy życia liturgicznego. Z całą pewnością nie może się ona dokonać jedynie poprzez wprowadzenie zewnętrznych zmian dotyczących języka sprawowanej liturgii, jej struktury i normujących ją praw. Sobór Watykański II wyraził więc przekonanie, że musi być ona rozumiana jako droga takiego kształtowania życia chrześcijan, aby stawało się ono prawdziwym kultem oddawanym Bogu w „Duchu i prawdzie” (J 4,23). Nie sposób tego jednak osiągnąć bez rzetelnego wysiłku całej wspólnoty Kościoła, a zwłaszcza sług Bożych misteriów, którymi są biskupi

---

[2] C. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, RBL 42,3 (1989), s. 168-189.

[3] S. Cichy, *Zgromadzenie liturgiczne podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, ŚSHT 11 (1978), s. 44-45; R. Zielasko, *Parafia jako zgromadzenie eucharystyczne*, STV 6,2 (1968), s. 75-105; K. Wałoszczyk, *Zgromadzenie liturgiczne a misterium Kościoła we współczesnej teologii*, STV 12,2 (1974), s. 24-40.

[4] B. Margański, *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie Kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię*, „Seminare” 19 (2003), s. 31.

i prezbiterzy. Sobór podkreślił zatem potrzebę formacji liturgicznej duszpasterzy, tak aby „przeniknięci duchem i mocą liturgii, stali się jej nauczycielami" (KL 14). Dopiero wówczas staną się zdolni do gorliwego i cierpliwego zabiegania o liturgiczne wychowanie oraz czynny udział wiernych w sprawowanej liturgii (KL 19)[5].

Pomimo licznych pozytywnych zmian w dziedzinie odnowy liturgii, jakie dokonały się w Kościele posoborowym, wiele pozostaje nadal do zrobienia. Porywające i trudne zadanie, które stoi przed Kościołem w Europie, polega „na odkrywaniu na nowo poczucia «tajemnicy»; na odnowieniu liturgii, aby była wymownym znakiem obecności Chrystusa Pana; na tworzeniu nowych możliwości wyciszenia, modlitwy i kontemplacji; na powrocie do sakramentów, zwłaszcza do Eucharystii i Pokuty, jako źródeł wolności i nowej nadziei" (EiE 69). Do odkrycia owej „tajemnicy" konieczne jest ożywienie w Kościele autentycznej świadomości liturgii jako narzędzia świętowania wiary Kościoła i środka jej przekazywania[6]. Przez liturgię bowiem wierni wchodzą w komunię z Trójcą Przenajświętszą, ona też daje przedsmak ostatecznej szczęśliwości i udziału w chwale niebieskiej (EiE 70). Dlatego „w sprawowaniu liturgii trzeba oddać na nowo najważniejsze miejsce Jezusowi, aby nas oświecał i prowadził" (EiE 71).

Wsłuchując się w apel Jana Pawła II, odkrywamy w nim wezwanie, aby wspólnoty liturgiczne uczyniły Chrystusa mistagogiem, który sam poprowadzi je ku pełniejszemu zrozumieniu celebrowanego misterium. Dlatego, jak stwierdza dalej papież, celem liturgii jest słuchanie i przyjmowanie do serca Jezusa żyjącego, który czci i wielbi Ojca, aby czcić i wielbić Go razem z Nim. Kościelne celebracje liturgiczne głoszą, że nasza nadzieja to dar Boga otrzymany za pośrednictwem Jezusa. Trzeba zatem liturgię przeżywać jako dzieło całej Trójcy Przenajświętszej[7] oraz jako głoszenie i antycypację przyszłej chwały, która jest podstawą naszej nadziei (KL 8; EiE 71). „Dlatego konieczny jest wielki wysiłek formacyjny. Formacja mająca na celu ułatwienie zrozumienia prawdziwego sensu liturgii Kościoła, a także odpowiednie pouczenie o obrzędach, wymaga odpowiedniej duchowości i wychowania do tego, aby przeżywać ją w pełni. Należy zatem intensywnie rozwijać prawdziwą «mistagogię liturgiczną» z czynnym udziałem wszystkich

[5] Istotne uwagi na temat formacji liturgicznej kleryków podaje J. Charytański – zob. *Wychowanie liturgiczne w seminariach duchownych*, CTh 37,2 (1967), s. 105-124.

[6] W tym miejscu warto przytoczyć znamienną myśl Josepha Ratzingera: „Powinniśmy znaleźć właściwy środek między rytualizmem, w którym akcja liturgiczna, niezrozumiała dla obecnych i niepozostająca do nich w żadnej relacji, jest odprawiana tylko przez kapłana, a maniakalnym pragnieniem zrozumiałości, które w końcu zamienia całość w dzieło ludzkie, odbiera mu katolicki wymiar i obiektywny charakter Tajemnicy" – J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 123. Jak zauważa Andrzej Draguła, „owym «złotym środkiem» jest mistagogia, która pozostaje alternatywą i dla rytualizmu, i dla dydaktyzmu liturgii" – A. Draguła, *Spór o dydaktyczny wymiar liturgii*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, s. 157.

[7] Sprawowanie liturgii jest działaniem samego Boga, w które włącza się Kościół. To działanie jest dziełem całej Trójcy Świętej. Tę prawdę poznaje i jej doświadcza uczestnik celebracji liturgicznej, który stopniowo odkrywa działanie Boga Ojca i Syna, i Ducha Świętego – zob. B. Margański, *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie…*, s. 39-40.

wiernych – każdego na należnym mu miejscu – w świętych czynnościach, szczególnie w Eucharystii" (EiE 73).

Z papieską wypowiedzią w pełni współbrzmi stwierdzenie polskiego *Dyrektorium katechetycznego*, że „wychowanie liturgiczne dokonuje się zarówno poprzez nauczanie, które wyjaśnia tajemnice wiary i sposoby jej celebrowania, jak i przez sam udział w liturgii, która pozostaje uprzywilejowanym miejscem dla katechezy" (PDK 25). W dokumencie odsyła się przy tym do *Katechizmu*, który jako metodę wtajemniczenia w misterium Chrystusa celebrowane we wspólnocie liturgicznej wskazuje katechezę liturgiczną – czyli mistagogię (KKK 1074, 1075). Zdolność przeżywania mistagogii poprzez liturgię przekłada się na umiejętność dostrzegania rzeczy niewidzialnych w tym, co widzialne, na autentycznym wnikaniu w rzeczywistość duchową symbolizowaną przez znaki. Przekłada się na sprawność posługiwania się językiem symboli, umiejętność ich odczytywania, rozumienia i asymilacji na tyle głęboko, aby przenikały egzystencję człowieka i przynosiły owoc w liturgii życia. Taką umiejętność zdobywa się w największym stopniu w liturgii celebrowanej we wspólnocie. Liturgia bowiem jest wyjątkową szkołą, która uczy otwierania „oczu duszy", którymi można zobaczyć to, co wykracza poza rzeczywistość uchwytną zmysłami. Wzrok duszy, który uaktywnia się podczas liturgii, pozwala dostrzegać rzeczy niewidzialne tak, jak gdyby znajdowały się one w świecie widzialnym. To właśnie stanowi fundament chrześcijańskiej wiary, dzięki której, pomimo że czegoś nie widzimy, uznajemy za fakt, tak jakbyśmy to widzieli (Hbr 11,1). Autentyczna wiara, której dziś tak często brakuje, pomaga przeżywać to, co stanowi istotę liturgii, a co ze względu na jej bosko-ludzką naturę ukryte zostało pod osłoną znaków, słów, gestów i postaw. Dlatego sprawą niezwykle istotną jest, aby na nowo odkrywać i rozwijać dziś w Kościele teologię uczestnictwa w obrzędach liturgicznych, czyli odnowioną mistagogię. Jak stwierdzają badający zagadnienie autorzy, „znikomą, jak się wydaje, korzyść przyniosą mistagogiczne formy oddziaływania Kościoła (a więc pozaliturgiczne przepowiadanie, katechizowanie czy duszpasterzowanie), jeśli – po pierwsze – nie zostanie ożywiona mistagogia w liturgii, tzn. jeśli nie pogłębi się prawdziwa troska o wiernych poprzez duchowo pogłębione sprawowanie liturgii (chodzi o pogłębioną wiarygodność zarówno sprawujących liturgię, jak i używanych do jej sprawowania paramentów, symboli, znaków, wykonywanych w jej trakcie gestów i przyjmowanych postaw), a także – po wtóre – jeśli nie zostanie ożywione poddanie się takiemu właśnie procesowi wychowania, tak aby wejść na tej drodze w misterium uobecniane w liturgii i poprzez liturgię, angażujące nas bez reszty (wszystkie nasze władze i zdolności), przemieniające naszą egzystencję i wzywające do kształtowania postaw na wzór Jezusa, napełniające nas radością i mobilizujące do przezwyciężenia wrogiego chrześcijaństwu indywidualizmu, pozwalające już teraz smakować liturgii nieba i budować łączność między niebem i ziemią przez komunię Ducha Świętego"[8].

[8] A. Żądło, *Mistagogia w liturgii*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. tegoż, Katowice 2004, s. 105-106.

Zgodnie z nauczaniem soborowym, liturgię sprawuje cały Kościół jako kapłański Lud Boży (KL 7)[9]. Dlatego zarówno w naszej świadomości, jak i w praktyce duszpasterskiej, nie powinno się zacieśniać terminu „celebrans" do samego kapłana, który przewodniczy celebracji, lecz obejmować nim całe zgromadzenie wiernych, bo „liturgię celebruje cała wspólnota, Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową" (KKK 1140)[10].

Benedykt XVI podkreśla jednak, że „w odniesieniu do poprawnego *ars celebrandi* wyjątkowe zadanie przypada tym, którzy otrzymali sakrament święceń. Biskupi, kapłani i diakoni, każdy według swego stopnia, powinni uważać celebrację za swe zasadnicze zadanie" (SC 39). Głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów – ze szczególnym uwzględnieniem Eucharystii – oraz kierowanie wspólnotą wiernych w duchu pasterskiej miłości są formami uczestnictwa prezbitera, a w jeszcze większym stopniu biskupa, w troistym urzędzie Chrystusa – jedynego i najwyższego Kapłana, Proroka i Pasterza. Biskupi i prezbiterzy, z racji szczególnego udziału w posłannictwie Chrystusa-Głowy, są powołani do posługiwania kapłańskiej wspólnocie wierzących. Konsekwencją ich ontologicznego upodobnienia do Chrystusa jest działanie w tych trzech dziedzinach *in persona Christi*[11]. W tradycyjnej teologii istniała tendencja ograniczania tej zasady jedynie do „słów konsekracji", które kapłan wypowiada w pierwszej osobie, użyczając niejako Chrystusowi swoich ust i dłoni[12]. Jan Paweł II w wielkoczwartkowym liście do kapłanów w 1980 roku wyjaśnił, że wyrażenie to nie oznacza, że w celebracji Eucharystii kapłan działa w imieniu czy w zastępstwie Chrystusa. Chrystus bowiem przez nikogo nie może być zastąpiony. Kapłan działa na zasadzie sakramentalnego utożsamienia się z Chrystusem (DC 8). Wyświęcony do sakramentalnej posługi jest jakby „ikoną" Chrystusa (KKK 1142), z którego woli Kościół ukształtował obrzędy Mszy Świętej, aby sprawować Jego pamiątkę. Dlatego zasada działania *in persona Christi* odnosi się do całej posługi kapłana w celebracji, choć faktycznie w szczególny sposób to sakramentalne utożsamienie kapłana z Chrystusem urzeczywistnia się w momencie przeistoczenia. Z tych właśnie przesłanek wynika absolutna konieczność wiary kapłana w obecność Chrystusa w nim samym, w jego gestach i słowach oraz w całym sposobie sprawowania przez niego posługi liturgicznej, w której musi być ona widoczna i czytelna[13]. Te fundamentalne

[9] C. Krakowiak, *Zgromadzenie liturgiczne…*, s. 169, 174.

[10] A. Żądło, *Implikacje pastoralne gromadzenia się chrześcijan na liturgię*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. tegoż, Katowice 2010, s. 188.

[11] Punktem wyjścia do głębszego zrozumienia tego wyrażenia, tzn. do refleksji nad związkiem zachodzącym pomiędzy Chrystusem a osobą kapłana, są słowa św. Pawła: „Komu zaś cokolwiek wybaczyliście, ja też mu wybaczam. Co bowiem wybaczyłem, o ile co miałem wybaczyć, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa" (2 Kor 2,10). Występujące w tekście greckim wyrażenie *ex prosopo Christou* zostało w łacińskich przekładach Nowego Testamentu oddane za pomocą zwrotu *in persona Christi* – zob. S. Czerwik, *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii – sakramentem Chrystusa w Duchu Świętym i w Kościele*, RBL 42,3 (1989), s. 179-180.

[12] Tenże, *Być mistagogiem*, „Pastores" 29,4 (2005), s. 124.

[13] Tamże, s. 125.

warunki *ars celebrandi*, jakimi są wiara kapłana oraz świadomość składania liturgicznej ofiary „w osobie Chrystusa", podkreślono w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego*. Ujawniają się one, gdy na mocy święceń „przewodniczy tu i teraz zgromadzonemu ludowi, kieruje jego modlitwą, głosi mu orędzie zbawienia oraz jednoczy ze sobą lud w składaniu ofiary Bogu Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym; rozdaje braciom Chleb życia wiecznego i razem z nimi go spożywa. Kiedy więc celebruje Eucharystię, winien służyć Bogu i ludowi z godnością i pokorą, a sposobem zachowania się i wypowiadania Bożych słów ukazywać wiernym żywą obecność Chrystusa" (OWMR 93). Z racji pełnionej funkcji, istotnym zadaniem kapłana – jako liturga – jest być mistagogiem, mistrzem wtajemniczenia wiernych, wprowadzającym w rozumienie i przeżywanie Paschy Chrystusa[14].

Postawa kapłana celebrującego liturgię *in persona Christi* jest znakiem i „drogowskazem" dla zgromadzenia. Trzeba pamiętać, że dla wszystkich wiernych, a zwłaszcza dla tych, którzy zazwyczaj żyją z dala od praktyk religijnych, ale sporadycznie uczestniczą w celebracjach liturgicznych związanych z wydarzeniami rodzinnymi lub społecznymi (chrzest, bierzmowanie, ślub, pogrzeb itd.), są to niemal jedyne okazje sprzyjające przekazywaniu prawd wiary. „Wypływająca z wiary postawa szafarza winna się w tych przypadkach wyrażać także «w doskonałej pod względem obrzędowym i liturgicznym jakości celebracji». Nie chodzi o to, aby obrzęd był efektownym widowiskiem, lecz aby rzeczywiście «to co ludzkie było podporządkowane Bożemu i skierowane do Bożego, widzialne do niewidzialnego, aby działanie wiodło do kontemplacji, zaś to co doczesne, prowadziło do miasta przyszłego, którego szukamy» (KL 2)"[15]. Osobisty przykład kapłana celebrującego Eucharystię ma więc podstawowe znaczenie. W zdecydowanych słowach ujęte jest to w *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*: „Niedostateczna uwaga zwrócona na aspekty symboliczne liturgii, a jeszcze bardziej niedbalstwo i pośpiech, powierzchowność i nieporządek, rzeczywiście pozbawiają ją znaczenia i osłabiają wpływ na wzrost wiary. Kto nie troszczy się o poprawną celebrację, ukazuje braki swojej wiary i nie wychowuje innych do wiary. Dobra celebracja stanowi natomiast pierwszą ważną katechezę o Najświętszej Ofierze"[16]. Kongregacja ds. Duchowieństwa dopowiada jeszcze w tej kwestii, że choć nie jest zamiarem kapłana, aby cokolwiek czynił na pokaz, ważną jest rzeczą, aby wierni widzieli, jak w skupieniu przygotowuje się do sprawowania Najświętszej Ofiary, byli świadkami miłości i pobożności, z jaką celebruje i aby za jego przykładem poświęcali odpowiednio dużo czasu na dziękczynienie po Komunii Świętej[17]. Istotnym zadaniem przewodniczącego liturgii jest być nauczycielem i przewodnikiem

---

[14] Tenże, *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii…*, s. 183.

[15] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa*, *szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999), wyd. polskie, Katowice 1999, s. 23.

[16] Taż, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, 49.

[17] Taż, *Kapłan głosiciel słowa…*, s. 25.

w modlitwie. Takiej modlitwie, która jest nade wszystko modlitwą Chrystusa w Duchu Świętym, i która dzięki jednoczącemu działaniu Ducha jest możliwa jako akt całej zgromadzonej wspólnoty[18].

Na tym polega właśnie istota mistagogii w liturgii, że celebrans całym swoim sposobem bycia i wszystkimi czynnościami wynikającymi z jego posługi w zgromadzeniu liturgicznym wskazuje na Kogoś Innego i do Niego prowadzi, nie szukając bynajmniej wyrazów uznania czy podziwu ze strony zgromadzonych. Mistagogia – to *par excellence* prowadzenie wiernych do misterium, którym jest Chrystus[19].

Benedykt XVI podkreśla, że *ars celebrandi* ma sprzyjać rozwijaniu zmysłu *sacrum* i posługiwaniu się takimi formami zewnętrznymi, które ten zmysł wychowują, jak harmonia obrzędu, szat liturgicznych, sprzętów i świętych miejsc (SC 40). Rozpatrując zatem znaczenie *ars celebrandi*, jako warunku liturgicznej mistagogii, należy zwrócić uwagę na znaczenie norm liturgicznych. „Zakłada się, że we wspólnotach kościelnych są one znane i szanowane, choć bywa, że tak nie jest" (SC 40). Wierność zasadom sprawowania czynności liturgicznych, ustalonym przez władze kościelnej wspólnoty, była w okresie posoborowej reformy przedmiotem licznych wypowiedzi papieża i Stolicy Apostolskiej. Już w Konstytucji o liturgii czytamy, że „prawo kierowania sprawami liturgii należy wyłącznie do władzy Kościoła. Przysługuje ono Stolicy Apostolskiej, oraz zgodnie z prawem, biskupowi. [...] Dlatego nikomu innemu, choćby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować ani zmieniać w liturgii" (KL 22, § 1.3.). Pomimo tak wyraźnych ustaleń ze strony Kościoła, Jan Paweł II w liście o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae cenae* zmuszony był przypomnieć kapłanom podstawowe reguły dotyczące celebracji Mszy Świętej: „Kapłan jako szafarz, jako celebrans, jako przewodniczący eucharystycznego zgromadzenia wiernych [...] nie może uważać siebie za «właściciela», który dowolnie dysponuje tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadaje mu kształt osobisty i dowolny. Może to się czasem wydawać bardziej efektowne, może nawet bardziej odpowiadać subiektywnej pobożności, jednakże obiektywnie jest zawsze zdradą tej jedności, która się w tym Sakramencie jedności nade wszystko winna wyrażać" (DC 12). Po raz kolejny Jan Paweł II upomniał się o wierność zasadom liturgicznym w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*. Odwołując się do odpowiedzialności, jaka spoczywa podczas sprawowania Eucharystii na kapłanach podejmujących zadanie przewodniczenia jej *in persona Christi*, napisał wówczas: „Niestety trzeba z żalem stwierdzić, że od czasów posoborowej reformy liturgicznej, z powodu źle pojmowanego poczucia kreatywności i przystosowania, nie brakowało nadużyć, które dla wielu były przyczyną cierpienia. [...] Czuję się zatem w obowiązku skierować gorący apel, ażeby podczas sprawowania Ofiary eucharystycznej normy liturgiczne były zachowywane z wielką wiernością. [...] Posłuszeństwo

[18] S. Czerwik, *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii*..., s. 183.
[19] Tenże, *Być mistagogiem*..., s. 125.

normom liturgicznym powinno być na nowo odkryte i docenione jako odbicie i świadectwo Kościoła jednego i powszechnego, uobecnionego w każdej celebracji Eucharystii. Kapłan, który wiernie sprawuje Mszę Świętą według norm liturgicznych, oraz wspólnota, która się do nich dostosowuje, ukazują w sposób dyskretny, lecz wymowny swą miłość do Kościoła. [...] Nikomu nie można zezwolić na niedocenianie powierzonej nam tajemnicy: jest ona zbyt wielka, ażeby ktoś mógł pozwolić sobie na traktowanie jej wedle własnej oceny, która nie szanowałaby jej świętego charakteru i jej wymiaru powszechnego" (EE 52).

Dla właściwego *ars celebrandi* ważne jest także zwrócenie uwagi na formy językowe przewidziane w liturgii: słowa i śpiew, gesty i milczenie, ruch ciała, kolory liturgiczne oraz paramenty. Liturgia ze swej natury zawiera różnorodność środków komunikacji, które prowadzą do zaangażowania się całej ludzkiej istoty. Benedykt XVI nie ma wątpliwości, że „prostota gestów i umiarkowanie znaków przewidzianych w określonym porządku i w czasie liturgii przekazują i angażują wiernych bardziej niż sztuczne i niestosowne dodatki" (SC 40). *Actuosa participatio* wiernych uczestniczących w liturgii osiągalne jest zatem wówczas, gdy znaki, pod którymi jest sprawowana, są czytelne dla zgromadzonych. Przewodniczący zgromadzeniu liturgicznemu staje zatem wobec problemu przystosowania ich do konkretnego zgromadzenia. Od tego bowiem jak gest jest wykonany oraz co celebrans pragnie przekazać wiernym, wykonując go, zależy sens i owocność jego działania[20]. Gesty celebransa mają być zatem modyfikowane. Jeśli znak jest znakiem „czegoś", a także „kogoś dla kogoś", to musi być on dostosowany do poziomu partnera spotkania i okoliczności, w jakich jest wykonywany. Nie dziwi zatem inny język homilii dla dzieci, a inny dla dorosłych, odmienna atmosfera liturgii pogrzebowej i chrzcielnej. Jedną z zasad, na których opiera się soborowa reforma liturgii, jest zasada adaptacji gestu[21].

Odnosząc ogólne wskazania do konkretnej celebracji liturgicznej, należy powiedzieć, że działania celebransa związane z ożywieniem udziału wiernych we Mszy Świętej, jak na przykład wybór konkretnej formy uczestnictwa wiernych, chwile milczenia po wezwaniu do modlitwy czy aktu pokuty, dziękczynienie po Komunii św. itd., stanowią część akcji liturgicznej i należą do podstawowych zadań przewodniczącego liturgii, wzmacniając jej wymiar mistagogiczny. Zadaniem gestu jest pouczyć i zinterpretować wiernym Eucharystię. Nie można natomiast gestem zaciemniać, a tym bardziej w pewien sposób fałszować treści sprawowanego misterium[22].

---

[20] Istotne uwagi na temat mistagogii mszalnego rytu kapłańskiego podaje W. Danielski – zob. *Uczestnictwo wiernych we Mszy Świętej w świetle jej struktury liturgicznej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 262-269.

[21] A. Rojewski, *Postawy i gesty celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym*, RBL 42,3 (1989), s. 204.

[22] Tamże, s. 205.

Mistagogia jako droga wprowadzająca w sens misterium opiera się na strukturze symboli, z których „utkana jest" liturgia: rzeczywistość postrzegana przy pomocy zmysłów kryje i objawia niedostępną dla oka i ucha obecność zbawiającego nas Trójjedynego Boga. Dlatego troska o jej mistagogiczny charakter ma przejawiać się także w poprawnej i starannej dykcji, w pięknym śpiewie[23], w estetyce wyglądu wnętrza kościoła, w „prawdziwości" rzeczy (nie wolno używać sztucznych kwiatów ani „protez" udających paschał czy świece ołtarzowe), w czystości szat kapłana i usługujących, w spokojnym, wolnym od pośpiechu i rutyny stylu przewodniczenia. Wszystkie wskazane elementy tworzą obraz liturgii, dopełniając go niczym kamyczki w wielobarwnej mozaice. Żaden z nich nie jest bez znaczenia dla „czytelności" symboli, a przez to dla autentycznej mistagogii[24].

Analizując zadania przewodniczącego w aspekcie mistagogii, można wskazać trzy formy mistagogii związanej bezpośrednio ze sprawowaniem Eucharystii. Pierwszą są krótkie zachęty przewidziane w samym obrzędzie i zaproponowane w mszale, które celebrans może nieco przystosować do treści sprawowanego obchodu oraz do pojętności uczestników (np. przed aktem pokutnym lub *Modlitwą Pańską*). Powinien jednak troszczyć się o to, aby zawsze zachowały sens pierwotnie zaproponowanej zachęty i aby wyrazić ją w krótkich słowach (OWMR 31). Drugą stanowią zwięzłe i starannie przygotowane wprowadzenia wiernych do mszy danego dnia, wygłaszane po wstępnym pozdrowieniu, a przed aktem pokutnym; do liturgii słowa – przed czytaniami; do modlitwy eucharystycznej – przed prefacją oraz na zakończenie liturgii przed rozesłaniem[25]. Oceniając praktyczną realizację wskazanych możliwości, dostrzegamy, że najczęściej popełnianym uchybieniem w wygłaszanych wprowadzeniach jest nadmiar słów oraz przekształcanie zachęt w odrębne „kazania"; streszczanie czytań mszalnych zamiast ukazania ich głównej myśli, zbyt wylewne powitania lub czołobitne podziękowania kierowane w stronę uczestników liturgii (zwłaszcza biskupów czy innych prominentnych gości). Inflacja ludzkich słów stwarza niebezpieczeństwo przyćmienia słowa Bożego lub staje się wręcz konkurencją dla słów uwielbienia i wdzięczności należnych samemu Bogu[26].

Trzecim, najbardziej sprzyjającym mistagogii momentem, jest homilia[27]. Jej podłożem jest zwykle jakiś aspekt czytań Pisma Świętego albo fragment stałych lub zmiennych części Mszy Świętej danego dnia. Wyjaśnianie szczegółu

---

[23] Śpiew jako element liturgiczny winien być włączony we właściwą formę celebracji. Tekst, melodia i wykonanie śpiewu powinno odpowiadać znaczeniu celebrowanej tajemnicy, poszczególnym częściom obrzędu liturgicznego oraz okresowi liturgicznemu – zob. SC 42. Szczegółowe wskazania dotyczące muzyki sakralnej podaje KL 112-121.

[24] S. Czerwik, *Być mistagogiem…*, s. 125. Zob. także: B. Margański, *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie…*, 33-34.

[25] Tamże. Zob. także: E. Mateja, *Funkcja zachęt i pouczeń przekazywanych podczas liturgii Eucharystii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 151-159.

[26] S. Czerwik, *Być mistagogiem…*, s. 128-129.

[27] L. Szewczyk, *Funkcje homilii i jej rola w liturgii*, w: *Liturgia w podstawowych formach…*, s. 119-135.

wygłoszonego słowa Bożego lub modlitwy Kościoła musi zawsze uwzględniać obchodzone misterium oraz szczególne potrzeby słuchaczy. Homilia, zwana też przepowiadaniem liturgicznym lub mistagogicznym, polega na wprowadzaniu wierzących w chrześcijańskie tajemnice ukryte pod osłoną znaków liturgicznych. Ma na celu ukazanie obecności i działania Chrystusa w liturgii i doprowadzenie do zjednoczenia z Nim. Homilia jako integralna część celebracji liturgicznej jest przepowiadaniem mistagogicznym, gdyż naświetla ukryte rzeczywistości poprzez szersze powiązanie z tekstami liturgicznymi, doprowadza do centrum tajemnicy kultu i wprowadza w tajemnice zbawczego działania sakramentów[28]. Dlatego II Polski Synod Plenarny „usilnie zachęca duszpasterzy do uwzględnienia w homiliach aspektu mistagogicznego, tzn. do wyjaśniania sensu poszczególnych znaków i czynności liturgii, a zwłaszcza wskazywania na związek między czytaniami biblijnymi a tajemnicą Eucharystii i codziennym życiem chrześcijańskim"[29]. Tak pojęta homilia stanowi „pokarm konieczny dla podtrzymywania chrześcijańskiego życia" (OWMR 65).

Rozpatrując *ars celebrandi* jako warunek *actuosa participatio*, należy jeszcze zwrócić uwagę na liturgiczne funkcje Ludu Bożego. W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* podkreśla się, że podczas sprawowania Mszy Świętej wierni tworzą świętą społeczność, królewskie kapłaństwo, aby składać w ofierze niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, i uczyć się ofiarowania samych siebie. Dlatego powinni starać się okazywać to poprzez głęboką pobożność i miłość względem braci uczestniczących w tej samej celebracji. W duchu tej miłości mają więc wystrzegać się wszelkiego indywidualizmu i podziału (OWMR 95). „Niech tworzą jedno ciało, kiedy słuchają słowa Bożego czy też biorą udział w modlitwach i śpiewie, a szczególnie kiedy wspólnie składają ofiarę i wspólnie przystępują do stołu Pańskiego. Jedność tę pięknie ukazuje wspólne zachowanie tych samych gestów i postaw ciała" (OWMR 96). Liturgia celebrowana w duchu jedności całego zgromadzenia i z troską o jej zewnętrzne piękno nabiera szczególnej mocy mistagogicznego oddziaływania, gdyż staje się odwzorowaniem jedności i miłości samego Boga.

Wśród szczególnych funkcji pełnionych podczas liturgii przez wiernych, jak akolita, lektor, psałterzysta czy kantor (OWMR 100-104), przewidziano także funkcję komentatora. W aspekcie mistagogii odgrywa ona istotne znaczenie, gdyż komentator za pomocą objaśnień i pewnych pouczeń wprowadza wiernych

[28] Tenże, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Katowice 2009, s. 202. Badania ankietowe przeprowadzone wśród kapłanów archidiecezji katowickiej w 2006 i 2007 roku wykazały, że jedynie 12,6% pytanych wskazało jako najważniejszy mistagogiczny wymiar homilii. Identyczne znaczenie przyznali respondenci misyjnemu wymiarowi przepowiadania homilijnego, uznając jako najważniejszy wymiar katechetyczny, czyli zmierzający do ugruntowania wiary (74,8%). Chociaż wszystkie trzy wymiary przepowiadania trudno jednoznacznie oddzielać od siebie w praktyce pastoralnej, to jednak uzyskane dane świadczą o powszechnym niezrozumieniu istoty przepowiadania homilijnego – zob. tamże, s. 312.

[29] II Polski Synod Plenarny, *Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991, s. 86.

w liturgię i przygotowuje ich do lepszego jej zrozumienia. Uwagi podawane przez komentatora powinny być jednak starannie przygotowane, zwięzłe i jasne (OWMR 105,b). W kontekście przewidzianych możliwości zauważyć należy, że nawet w tych wspólnotach parafialnych, gdzie pracuje kilku duchownych, jest miejsce na włączenie ludzi świeckich w liturgię i realizowaną przez nią formację liturgiczną. Powoływanie odpowiednio uformowanych wiernych do posług w liturgii powinno być łączone z ich zaproszeniem do przygotowania liturgii przez zespół wiernych wspomagających duszpasterzy. Współdziałanie to musi mieć miejsce zwłaszcza w ramach parafialnej formacji sakramentalnej, zaś gdy chodzi o przygotowanie liturgii z udziałem dzieci i młodzieży, jest po prostu nieodzowne. Wówczas liturgia będzie faktycznie wprowadzać młodych uczniów Chrystusa swoją treścią i formą w święte misteria, stanowiąc dla nich okazję dla ujawnienia wiary i doświadczenia przeżycia osobistego spotkania z Chrystusem w duchu radości i braterstwa oraz do podjęcia głębokiej refleksji nad sensem własnego życia[30]. Dobrze przygotowana i odpowiednio celebrowana liturgia posiada wymiar katechetyczny. Uprzywilejowane miejsce w tym względzie zajmuje homilia (PDK 115, 116).

Odczytując znaki czasu i wskazując potrzebę permanentnej formacji w liturgii i poprzez liturgię, należy przezwyciężać czysto rubrycystyczne i legalistyczne podejście do kultu Bożego, akcentując w zamian jego mistagogiczny charakter, prowadzący wiernych do zrozumienia natury sprawowanych misteriów[31]. Zakłada to nie tylko zmianę obrzędowego modelu liturgii, ale wręcz stworzenie z niej pomostu pomiędzy wewnętrznym, czyli mistagogicznym udziałem w Bożych tajemnicach, a odnową życia chrześcijańskiego. Uczestnictwo w liturgii polega na wszczepieniu w nowe życie Chrystusa Zmartwychwstałego poprzez otwarcie

---

[30] J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra" 2,3-4 (1996), s. 33.

[31] II Synod Plenarny, podejmując próbę oceny poziomu życia liturgicznego w Polsce, zwraca uwagę, że posoborowa reforma liturgii w naszym Kościele przebiegała głównie na płaszczyźnie rubrycystyczno-obrzędowej. Wprowadzone zmiany nie były wystarczająco przygotowane i uzasadnione. Odnowione formy liturgii ani wprowadzenie do obrzędów języka polskiego i obfitsze udostępnienie wiernym Pisma Świętego nie wpłynęło w sposób zadowalający na odnowienie życia chrześcijańskiego naszych wspólnot. Uczestnictwo wiernych w celebracjach liturgicznych często nadal nie odpowiada postulatom Soboru Watykańskiego II. Jako główne braki wskazano niską frekwencję ogółu wiernych, zwłaszcza w aglomeracjach miejskich; chroniczny brak punktualności; brak spoistości zgromadzeń (znaczna część uczestników liturgii pozostaje na zewnątrz świątyni, daleko od ołtarza); bierność i niechęć do podejmowania funkcji liturgicznych przez wiernych dorosłych; słaba słyszalność głoszonego słowa, będąca skutkiem niedbałej dykcji mówiących i śpiewających; zjawisko rutyny i pośpiechu dostrzegalne u celebransów. Jak zauważa Synod, niewątpliwie ożywiło się zewnętrzne uczestnictwo wiernych w Eucharystii, którzy na ogół biorą udział w śpiewie pieśni, w dialogach z celebransem, we wspólnej recytacji modlitw. Można jednak wątpić, czy soborowa nauka o Eucharystii w życiu chrześcijańskim oraz o istocie wewnętrznego uczestnictwa w spotkaniu z Chrystusem przy stole słowa i ciała Pańskiego w pełni przeniknęła do świadomości ogółu wiernych. Wskazane słabości – zdaniem Synodu – wynikają z braku odpowiedniej katechezy o tajemnicy Eucharystii i zasadach pełnego, świadomego, czynnego, wewnętrznego udziału w jej sprawowaniu – zob. II Polski Synod Plenarny, *Teksty robocze…*, s. 79-80.

na przyjęcie pełni Jego Ducha. Poprzez świadome, czynne i owocne uczestnictwo w sprawowanej tajemnicy liturgicznej otrzymuje chrześcijanin duchową formę życia, zadatek nowej egzystencji oraz zdolność do stałego wzrostu i przemiany na wzór pełni, jaką jest sam Chrystus[32].

W trosce o *actuosa participatio* należałoby zadbać także o jakąś formę systematycznej mistagogii, której treścią byłyby poszczególne etapy liturgii mszalnej oraz duchowe postawy, jakich domaga się i które kształtowane są przez uczestnictwo w liturgii[33]. Istnieje zatem pilna potrzeba zorganizowania „wygłaszanej w odcinkach" katechezy mistagogicznej, gdyż jak podkreśla S. Czerwik: „wygłoszenie cyklu takich katechez na przykład w czasie poprzedzającym niedzielną Mszę Świętą czy w ramach katechezy szkolnej, może sprzyjać kształtowaniu we wspólnocie wiernych głębokiej duchowości eucharystycznej, o którą tak gorąco apelował Jan Paweł II. Trzeba koniecznie, aby wszyscy duszpasterze i katecheci podjęli ten testament: «Każde działanie podjęte dla realizacji misji Kościoła, każda realizacja programów duszpasterskich winny czerpać potrzebną siłę z tajemnicy eucharystycznej i ku niej się kierować jako do szczytu. W Eucharystii mamy Jezusa, Jego odkupieńczą ofiarę, mamy Jego zmartwychwstanie, mamy dar Ducha Świętego, mamy adorację, posłuszeństwo i umiłowanie Ojca. Jeżeli zaniedbamy Eucharystię, jak będziemy mogli zaradzić naszej nędzy?» (EE 60)"[34]. Oto pytanie, na które w żaden sposób nie jesteśmy w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi.

1.2. Mistagogiczny wymiar przestrzeni celebracji liturgicznych

Głęboki związek pomiędzy pięknem a liturgią domaga się szczególnej uwagi dla wszystkich środków artystycznych służących celebracji. Ważnym składnikiem sztuki sakralnej, wzmacniającym mistagogiczny wymiar sprawowanej liturgii, jest kształtowanie przestrzeni sakralnej, czyli architektura sakralna. Należy mieć świadomość, że celem architektury sakralnej jest dostarczenie Kościołowi, który celebruje tajemnice wiary, a szczególnie Eucharystię, przestrzeni najbardziej dostosowanej do właściwego przebiegu czynności liturgicznych. Charakter chrześcijańskiej świątyni jest w pełni podporządkowany liturgii, która zakłada gromadzenie się wiernych (*ecclesia*), będących żywymi kamieniami świątyni (1 P 2,5). Mistagogiczny wymiar liturgii domaga się więc zachowania duchowej jedności wszystkich elementów kształtujących przestrzeń celebracji liturgicznych (SC 41).

---

[32] J. Kopeć, *Formacja liturgiczna czyli mistagogia…*, s. 30-31.

[33] Wśród zaleceń pastoralnych II Synodu Plenarnego znajdujemy wskazania, które wobec upływu czasu nabierają charakteru wezwania do „duszpasterskiego" rachunku sumienia: „W trosce o stałą formację liturgiczną wiernych świeckich zaleca Synod następujące przedsięwzięcia: katecheza mistagogiczna z udziałem rodziców (i jeśli to możliwe – kandydatów na chrzestnych) przed chrztem dzieci, bierzmowaniem, pierwszą komunią św., przeprowadzenie we wszystkich parafiach «Tygodni liturgicznych» obejmujących sprawowanie Mszy świętej i liturgii godzin oraz wygłaszanie katechez mistagogicznych na wyznaczone tematy" – II Polski Synod Plenarny, *Teksty robocze…*, s. 85.

[34] S. Czerwik, *Być mistagogiem…*, s. 129-130.

Historia zbawienia, która znalazła swój centralny moment w pierwszym przyjściu Chrystusa, zaś swoje ostateczne dopełnienie otrzyma w Jego paruzji, dla urzeczywistnienia się przez Ducha Świętego w liturgii potrzebuje przestrzeni. Historia religii pokazuje, że człowiek pojmował świat jako świątynię Boga. Budując konkretne miejsca kultu, traktował je jako „pomniejszenie" kosmosu. W Starym Przymierzu, jak widzimy chociażby na przykładzie Mojżesza stającego wobec gorejącego krzewu, obecność Boga czyniła dane miejsce świętym, co domagało się zachowania określonych reguł i przyjęcia szczególnych postaw (Wj 3,5). Również w kulcie chrześcijańskim miejsca sakralne odgrywają istotną rolę. Wyraża się ona w gromadzeniu się wiernych dla sprawowania Eucharystii. Zebrani w danym miejscu wierni „określają" przestrzeń, a przestrzeń ze swej strony „określa" chrześcijan. Używając wyrażenia „miejsca święte" należy zauważyć, że nie stają się one święte same przez się. Nie stają się także świętymi poprzez samą dedykację, lecz przede wszystkim przez obecność „zanurzonych" w Chrystusie i sprawujących święte misteria. To liturgia nadaje danemu miejscu wymiar *sacrum*[35]. Kult sprawowany w miejscu sakralnym jest powrotem człowieka do Boga, tak jak Bóg poprzez Chrystusa przyszedł do człowieka. Rozpatrując mistagogiczny wymiar liturgii w aspekcie przestrzeni sakralnej, warto podkreślić cenną myśl B. Nadolskiego, że „ukształtowanie przestrzeni sprawowania liturgii, podobnie jak postawy, wprzęgnięte jest w najistotniejszy nurt uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga. Stoi ono w służbie dialogu zbawczego dokonującego się w liturgii"[36].

Przestrzeń celebracji liturgicznych musi zatem obejmować zgromadzenie wiernych tak, aby uzewnętrzniała się jedność złączonego w Chrystusie Ludu Bożego. W praktyce, kształtując przestrzeń celebracji liturgicznych, nie można dzielić kościoła na nawę i wyraźnie oddzielone prezbiterium. Wierni mają odczuwać, że stanowią wspólnotę scaloną więzami jednej wiary i łaski. Duchowa jedność zgromadzenia liturgicznego zróżnicowana jest jednak na skutek odmienności zadań i funkcji poszczególnych członków. Te zadania i funkcje pozostają w ścisłej jedności z charakterem akcji liturgicznej. Wynika stąd konieczność odpowiedniego zróżnicowania przestrzeni, przy równoczesnym zachowaniu wspomnianego już podstawowego założenia jedności całego zgromadzenia[37]. Dlatego ogólny plan budowli kościelnej powinien być tak pomyślany, aby wyrażał niejako obraz zgromadzonego ludu, umożliwiał zachowanie należytego porządku, a także

[35] Dla pewnej jasności rozróżnić należy „świętość" i „sacrum". „Świętość" jest kategorią osobową, zaś „sacrum" dotyczy rzeczy – zob. S. Lech, *Przestrzeń celebracji liturgicznych*, RBL 42,3 (1989), s. 189. KPK określa, że miejscami świętymi są „te, które przez poświęcenie lub błogosławieństwo, dokonane według przepisów ksiąg liturgicznych przeznacza się do kultu Bożego lub na grzebanie umarłych" (kan. 1205). Nowe prawo w zakresie terminologii rezerwuje słowo *consecratio* (konsekracja) zasadniczo do poświęcenia osób, natomiast w odniesieniu do rzeczy i miejsc wyrażenie *dedicatio* lub *benedictio* (poświęcenie i błogosławieństwo) – zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 144-145.

[36] Tamże, s. 145.

[37] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 156-157.

ułatwiał każdemu prawidłowe wykonywanie jego funkcji[38]. Natura i piękno miejsca oraz urządzenie wnętrza mają sprzyjać pobożności i ukazywać świętość sprawowanych misteriów (OWMR 294). Środkami użytymi w tym celu mogą stać się różnica poziomu, kształt budowli, światło i kolorystyka[39]. Mając na uwadze sztukę sakralną w ogólności (zwłaszcza zaś malarstwo i rzeźbę), Benedykt XVI podkreśla, że „winna być nakierowana na sakramentalną mistagogię" (SC 41)[40]. Idąc za wskazaniami papieża oraz normami zawartymi w OWMR, należy zwrócić uwagę na mistagogiczny wymiar ołtarza, ambony oraz miejsca przewodniczenia dla kapłana celebransa[41].

Ołtarz – bez którego nie może istnieć żaden kościół, przemawia szczególnym językiem mistagogicznym. Przez swoją teologiczną wymowę wskazuje on jasno i trwale na Jezusa, który jest żywym kamieniem (1 P 2,4; Ef 2,20). Tak jak Chrystus, określany mianem kamienia, stanowi centrum życia wspólnoty Kościoła, tak ołtarz powinien znajdować się w świątyni w takim miejscu, aby spontanicznie skupiać na sobie uwagę całego zgromadzenia wiernych (OWMR 298, 299). Zgodnie z tradycyjnym zwyczajem Kościoła oraz ze względu na znaczenie symboliczne jego najważniejsza część – mensa – powinna być wykonana z naturalnego kamienia. Ołtarz wskazuje bowiem na Chrystusa nazywanego również „duchową skałą" (1 Kor 10,4). Z niego spływa na wiernych strumień łask, urzeczywistniających to, co na zasadzie figury zapowiedziane zostało, gdy Mojżesz wyprowadził wodę ze skały (Wj 17,1-7). Z przebitego boku Chrystusa wypłynął także podwójny zdrój krwi i wody. Krew wskazuje na ofiarę Baranka (J 19,34) składającego swoje ciało za życie świata (J 6,51), woda natomiast na duchowe życie, które staje się udziałem wierzących za sprawą Ducha Świętego (J 4,10). W tej właśnie krwi Jezus zawarł w imieniu nas wszystkich Nowe Przymierze z Ojcem, ustanawiając jednocześnie Kościół duchową świątynią. Na mocy zjednoczenia z Chrystusem w ramach tej samej budowli wszyscy, którzy ją tworzą, stają się ludem kapłańskim dla składania Bogu Ojcu duchowych ofiar. Przypomnieniem tej fundamentalnej dla chrześcijan prawdy jest ołtarz, znak Chrystusa, na którym przez sakramentalne znaki uobecnia się ofiara krzyża. Jest on także ośrodkiem dziękczynienia Kościoła, które się spełnia przez sprawowanie Eucharystii (OWMR 296). W aspekcie mistagogicznym, w nowo budowanych świątyniach znamienna jest symbolika jednego ołtarza, wskazująca na jednego Chrystusa i jedną Eucharystię, która scala Kościół w niepodzielną społeczność (OWMR 303). Mistagogiczny wymiar ołtarza objawia się najpełniej wówczas, gdy zbiera się wokół niego lud na sprawowanie świętych obrzędów. Wówczas całe zgromadzenie liturgiczne (kapłan-celebrans,

[38] Tamże, s. 159-161.

[39] J. Popiel, *Wnętrze kościoła w świetle odnowionej liturgii*, w: *Wprowadzenie do liturgii*…, s. 536.

[40] Podstawowe zasady tworzenia dekoracji umieszczanych w przestrzeni sakralnej omawia A. Bałoniak – zob. *Odsłonić sacrum*, *używając dekoracji w kościele*, „Katecheta" 53,5 (2009), s. 74-77.

[41] Szersze omówienie oraz teologiczną wymowę najważniejszych miejsc we wnętrzu sakralnym, przedstawia A.J. Znak – zob. *Fundamentalne rzeczywistości*…, s. 162-176.

posługujący i ogół wiernych) zebrane jest przy ołtarzu, tzn. zwrócone ku niemu, a tym samym również ku sobie. I tak w Chrystusie, symbolizowanym przez ołtarz, zebrani na liturgii zaczynają rozpoznawać się jako święte, bo przez Niego zwołane zgromadzenie. Mistagogicznego wymiaru ołtarza nie powinno nic przesłaniać. Przeciwnie, ma być on doceniony i eksponowany przez zachowanie właściwego mu przeznaczenia i okazanie szacunku (OWMR 304-308)[42].

Oznakami szacunku wobec Chrystusa symbolizowanego przez ołtarz jest głęboki skłon przed ołtarzem, ucałowanie go i okadzanie oraz przykrywanie białym obrusem. Obrus rozłożony na ołtarzu symbolizuje szaty Zbawiciela, a zwłaszcza całun, w który owinięto martwe ciało Jezusa przed złożeniem Go w grobie. Okadzanie ołtarza jest wyrazem uznania kapłańskiej godności Jezusa Chrystusa. Skłon przed ołtarzem jest znakiem czci wobec Boga i oznaką pokory przed Najświętszym i Wszechmocnym Bogiem. Pocałunek składany przez kapłana na ołtarzu jest wyrazem czci, miłości i szacunku względem Chrystusa. Jest także odpowiedzią zgromadzonej wspólnoty na Jego miłość, która objawiła się w szczególny sposób w ofierze krzyżowej[43]. Przygotowując dzieci do pełnego udziału w Eucharystii – podczas której Ciało Jezusa Chrystusa będzie brane z ołtarza – nie sposób pominąć aspektu zaznajomienia dzieci z ołtarzem i jego symboliką. Już na początku katechizowania, mówiąc o chrześcijańskiej świątyni jako domu Bożym[44], należy zapowiedzieć ten dzień, kiedy Jezus pod postacią chleba przyjdzie z tego ołtarza do dzieci w dniu I Komunii świętej[45].

Ambona – posiada głęboką wymowę mistagogiczną, mającą swoje źródło w godności przepowiadanego z niej słowa Bożego. W szczególny sposób przyciąga ona uwagę wiernych podczas liturgii słowa. Zgodnie z przepisami ma być ona stała, odpowiednio wkomponowana w przestrzeń kościoła i tak umieszczona, aby przemawiający z niej byli dobrze widziani i słyszani przez wiernych (OWMR 309). Za pośrednictwem ambony zgromadzeni na liturgii zyskują doświadczenie karmienia się nauką Pana przy stole słowa Bożego, analogicznie do stołu Pańskiego, z którego otrzymują Chleb Życia (KL 48, 51; KO 21). Liturgiczny związek dwóch stołów powinien wyrazić się w takim usytuowaniu ambony, aby była czytelna jej harmonia z ołtarzem. Wówczas jeszcze bardziej uzewnętrznia się mistagogiczny wymiar ambony jako stołu, przy którym rozpoznajemy Tego, który towarzyszy nam w drodze naszego życia i niczym uczniów idących do Emaus wzmacnia słowem i wykłada „co w Pismach odnosi się do Niego" (Łk 24,27). Głoszenie słowa Bożego nadaje ambonie wyjątkową godność, dlatego nie można jej wykorzystywać do czego innego niż czytania mszalne, psalm responsoryjny

[42] A. Żądło, *Mistagogia w liturgii…*, s. 116-118.

[43] Z. Witt, *Czy rozumiem liturgię Kościoła? Miniprzewodnik po znakach i symbolach w liturgii*, Częstochowa 2005, s. 41-42.

[44] Zob. PNR 2010, s. 36.

[45] H. Słotwińska, *Dziecko wobec znaków i symboli obecnych we Mszy św.*, w: *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym. Część II. Wychowanie religijne i katecheza*, red. J. Stala, Tarnów 2006, s. 142.

oraz orędzie wielkanocne. Można także wygłaszać stąd homilie oraz intencje modlitwy powszechnej. Godność ambony domaga się, aby wstępował na nią jedynie sługa słowa (OWMR 309). Dopuszczenie możliwości spełniania w tym miejscu jakichkolwiek innych funkcji liturgicznych bądź duszpasterskich (np. podawanie ogłoszeń parafialnych) stanowi wyraz pomniejszania mistagogicznej wymowy ambony i brak przygotowania, aby zrozumieć pełen teologicznych treści język, jakim przemawiają do zgromadzonych sakralne miejsca i przedmioty[46].

Ambonę odczytywano jako symbol góry wniebowstąpienia Pana Jezusa, względnie tej góry, z której Chrystus wygłosił kazanie nad Jeziorem Genezaret (Mt 5,1-29). Obecnie, wprowadzając katechizowanych w symbolikę ambony, należy ją przedstawiać jako stół zastawiony pokarmem słowa Bożego. Posilanie się przy tym stole umożliwia wzrost w wierze. Ambona, wskazując na Chrystusa Nauczyciela, będzie zawsze stawiać niepokojące pytania o nasze życie przy pomocy słowa Bożego. Dlatego katecheta ma nieustannie podkreślać prawdę, że przy stole słowa Bożego przemawia sam Chrystus, który jest obecny w swoim słowie, „gdy w Kościele czyta się Pismo Święte" (KL 7). Szczególną okazją do zapoznania z amboną, a przede wszystkim do kształtowania czci i szacunku wobec księgi Pisma Świętego jest moment, gdy dzieci po raz pierwszy poznają Biblię jako list kochającego Ojca[47].

Mistagogiczne znaczenie **miejsca przewodniczenia dla kapłana celebransa** polega na tym, że uwydatnia ono funkcję przewodniczącego zgromadzeniu i kierującego modlitwą, jakim jest biskup lub prezbiter. W Kościele partykularnym, zwanym diecezją, takim miejscem przewodniczenia jest katedra, czyli artystycznie wykonane krzesło (przy unikaniu wszelkiego podobieństwa do tronu), umieszczone u szczytu prezbiterium i zwrócone w stronę ludu (OWMR 3010). Jest ono symbolem posługi nauczycielskiej, przez którą biskup ma udział w misji Chrystusa – Proroka i Nauczyciela (Mt 23,10; J 13,13). Miejsce przewodniczenia nie stanowi przywileju kościołów biskupich. Posiada je każda świątynia, a przeznaczone jest dla kapłana przewodniczącego zgromadzeniu. Wymowę symboliczną nadaje temu miejscu zasiadający na nim celebrans, działający w liturgii *in persona Christi*. Właściwa symbolika miejsca przewodniczenia ujawnia się wówczas, gdy przewodniczący liturgii zasiada na nim wtedy i tylko wtedy, gdy jest to podyktowane strukturą celebracji. Jeśli celebrans zajmuje miejsce przewodniczenia we właściwych momentach, składa świadectwo wiary w to, że podczas liturgii w jego osobie obecny jest Chrystus (KL 7), który sam nauczał w postawie siedzącej, gdy w szczególny sposób zamierzał podkreślić rangę swych słów (Mt 5,1-2). W odpowiednim szacunku, z jakim podchodzi celebrans do miejsca przewodniczenia, uwiarygodniony zostaje język mistagogiczny, i wtedy przemawia ono do hierarchicznie zorganizowanego zgromadzenia[48].

---

[46] A. Żądło, *Mistagogia w liturgii*..., s. 115-116.
[47] Zob. PNR 2010, s. 36. Zob. także: H. Słotwińska, *Dziecko wobec znaków i symboli*..., s. 141.
[48] A. Żądło, *Mistagogia w liturgii*..., s. 114-115.

Świadomość faktu, że podczas każdej celebrowanej liturgii gromadzi nas Chrystus przemawiający do tłumów, spotykający się na osobności ze swymi najbliższymi uczniami, a nawet prowadzący dialog z poszczególnymi ludźmi w indywidualnych kontaktach[49], implikuje potrzebę nieustannej troski o słowo i formę jego przekazu, o symbolikę liturgiczną i umiejętność jej pogłębionej interpretacji. Współczesnym mistagogom potrzeba zatem nie tylko znajomości języka ojczystego zebranych na liturgii wiernych, ale być może w jeszcze większym stopniu znajomości języka ich codziennego życia, zgłębienia ich mentalności oraz sposobów wyrażania siebie na zewnątrz, sposobów myślenia i wartościowania, dokonywania ocen i kreślenia życiowych priorytetów. To zaś rodzi konieczność pozaliturgicznego i programowo przygotowanego spotykania się chrześcijan w małych grupach oddających się medytacji słowa Bożego i w jego świetle uczących się odczytywania znaków czasu i patrzenia na wydarzenia własnego życia. Mówiąc inaczej, wymaga to tworzenia przestrzeni umożliwiających prowadzenie katechezy o charakterze mistagogicznym, czyli wspomagającej uczestników zgromadzeń liturgicznych w życiowym wykorzystaniu nadprzyrodzonego potencjału, który ukryty został i zostaje im realnie przedstawiony w sakramentalnych znakach[50].

Pomimo obiektywnego wysiłku, jaki podjęty został w trosce o *actuosa participatio*, naglącym wezwaniem pozostają nadal przytoczone już słowa Jana Pawła II, że „wiele należy jeszcze zrobić, aby kapłanom i wiernym dopomóc w zgłębianiu obrzędów i tekstów liturgicznych, w zakresie troski o godność i piękno nabożeństw i miejsc świętych, w zainicjowaniu na wzór Ojców Kościoła, «katechezy mistagogicznej» sakramentów" (VQA 21).

2. WPROWADZANIE KATECHIZOWANYCH W MISTERIUM ROKU LITURGICZNEGO

W ustalonych dniach świątecznych w ciągu roku Kościół wspomina kolejno i uobecnia w liturgii wydarzenia dokonane w historii zbawienia, aby wierni mogli się z nimi zetknąć i dostąpić zbawienia[51]. Na szczególną moc zbawczą zawartą w obchodach roku liturgicznego zwrócił uwagę Pius XII w encyklice *Mediator Dei*. Źródłem owej mocy jest sam Chrystus, który poprzez Ducha Świętego jest obecny w swoim Kościele i działa jako Zmartwychwstały Pan. Wyraźnie nauczał, że „rok liturgiczny, żywiony nieustającą pobożnością Kościoła, nie jest zimnym i bezwładnym przedstawieniem spraw, tyczących się minionych czasów, ani też prostym i czczym przypominaniem wypadków z dawnych wieków. Jest to raczej sam Chrystus, który trwa w Kościele swoim i kroczy drogą ogromnego miłosierdzia

[49] Zob. rozmowa Chrystusa z Nikodemem (J 3,1-21) i Samarytanką (J 4,7-26).
[50] A. Żądło, *Implikacje pastoralne*..., s. 190-191.
[51] T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988, s. 113.

swego, którą rozpoczął za swego doczesnego życia, gdy przechodził dobrze czyniąc, w tym najistotniejszym zamiarze, aby dusze ludzi zbliżyły się do Jego tajemnic i nimi niejako żyły" (MD 49). W podobny sposób przedstawia znaczenie misterium roku liturgicznego soborowa konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, podkreślając, że „Święta Matka Kościół uważa za swój obowiązek uroczyście celebrować zbawcze dzieło swego Boskiego Oblubieńca przez uświęcone wspominanie w określone dni całego roku. Każdego tygodnia Kościół obchodzi pamiątkę zmartwychwstania Pańskiego w dniu, który nazwał Pańskim, a raz do roku zmartwychwstanie razem z Jego błogosławioną męką czci w największą uroczystość Paschy" (KL 102)[52].

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że istota obchodów roku liturgicznego koncentruje się wokół osoby Jezusa Chrystusa oraz świętowania Jego zbawczych wydarzeń paschalnych. Ten centralny moment historii zbawienia jest czasem powrotu całego stworzenia do Boga, aktem nowego stworzenia, zawarcia Nowego i wiecznego Przymierza. Pascha Jezusa Chrystusa jest także paschą Kościoła. Paschą Kościoła nazywamy przede wszystkim Eucharystię, sakrament uobecniający zbawcze dzieło Chrystusa dokonane w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Paschą nazywamy także niedzielę, której centralnym punktem jest właśnie uczestnictwo w Eucharystii. Paschą Kościoła jest wreszcie *Triduum Sacrum* – najstarsze i centralne święto liturgiczne[53].

Pascha Chrystusa zawiera zatem w sobie treść wszystkich innych świąt, będących „cząstką" jej jednego, szeroko rozumianego misterium. Jedyną i wieczną Paschę Pana, która jest źródłem wszelkiego życia i przepowiadania, Kościół świętuje zarówno na przestrzeni całego roku liturgicznego, jak i w każdą niedzielę oraz w każdej Eucharystii. Ponieważ wielkość i głębia chrześcijańskiego misterium przekracza możliwości ludzkiego poznania, dlatego ujęcie go w ramach roku liturgicznego stwarza wierzącym możliwość lepszej percepcji celebrowanych treści. Nie jest to sztuczne rozdzielanie poszczególnych elementów i wydarzeń życia Chrystusa na kolejne dni, okresy i święta. Zawsze świętuje się bowiem jedno misterium Chrystusa, którego centralnym elementem w ciągu całego roku liturgicznego jest Eucharystia. Należy jednak zauważyć, że dzięki przewidzianym w liturgii zmiennym tekstom mszalnym i szczególnym celebracjom okresowym lub świątecznym każdorazowa Eucharystia uzyskuje bardzo konkretny kontekst historiozbawczy. Uczestnicy liturgii mogą w ten sposób pełniej odczytać szczególny akcent, położony na jedno z cząstkowych misteriów życia Chrystusa i Kościoła[54].

Analizując misterium roku liturgicznego, należy zwrócić uwagę na wyjątkowy charakter dnia Pańskiego. Po Soborze Watykańskim II Kościół eksponuje

---

[52] P. Wawrzynek, J. Skrzypczyk, *Wprowadzenie w naturę roku liturgicznego*, w: *Rok liturgiczny. Podręcznik do nauki w szkole animatorów liturgii*, red. A.J. Znak, Wrocław 1991, s. 12.

[53] J. Charytański, *Katecheza roku liturgicznego*, „Katecheta" 9,6 (1965), s. 216.

[54] A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości…*, s. 100; B. Mokrzycki, *Liturgia jako źródło i cel katechezy*, AK 91,417 (1978), s. 112.

i przywraca pierwotną pozycję niedzieli: jako dnia zmartwychwstania, dnia radości i objawienia się chwały Bożej. Ponieważ niedziela jest podstawą i rdzeniem całego roku liturgicznego, dlatego Sobór nakazuje, aby nie przesłaniać jej innymi obchodami, jeżeli nie jest to rzeczywiście bardzo ważne (KL 106). Podobnie jak Eucharystia, również niedziela, jako tygodniowa Pascha, ukazuje Ludowi Bożemu specyficzny i aspektywny (tzn. widziany za każdym razem pod innym kątem) charakter jedynej Paschy. Obrazują go czytania biblijne i epizody życia Jezusa, które były nieustanną Paschą ku Ojcu[55].

Ceremonie liturgiczne *Triduum Sacrum* ukazują i uobecniają dzieło zbawienia dokonane raz na zawsze dla całej ludzkości w Chrystusie, ale jednocześnie prowadzą wierzących do przeżycia własnej paschy w tajemnicy otrzymanego chrztu. Przez chrzest bowiem zostali wszczepieni w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Przez chrzest stali się jedno z Nim w Jego śmierci grzechowi, a zarazem jedno w nowym życiu. „Chrzest" Chrystusa, chrzest Kościoła i chrzest każdego z jego członków łączą się jak najściślej ze sobą. Stając się jedno z Chrystusem, wierzący coraz bardziej upodabniają się do Niego w ofierze i miłości; coraz mocniej jednoczą się z Nim; coraz głębiej wchodzą w Jego misterium. W ten sposób łączą się ze sobą ceremonie liturgiczne, ofiara krzyża i Eucharystii oraz Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa, a zarazem społeczność zbawienia i miłości[56].

Kościół wierzy, że wszystkie święta i uroczystości są ciągłym „dziś" zbawiającego Boga. W każdym z nich uobecnia się zbawcze działanie Pana. Owo liturgiczne „dzisiaj" powtarza się wielokrotnie w tekstach sprawowanej liturgii, uświadamiając wierzącym obecność Chrystusa pośród nich[57]. Jest to Chrystus uwielbiony, który swoimi historycznymi dziełami zbawczymi objął wszystkich ludzi i wszystkie czasy – całą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W celebrowanej liturgii daje Kościołowi udział w swoim zbawczym dziele. Rok liturgiczny jest więc uobecnieniem w ciągu dwunastu miesięcy całego misterium odkupienia. Jednocześnie wprowadza on w to misterium, będąc inicjacją i spotkaniem człowieka z Bogiem działającym w różnoraki sposób. W Eucharystii, w liturgii i w Kościele obecny jest Chrystus, który nadaje misterium roku liturgicznego sakramentalny charakter, czyniąc go skutecznym znakiem swego działania wobec ludzi[58].

Obok podstawowego wymiaru anamnetycznego rok liturgiczny posiada niezwykle istotne dla życia Kościoła i dla każdego chrześcijanina znaczenie katechetyczne. Jest bowiem najskuteczniejszą formą przepowiadania wiary, nieustanną,

---

[55] P. Wawrzynek, J. Skrzypczyk, *Wprowadzenie w naturę roku*..., s. 13. Zob. także: B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 26-27; T. Sinka, *Zarys liturgiki*..., s. 114-120.

[56] J. Charytański, *Katecheza roku liturgicznego*..., s. 216.

[57] Jako przykład podać można kolektę Niedzieli Zmartwychwstania: „Boże, Ty w dniu dzisiejszym przez Twojego Syna Jednorodzonego pokonałeś śmierć i otworzyłeś nam bramy zbawienia" czy prefację o Zesłaniu Ducha Świętego: „aby doprowadzić do pełni misterium paschalne, zesłałeś dzisiaj Ducha Świętego na wszystkich, których uczyniłeś Twoimi przybranymi dziećmi" – zob. A.J. Znak, *Fundamentalne rzeczywistości*..., s. 100-101.

[58] P. Wawrzynek, J. Skrzypczyk, *Wprowadzenie w naturę roku*..., s. 13.

regularnie powtarzającą się katechezą. Jest to nauczanie chrystocentryczne, stosujące metodę przeżywania, z zachowaniem obiektywizmu. Utrwala jednocześnie uczestników w fundamentalnych postawach chrześcijańskich: pielgrzymowania i nadziei[59]. Katechetyczna funkcja roku liturgicznego ściśle łączy się i przenika nawzajem z jego funkcją katechumenalną i mistagogiczną. W starożytności chrześcijańskiej rok liturgiczny funkcjonował bowiem jako „kościelny program mistagogiczny", stawiający sobie za cel stałą, cyklicznie powtarzającą się formację katechumenów i chrześcijan[60]. Mistagogiczna pedagogia roku liturgicznego przejawia się w jego układzie pozwalającym odsłonić z biegiem roku „całe misterium Chrystusa, począwszy od wcielenia i narodzenia aż do wniebowstąpienia, do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pana" (KL 102). To odsłanianie ma na uwadze fakt, że jako ludzie nie potrafimy za jednym razem ogarnąć całej zbawczej rzeczywistości. Dlatego Kościół podzielił rok na poszczególne części i podaje prawdy zbawcze – zawarte zawsze wszystkie w liturgii, gdyż niemożliwe jest ich sztuczne rozdzielne – tak, aby przedstawiać je w sposób ograniczony i bardziej zrozumiały. Prawdy te nie są podawane według kolejności traktatów teologicznych, lecz w sposób urozmaicony i zapewniający równomierny rozwój życia duchowego uczestników liturgii[61].

Jan Charytański w refleksji poświęconej katechezie roku liturgicznego zwraca uwagę, że rok liturgiczny obejmuje całą problematykę wychowawczą. Mówiąc o sprawach „czysto ludzkich", jak miłość, życie społeczne czy sprawy materialne, ukazuje pewien ideał człowieka w jego walce i radości, w dążeniu i w posiadaniu. Dokonuje on tym samym zasadniczego przewrotu. Bezustannie podkreśla bowiem, że dla chrześcijanina nie ma spraw „czysto ludzkich", że nie ma idealnego człowieka. Istnieje natomiast nowa ludzkość w Jezusie Chrystusie, przez którego wszystko zostało stworzone. W ten sposób zmienia perspektywę postrzegania odkupionej rzeczywistości, przypominając, że jesteśmy zaszczepieni w misterium paschalne Chrystusa. Uczestnicząc w Jego kapłaństwie, spełniamy misję Kościoła – oddawania doskonałej czci Ojcu przede wszystkim przez ofiarę eucharystyczną i ofiarę całego życia. Uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa mamy prowadzić świat do Boga, stając się świadkami Jego krzyża, zmartwychwstania, Jego prawdy i Jego miłości. Żyjemy i działamy w Kościele i dla Kościoła – Ciała Chrystusa. W takiej perspektywie katechetyczne starania wychowawcze przestają być jedynie nauką, zachętą czy dobrym przykładem. Włączając wychowanków w misterium roku liturgicznego, doprowadzamy ich do faktycznego zetknięcia się z nadprzyrodzoną rzeczywistością misteriów Chrystusa, które mają moc dokonania ich wewnętrznej przemiany[62]. Rok liturgiczny jest zatem także szkołą

---

[59] B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*…, s. 31.

[60] D. Brzeziński, *Katechetyczny wymiar roku kościelnego*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, Płock 2006, s. 323-324.

[61] P. Wawrzynek, J. Skrzypczyk, *Wprowadzenie w naturę roku*…, s. 14.

[62] J. Charytański, *Katecheza roku liturgicznego*…, s. 221.

moralności[63], ponieważ pragnie swoich wychowanków uczynić „dziećmi światłości" (Ef 5,8), aby czyniąc prawdę w miłości, wzrastali w Tym, który jest naszą Głową, to jest w Chrystusie (Ef 4,15). W ramach tego procesu wychowania liturgia stosuje prawo falowania i asymilacji, postępując z wielką cierpliwością. Prawo falowania wyraża się w tym, że są okresy przygotowawcze, święta i okresy poświąteczne, są święta różnego stopnia i dni powszednie. Stosując zaś prawo asymilacji, liturgia podaje prawdy objawione nie wszystkie od razu, gdyż to spowodowałoby przesyt, lecz stopniowo i w sposób urozmaicony. Rok liturgiczny przedstawia celebrowane prawdy nie tyle rozumowo, ile z nastawieniem na ich praktyczną realizację w życiu, do czego też nakłania łagodnie – choć stanowczo – wskazując na skutki wcielania prawdy w czyn, bądź jej lekceważenia. Poprzez prezentację przykładów wzniosłych i ostrzegawczych angażuje całego człowieka, jego miłość i współczucie, obawę i tęsknotę, radość i powagę pokuty. Liczy się przy tym z ułomnościami ludzkiej natury, której tak trudno wyzwolić się z różnych powikłań i zakłóceń w życiu moralnym. Rok liturgiczny przychodzi człowiekowi z pomocą łaski nowego początku, zachęcając: „Zaczynaj zawsze od nowa" (to hasło na adwent i wielki post), stając się także źródłem nowej nadziei: „Jeżeli nie udało się dzisiaj, uda się może jutro" (Pius Parsch)[64].

Katecheza liturgiczna, czyli mistagogia, jest przede wszystkim głoszeniem Chrystusa działającego i zbawiającego „tu" i „teraz" w swoim Kościele pod osłoną znaków liturgii. Mistagogia wprowadza więc wierzących w podstawowe rzeczywistości liturgii. Dla świadomego udziału w celebrowanym obrzędzie (np. chrzcie, bierzmowaniu, a zwłaszcza w Eucharystii) potrzebna jest mistagogia szczegółowa, wyjaśniająca znaczenie danej celebracji w życiu wiary, jej miejsce na drodze duchowego rozwoju chrześcijanina, a także wymowę poszczególnych słów i znaków. Jeśli jest to konieczne dla pełniejszego wprowadzenia w liturgię, zadaniem mistagogii jest też zarysowanie historiozbawczego tła obrzędu. W ramach szczegółowej mistagogii mieści się także mistagogia roku liturgicznego, mająca wprowadzić chrześcijanina lub całą wspólnotę w jego misterium (DOK 207). Dzięki mistagogii może nastąpić w życiu katechizowanych przejście od zwyczajowego świętowania poszczególnych świąt do faktycznego przeżywania ich w duchu wiary. Mistagogia prowadzi do odkrycia istotnego sensu celebracji roku liturgicznego, który nie polega na zwykłym wspominaniu, czy nawet uczczeniu wydarzeń przeszłych, lecz na ich uobecnieniu i prawdziwym spotkaniu z Tym, który ich dokonał, a przez liturgię nadal daje przystęp do wypływającej z nich łaski[65].

Jak wspomniano powyżej, rok liturgiczny stanowi integralną całość. Jest wspólnym odniesieniem do jednego misterium Chrystusa, obchodzonego w Kościele

---

[63] M. Finke, *Wpływ liturgii na chrześcijańską postawę moralną*, „Katecheta" 9,3 (1965), s. 119.

[64] D. Zimoń, *Czas zbawienia. Rok liturgiczny B*, Katowice 1992, s. 9-10. Zob. także: tenże, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 65.

[65] A.J. Znak, *Rok liturgiczny w mistagogii*, w: *Rok liturgiczny. Podręcznik…*, s. 187-188.

nieustannie pod postacią wielu świąt i obchodów. Dlatego, aby mistagogia roku liturgicznego faktycznie odpowiadała głoszonemu misterium oraz była skuteczna, nie wolno jedynie „sypać okruchami" przy tej lub innej katechetycznej okazji. W publikacjach S. Rybickiego, J. Charytańskiego, J. Tarnowskiego, J. Szarkowskiego, W. Kubika oraz innych polskich katechetyków, odnajdujemy zdecydowane przekonanie, że rok liturgiczny powinien stanowić zarówno kościeć, jak i tło katechetycznego nauczania[66]. Analiza artykułów podejmujących na łamach „Katechety" zagadnienie roku liturgicznego prowadzi do wniosku, że widzimy w nich dążenie, aby katechizowanym nie tylko przybliżyć wiedzę, ale przede wszystkim wprowadzić ich do udziału w liturgii całego roku[67]. Autorzy, tacy jak M. Kowalska, B. Wróbel czy L. Mnichowski, wysuwali na czoło wykorzystanie zwyczajów, tradycji i pieśni związanych z danym okresem liturgicznym, a także specjalne pouczenia o obrzędach[68]. Inni natomiast, jak B. Jabłońska i A. Świetlik, podkreślali znaczenie paraliturgii w procesie wtajemniczenia, akcentując udział katechizowanych w tradycyjnych nabożeństwach drogi krzyżowej czy gorzkich żali. Postulowano także, aby organizować nowe nabożeństwa, zarówno w czasie katechezy, jak i pozą nią, tak jednak, aby były one zgodne z przeżywanym okresem liturgicznym[69]. Nieco później pojawiły się zdecydowane wypowiedzi J. Charytańskiego, E. Materskiego czy S. Rybickiego, którzy wychowanie do udziału w liturgii roku kościelnego ukazywali jako wprowadzenie w świat misterium zbawienia, w przeżywanie symboliki i atmosfery czynności liturgicznych, aby ostatecznie doprowadzić katechizowanych do autentycznego, czynnego i owocnego uczestniczenia w misterium Chrystusa. Można więc powiedzieć, że wprowadzanie w misterium roku liturgicznego ukazane zostało jako istotny cel katechezy, który ma być realizowany permanentnie, na każdym spotkaniu i w każdej klasie[70]. Wszystkie artykuły ukazują ciągły proces rozwoju zagadnienia roku liturgicznego w polskiej katechezie. Od ujęć pomocniczej i służebnej roli roku kościelnego w katechezie, autorzy wskazanych artykułów przechodzą do oparcia katechezy na autentycznych

---

[66] Postulat ściślejszego powiązania katechezy z rokiem liturgicznym zawarty został w następujących publikacjach: S. Rybicki, *Katechizacja a liturgia*, „Katecheta" 9,4 (1964), s. 155-156; J. Charytański, *Duszpasterstwo młodzieżowe a rok liturgiczny*, „Katecheta" 9,5 (1965), s. 153-156; J. Tarnowski, *Zasadnicze myśli Konstytucji o liturgii św. w zastosowaniu katechetycznym*, „Katecheta" 10, 1 (1966), s. 11; J. Szarkowski, *Komunikatywność języka Chrystusa oraz roku liturgicznego*, „Katecheta" 14,5 (1970), s. 201-202; J. Krajdocha, *Liturgiczne wychowanie dzieci najmłodszych*, „Katecheta" 17,6 (1973), s. 254-256; W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 132.

[67] H. Iwaniuk, *Zagadnienie roku liturgicznego na łamach „Katechety"*, „Katecheta" 28,5 (1984), s. 195.

[68] M. Kowalska, *Wychowawcze wartości pewnej starej tradycji*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 231; B. Wróbel, *Liturgia w nauczaniu religii*, „Katecheta" 4,2 (1960), s. 140; L. Mnichowski, *Wprowadzenie młodzieży w liturgię Wielkiego Tygodnia*, „Katecheta" 5,1 (1961), s. 39-40.

[69] B. Jabłońska, *Rok kościelny a domowe przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej*, „Katecheta" 4,6 (1960), s. 462; A. Świetlik, *O nowych formach przyswajania treści religijnych*, „Katecheta" 6,3 (1962), s. 146.

[70] J. Charytański, *Wychowanie liturgiczne…*, s. 72; S. Rybicki, *Katechizacja a liturgia…*, s. 155; E. Materski, *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Katecheta" 13,2 (1969), s. 52.

tekstach i treściach roku liturgicznego i postawienia celu doprowadzenia katechizowanych do osobowego spotkania z Chrystusem. Na podstawie przeprowadzonej analizy H. Iwaniuk zauważa jednak znamienny fakt, że w ostatnich latach na łamach „Katechety" wśród wielu dyskutowanych problemów katechetycznych nie pojawia się zagadnienie roku liturgicznego[71].

Katecheza wprowadzająca w misterium roku liturgicznego ma, zgodnie z jego naturą, przedstawiać go jako jedną całość, umieszczając każdą poszczególną pamiątkę wydarzeń zbawczych w jego ramach. W okresie żywego zainteresowania ruchem kerygmatycznym, a szczególnie w okresie przemian posoborowych, polscy teoretycy katechezy mocno akcentowali konieczność ściślejszego powiązania treści katechezy z rokiem liturgicznym. Marian Finke przedstawił schemat roku kościelnego jako doskonałe oparcie dla głoszenia na katechezie historii zbawienia uobecniającej się w liturgii[72]. Teologiczną wymowę poszczególnych okresów roku liturgicznego ukazał natomiast J. Charytański. Zaproponował także w tym zakresie konkretne działania katechetyczne, jak umożliwienie uczniom na katechezie dostępu do tekstów liturgicznych, wspólne przygotowanie celebracji każdego święta i niedzieli oraz zapewnienie w nauczaniu katechetycznym „większego zaplecza biblijnego, zwłaszcza obrazów i tekstów Starego Testamentu wykorzystywanych w liturgii"[73].

Taki sposób postrzegania znaczenia roku liturgicznego w katechezie znalazł swoje odzwierciedlenie w nowym programie katechizacji z 1971 roku, który „kładzie ogromny nacisk na rok liturgiczny. Przygotowanie dzieci do owocnego uczestnictwa w liturgii roku kościelnego powraca we wskazaniach do obu pierwszych cyklów"[74]. Konsekwentnie zatem, także przygotowany pod redakcją J. Charytańskiego podręcznik *Bóg z nami* przyjmuje jako oparcie dla wychowania sumienia chrześcijańskiego właśnie rok liturgiczny. Jak stwierdził ks. Charytański, przyjęty w założeniach cel podręcznika narzucił autorom katechez „przyjęcie ram roku kościelnego jako zasadniczej linii rozwojowej grup tematycznych"[75]. Prezentując główne idee podręcznika w trzecim roku katechizacji, wskazano rok liturgiczny jako podstawę układu całego materiału. J. Charytański podkreśla, że nie chodzi jedynie o zapoznanie dzieci z układem roku liturgicznego, lecz o to, aby wraz z nimi przeżyć rok liturgiczny, wprowadzając dzieci w jego zasadnicze treści i wychowując charakterystyczne postawy duchowe każdego okresu. Ze względu na wielość czytań wynikającą z układu lekcjonarza w cyklu trzyletnim, autorzy mają świadomość, że nie jest rzeczą możliwą przygotowanie dziecka do zrozumienia wszystkich perykop niedzielnych i świątecznych. Dlatego zdecydowali się na dokonanie

---

[71] H. Iwaniuk, *Zagadnienie roku liturgicznego*..., s. 198.

[72] M. Finke, *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, w: *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 57-58.

[73] J. Charytański, *Katecheza roku liturgicznego*…, s. 216-222.

[74] Tenże, *Nowy program*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 16.

[75] Tenże, *Wprowadzenie teologiczne*, w: *Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. tegoż, Warszawa 1971, s. 17.

wyboru niektórych perykop, kierując się przy tym ich przystępnością dla dziecka w wieku od ośmiu do dziesięciu lat. Dobrali również perykopy najbardziej charakterystyczne dla głównych idei danego okresu liturgicznego. Z tego właśnie względu zdecydowali się na wybór występujących w roku A perykop chrzcielnych wielkiego postu[76].

Intencją autorów podręcznika *Bóg z nami* było także ukazanie roku kościelnego w specyficznym obrazie. Ujęcie go jako linii, zaczynającej się w pierwszą niedzielę adwentu i kończącej się uroczystością Jezusa Chrystusa, Króla Wszechświata, pozostawia – ich zdaniem – wrażenie czegoś wyrywkowego, raz na zawsze poznanego, do czego nie potrzeba już wracać. Stosowany natomiast w katechezie obraz koła, którego promienie wyznaczają poszczególne cykle czy okresy, przedstawia rok liturgiczny jako całość zamkniętą w sobie, obracającą się zawsze w tych samych granicach, monotonną i nużącą. Z tego względu zaproponowano obraz drogi, wyraźniej oddający zawarte w roku liturgicznym dążenie eschatologiczne. Kościół jest wspólnotą pielgrzymującą do domu Ojca. W czasie tej pielgrzymki przeżywane niedziele czy święta nie wracają nigdy jako ta sama rzeczywistość. Otaczający nas świat podlega ciągłym przemianom. Zmienia się także człowiek w swoim indywidualnym rozwoju. Dlatego słowo Boże rozbrzmiewające w liturgii oświetla coraz to nowe problemy życiowe, domaga się innej odpowiedzi i prowadzi nas coraz dalej ku pełni Ojca. Celem autorów podręcznika jest wreszcie całościowe ukazanie misterium roku liturgicznego. Nie jest on bowiem jedynie wspominaniem, jak świętowane rocznice codziennego życia. Nie jest także tylko słowem głoszonym i przyjmowanym. Wydarzenia zbawcze głoszone w słowie uobecniają się w świętach roku liturgicznego i stają się owocne dla uczestniczących w liturgii (KL 102). Jak zostało podkreślone, „ten właśnie aspekt winien być najmocniej eksponowany w trzecim roku katechizacji. Dzieci uczestnicząc w liturgii roku kościelnego mają dostrzec i zrozumieć swój udział w ciągle realizującym się zbawieniu”[77].

Przyjęcie przez autorów podręcznika *Bóg z nami* powyższej koncepcji wprowadzania katechizowanych w misterium roku liturgicznego jest w pełni uzasadnione. Należy bowiem pamiętać, że nawet najlepsze przedstawienie znaczenia jednej uroczystości czy okresu liturgicznego nie może skutecznie przyczynić się do wypracowania właściwego obrazu drogi, którą chrześcijanin kroczy wraz ze wspólnotą Kościoła w całym roku liturgicznym. Można natomiast łatwo przeakcentować niektóre elementy, pomijając znaczenie innych ważnych treści. Katecheza prowadzona sporadycznie i okazjonalnie tworzy, pomimo dobrych chęci, wypaczony obraz roku kościelnego, jako zbioru poszczególnych świąt i uroczystości,

---

[76] Tenże, *Główne idee w trzecim roku katechizacji*, w: *Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992[2], s. 6.

[77] Tamże, s. 7.

obchodzonych jedynie tradycyjnie, na sposób ludowy[78], co jednak nie przyczynia się do wewnętrznego rozwoju katechizowanych[79].

Planując określony cykl tematów, należy dostosować je do zasadniczej myśli poszczególnych części roku liturgicznego. Także omawiając zaplanowane tematy, trzeba nadać im taką oprawę liturgiczną, w jakiej są one przeżywane przez Kościół. Nie chodzi tutaj o wykorzystywanie roku liturgicznego do realizacji katechetycznych planów wychowawczych, ale przeciwnie, o pogłębienie chrześcijańskiego wymiaru katechetycznych wysiłków przez skierowanie ich do ciągle aktualnego w Kościele misterium zbawienia, przeżywanego przez Oblubienicę Chrystusa ku chwale Bożej i zbawieniu swych dzieci[80]. Chodzi więc o wypracowanie konkretnych postaw chrześcijańskich, które wynikają z misterium paschalnego Chrystusa. Wspólnota uczniów Chrystusa powinna bowiem nie tylko kontemplować, ale przede wszystkim wcielać w życie wspominane i uobecniane w liturgii misteria zbawcze. W ten sposób misterium samego Boga, objawiające się poprzez misterium roku liturgicznego, stanie się fundamentem i podstawową normą ludzkiego życia[81].

Dzieło zbawienia najdoskonalej aktualizuje się w Eucharystii, w której uobecnia się całe misterium paschalne Chrystusa. To zaś w pełni upoważnia J. Charytańskiego do zdecydowanego sądu, że nie ma prawdziwie owocnego przeżywania roku liturgicznego bez uczestnictwa w Eucharystii. Poszukując istoty pogłębienia życia eucharystycznego, przyjmowanego jako cel trzeciego roku katechezy, autorzy podręcznika *Bóg z nami* doszli do wniosku, że zawiera ono w sobie zarówno pogłębienie zrozumienia Eucharystii we wszystkich jej aspektach, jak i przygotowanie dzieci do uczestnictwa w Eucharystii w wielkie uroczystości liturgiczne i w poszczególne niedziele. Aby uczestnictwo to było czynne, świadome i pełne, autorzy dostrzegli konieczność ukazania dzieciom specyfiki uczestnictwa w uczcie ofiarnej w Boże Narodzenie, w uroczystość Paschy czy Pięćdziesiątnicy paschalnej. Oczekiwanym skutkiem takiego wprowadzenia w misterium roku liturgicznego będzie to, że dziecko, uczestnicząc w tej samej Eucharystii w ciągu całego roku liturgicznego, dostrzeże te właśnie aspekty dzieła zbawienia, na które wskazują czytania i modlitwy liturgiczne. W tym celu zakładali przeprowadzenie osobnych katechez przygotowujących do świątecznych czy niedzielnych Eucharystii. Postulowali równocześnie, aby powiązać owo przygotowanie z przygotowaniem, jakie w danym czasie przechodzi cały Kościół przeżywający na przykład

---

[78] Zwyczaje ludowe nie mogą stać się podstawą katechetycznego wychowania. Stanowią natomiast wielką pomoc we właściwym obchodzeniu świąt roku liturgicznego. One bowiem jak gdyby „otwierają" ludzi na świętowanie i stanowią kontynuację uroczystości liturgicznej w kręgu rodzinnym – zob. W. Kubik, *Zarys dydaktyki…*, s. 132.

[79] Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, 49. Zob. także: A. Offmański, *Założenia formacji liturgicznej i trudności związane z jej realizacją*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna…*, s. 132-133.

[80] J. Charytański, *Katecheza roku liturgicznego…*, s. 222.

[81] D. Brzeziński, *Katechetyczny wymiar…*, s. 328.

okres adwentu czy wielkiego postu. Misterium zbawienia przeżywane w rytmie roku liturgicznego, ze względu na bogactwo treści, domaga się wypracowania odpowiednich postaw duchowych. W ten sposób pogłębienie życia eucharystycznego po Pierwszej Komunii Świętej dokonuje się najskuteczniej, opierając się na teologii roku liturgicznego, która ma stać się źródłem katechezy[82]. Analogicznie, także pogłębienie życia pokuty, wskazywane wśród głównych idei w trzecim roku katechizacji, ma dokonywać się w odniesieniu do okresów roku liturgicznego. Każdy z nich cechują charakterystyczne postawy duchowe, którymi powinien żyć Kościół. Z tego względu Konstytucja o liturgii zachęca do wiązania pobożności wiernych ze świętami Pańskimi (KL 108). „Dzięki tym specyficznym oświetleniom dziecko w rachunku sumienia unika stereotypów i zmechanizowania, a uczy się prawdziwego szukania swych błędów i opuszczeń sprzecznych ze swym powołaniem w Kościele. Uczy się żyć życiem Kościoła"[83].

Właściwym zadaniem katechezy mistagogicznej jest zatem przedstawienie sensu roku liturgicznego jako jednej wielkiej celebracji misterium paschalnego Chrystusa. Celem takiego wprowadzenia jest zrozumienie całego życia Kościoła oraz własnego życia wiary jako drogi ciągłego wzrostu ku pełni chrześcijaństwa i osiągnięcia jedności z Panem (CT 5), na której niezbędną pomocą, pokarmem i źródłem duchowej siły jest spotkanie z Nim poprzez liturgię. Przeżywając własne życie, jako nieustanne przybliżanie się do osiągnięcia ideału pełnej jedności z Chrystusem, człowiek wierzący przyjmuje każdy kolejny rok liturgiczny jako dar Boga, jako kolejną szansę głębszego zetknięcia się i zjednoczenia z Chrystusem na danym etapie życia. Świadomy chrześcijanin pojmuje i przeżywa swoje życie i każdy kolejny rok liturgiczny nie jako jakieś błędne koło nieustannych początków, zakończeń i powtórzeń, lecz jako mozolne, ale prawdziwie uświęcające wznoszenie się w coraz wyższych kręgach „spirali życia" ku Jego punktowi Omega – centrum i kulminacji – ku osobistemu spotkaniu z Chrystusem u kresu ziemskiej egzystencji. W ten sposób rok liturgiczny budzi też poczucie odpowiedzialności. Pokazuje, jak bardzo liczy się czas. Ciągle bowiem zbliża się jakaś godzina, także ta, w której Pan ostatecznie nadejdzie[84]. Mistagogia, która w taki sposób będzie starała się wprowadzić wiernych w misterium roku liturgicznego, spełni swoje zadanie i nie zawiedzie pokładanych w niej nadziei[85].

---

[82] J. Charytański, *Główne idee w trzecim roku…*, s. 7-8.
[83] Tamże, s. 13.
[84] M. Finke, *Wpływ liturgii na chrześcijańską postawę…*, s. 119.
[85] A.J. Znak, *Rok liturgiczny w mistagogii…*, s. 189.

3. KATECHEZA WPROWADZAJĄCA W CELEBRACJĘ SAKRAMENTÓW

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* naucza się, że „uczestnictwo w Boskiej naturze, które ludzie otrzymują w darze przez łaskę Chrystusa objawia pewną analogię do powstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego. Wierni odrodzeni przez chrzest, zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego. W ten sposób sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego i postępują w kierunku doskonałej miłości" (KKK 1212). Niewidzialny Bóg zwraca się w widzialnym znaku sakramentu w stronę człowieka, towarzysząc mu w istotnych momentach jego życia. Dostrzeganie w liturgii Kościoła obecności zbawczego działania Boga domaga się troski, aby jej celebracja nie była postrzegana jako folklor czy wzbudzający podziw spektakl.

Zadaniem katechezy jest zatem korygować i wprowadzać katechizowanych na każdym etapie życia we właściwe pojęcie sakramentów. Zadanie to stawia przed katechezą – oprócz konieczności ukazywania znaczenia liturgii i sakramentów – powinność wychowania uczniów Chrystusa do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, odmawiana modlitw z ufnością, do ducha wspólnoty i właściwego zrozumienia symboliki. Katecheza wprowadzająca w celebrację misterium Chrystusa jest więc nie tylko przekazaniem określonej wiedzy na temat liturgii i sakramentów, ale w jeszcze większym stopniu kształtowaniem postaw umożliwiających pełny, świadomy i czynny udział w liturgii, jakiego domaga się sama natura liturgii oraz godność kapłaństwa chrzcielnego wiernych (DOK 85).

3.1. Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego w nauczaniu katechetycznym

Do czasu zwołania Soboru Watykańskiego II sakramenty nie znajdowały stosownego miejsca w katechezie[86]. Zasadnicza zmiana w tej kwestii nastąpiła dopiero za sprawą Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, gdzie wskazano, że „celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusowego, a także oddanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także pouczać" (KL 59). Jak stwierdzono w dokumencie, owocność łaski udzielanej w sakramentach

[86] Ten znaczący deficyt dostrzegali polscy katechetycy. Już w okresie soborowym, Alfred Kotlarski twierdził, że „wyjaśnienia znaków sakramentalnych, dotychczas spotykane w naszym nauczaniu nie wydają się w wielu wypadkach wystarczające. Brak im powiązania z historią, nie zawsze też wskazują na wielki plan Boży. Przypominają zielnik, w którym wspaniałe kwiaty są pieczołowicie poetykietowane, dokładnie zanalizowane, ale wyschnięte, z dala od naturalnego środowiska, gdzie jaśnieją pięknem. Katecheza powinna przywrócić znakom sakramentalnym ich historyczne środowisko, uwydatnić wszystkie ich wartości w perspektywie wiary" – A. Kotlarski, *Zasady katechezy o sakramentach*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 224.

uzależniona jest w dużej mierze od stopnia zrozumienia znaków sakramentalnych przez wiernych (KL 59).

Katecheza wprowadzająca w celebrację sakramentów staje zatem wobec zadania o charakterze mistagogicznym, jakim jest właściwe ukazanie sakramentów wtajemniczenia w nauczaniu katechetycznym. Celem niniejszego paragrafu będzie omówienie w tym względzie polskiej refleksji i praktyki katechetyczno-duszpasterskiej.

3.1.1. Sakrament chrztu w nauczaniu katechetycznym

Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego oraz bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów (KKK 1213). Najważniejszym skutkiem chrztu jest oczyszczenie z grzechów i nowe narodzenie w Duchu Świętym. Dzięki łasce chrztu ludzie stają się nowymi stworzeniami, przybranymi dziećmi Boga, członkami wspólnoty Kościoła i świątynią Ducha Świętego (OChD 2). „Kościół wierny misji otrzymanej od Chrystusa (zob. Mt 28,19-20; Mk 16,16), zawsze uważał chrzest za pierwszy sakrament, i nie tylko dlatego, że chronologicznie jest udzielany jako pierwszy, ale przede wszystkim ze względu na jego znaczenie jako «wejście do życia i do królestwa» oraz początek procesu potwierdzania przynależności do Chrystusa, który zostanie udoskonalony w pozostałych sakramentach”[87].

W polskiej rzeczywistości trudno mówić o bezpośrednim katechetycznym przygotowaniu do chrztu dzieci lub młodzieży, bowiem w zdecydowanej większości zostali oni ochrzczeni w okresie niemowlęcym[88]. Nie oznacza to jednak, że tematyka związana z sakramentem chrztu była przez lata nieobecna w polskiej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej i nie jest ona uwzględniana we współczesnych założeniach szkolnego nauczania religii i katechezy parafialnej[89].

W okresie posoborowym dokonała się w duszpasterstwie, w liturgii oraz w naukach teologicznych zasadnicza przemiana w podejściu do sakramentu chrztu. Drogę i etapy tej przemiany odzwierciedlają artykuły oraz katechezy publikowane

---

[87] L. Borello, *Chrzest*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert (red. wyd. polskiego K. Misiaszek), Warszawa 2006, s. 141.

[88] R. Biel, analizując duszpasterstwo chrzcielne w Polsce, dostrzega jego poważny kryzys. Mówi wręcz o fasadowości duszpasterstwa chrzcielnego. Wyraża się ona głównie przez to, że duszpasterstwo chrzcielne w wielu wypadkach zaczyna się i kończy udzieleniem sakramentu chrztu. Zalecenia II Synodu Plenarnego realizowane są jedynie w nielicznych diecezjach. Jeszcze gorzej, zdaniem autora, przedstawia się sytuacja w kwestii prowadzenia w poszczególnych diecezjach zorganizowanej katechezy chrzcielnej dla rodziców i chrzestnych. Fakt ten stanowi poważny deficyt w realizowaniu nauczania II Synodu Plenarnego, który w trosce o stałą formację liturgiczną świeckich zaleca organizowanie przed chrztem katechezy mistagogicznej z udziałem rodziców oraz – jeśli to możliwe – także z udziałem kandydatów na rodziców chrzestnych – zob. R. Biel, *Duszpasterstwo chrzcielne w Polsce wczoraj i dziś*, „Katecheta” 54,12 (2010), s. 73-75. Por. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, 104, 106, s. 208.

[89] P. Mąkosa, *Zarys katechezy o sakramentach świętych*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. Słotwińska, Lublin 2007, s. 30.

głównie na łamach „Katechety”[90]. Znamiennym pozostaje fakt, że do roku 1960 nie znajdujemy w piśmie żadnego artykułu, którego głównym tematem byłby chrzest. Sakrament ten wspominany jest jedynie mimochodem w związku z problematyką Pierwszej Komunii Świętej, bierzmowania, Kościoła czy zagadnieniami wychowawczo-moralnymi. We wszystkich tych opracowaniach charakterystyczną cechą jest traktowanie sakramentu chrztu jako faktu ważnego, lecz należącego już do przeszłości i dlatego niestanowiącego przedmiotu głównej troski katechetów. Teologia chrztu sprowadzała się jedynie do wykazania, że jest on sakramentem gładzącym grzech pierworodny, obdarowującym łaską i wprowadzającym do Kościoła[91].

Od roku 1962 pojawiają się w „Katechecie” artykuły inspirowane odnową kerygmatyczną. Polscy autorzy, odnosząc się do zagranicznej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej, postulują odnowienie nauki o chrzcie i wprowadzenie do katechezy treści biblijno-liturgicznych. Do prekursorów nurtu odnowy należą tacy autorzy, jak J. Burzyński, M. Finke, A. Kotlarski, J. Charytański, F. Blachnicki, B. Jabłońska, W. Sobczyk. Wysuwają oni szczegółowe postulaty pod adresem katechezy chrzcielnej. Rozciągają się one od propozycji ukazywania chrztu w perspektywie Bożego planu zbawienia, poprzez zaakcentowanie łączności z Chrystusem, Jego męką i zmartwychwstaniem, aż po podkreślenie nowej egzystencji człowieka, który poprzez chrzest doświadcza „metanoi” i chce kształtować swoje dalsze życie w łączności z Bogiem i Kościołem. Autorzy zamierzają wykazać związek chrztu z innymi sakramentami, a zwłaszcza z Eucharystią i bierzmowaniem. Zwracają także uwagę na związek chrztu z liturgią wielkiego postu i Wielkanocy. W opracowaniach wyraźnie podkreślony został wspólnotowy wymiar chrztu budujący jedność Kościoła i uprawniający do uczestnictwa w sprawowanym kulcie oraz w misyjnym posłannictwie Kościoła[92]. Od roku 1962 M. Finke rozpoczyna w „Katechecie” cykl katechez o chrzcie, których treść została powiązana z Pismem Świętym i liturgią[93]. Katecheza T. Muraszki, nawiązująca do rytu chrztu, proponuje ukazanie go jako sakramentu wiary, który zobowiązuje ochrzczonego do jej dalszego rozwoju w późniejszym życiu chrześcijanina[94]. B. Jabłońska, odnosząc się do zobowiązań chrzcielnych, wykazuje, że chrzest jest początkiem „znajomości” z Chrystusem i początkiem wspólnej drogi do Ojca[95]. Autorzy opublikowanych

---

[90] Szczegółowej analizy zagadnienia dokonał S. Uchacz – zob. *Sakrament chrztu św. w publikacjach „Katechety” w latach 1957–1982*, „Katecheta” 27,3 (1983), s. 101-111.

[91] Tamże, s. 101.

[92] J. Burzyński, *O nauczaniu kerygmatycznym*, „Katecheta” 6,6 (1962), s. 321-332; A. Kotlarski, *Sakrament chrztu*, „Katecheta” 12,5 (1968), s. 231-233; W. Sobczyk, *Idea chrystocentryzmu we współczesnej katechezie*, „Katecheta” 10,1 (1966), s. 12-19.

[93] M. Finke, *U źródeł nowego życia*, „Katecheta” 6,5 (1962), s. 304-313; tenże, *Dusza świętych*, „Katecheta” 7,6 (1963), s. 292-294; tenże, *Bóg przeprowadza Izraelitów przez Morze Czerwone*, „Katecheta” 10,1 (1966), s. 40- 41; tenże, *Bóg zawiera przymierze z ludem*, „Katecheta” 10,1 (1966), s. 44-46.

[94] T. Muraszko, *Wiara*, „Katecheta” 8,6 (1964), s. 273-274.

[95] B. Jabłońska, *Czy znam Jezusa Chrystusa?*, „Katecheta” 9,5 (1965), s. 193-195; taż, *Jezus mnie prowadzi*, „Katecheta” 10,2 (1966), s. 88-89.

wówczas katechez ukazali bogactwo aspektów chrzcielnych, a przede wszystkim zerwali z traktowaniem tego sakramentu jako minionego faktu, niewymagającego stałej katechezy[96].

Dokonująca się w Polsce w okresie posoborowym odnowa kerygmatyczna stanowiła impuls dla zwrócenia uwagi na sakrament chrztu św. w katechezie. Autorzy podejmujący w swoich opracowaniach tematykę chrzcielną coraz pełniej odnosili się do orzeczeń dokumentów soborowych. Dla ukazania odnowionego spojrzenia na chrzest przyczyniło się także opublikowanie ogólnopolskiego programu katechetycznego dla szkół podstawowych i średnich (1971) oraz opracowanie podręczników *Katechizm religii katolickiej* (Poznań 1967) i *Bóg z nami* (Kraków 1971). Istotnym bodźcem dla rozwoju katechezy chrzcielnej stało się także wydanie *Obrzędów chrztu dzieci według rytuału rzymskiego* (Katowice 1972) oraz zorganizowane w 1971 roku w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie sympozjum homiletyczno-katechetyczne poświęcone przygotowaniu duszpasterzy i katechetów do wprowadzania w życie nowego rytu chrztu[97].

Jan Charytański, prezentując w „Katechecie" teologiczne i dydaktyczne założenia *Katechizmu religii katolickiej*, zwrócił uwagę, że wiele jednostek podręcznika ma na celu przedstawienie jedności ochrzczonego z Chrystusem i Kościołem oraz ukazanie chrześcijanina przemienionego dzięki sakramentalnemu zjednoczeniu w „nowego człowieka" i „nowe stworzenie". Zauważył także, że wszystkie jednostki katechizmu w jakiejś mierze nawiązują do chrztu, ukazując stosunek ochrzczonego do Boga, bliźniego i samego siebie, czy też jego stosunek do radości, cierpienia, śmierci i życia wiecznego. W *Katechizmie religii katolickiej* został podkreślony udział ochrzczonego w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej godności Chrystusa, która realizuje się poprzez życie we wspólnocie Kościoła. Celem autorów było także ścisłe powiązanie nauki o chrzcie z liturgią sakramentu, liturgią wielkiego postu i Wielkanocy, a także z liturgią niedzielną[98]. Podobnie wydany nieco później katechizm *Bóg z nami* jako wiodącą tematykę przyjął ukazanie przynależności ochrzczonego do Chrystusa i Kościoła. W tym celu godne i odpowiedzialne życie w rodzinie, Kościele i społeczeństwie przedstawione zostało jako konsekwencja chrztu oraz wynikające z niego zadanie budowania królestwa Bożego na ziemi[99]. Omawiając ramowe programy katechetyczne dla dzieci i młodzieży, J. Charytański i A. Kotlarski akcentowali fakt, że programy te nie zacieśniły nauki o chrzcie do jednej lub nawet kilku jednostek katechetycznych, lecz proponują koncentryczne powracanie do tego sakramentu na wszystkich

[96] S. Uchacz, *Sakrament chrztu…*, s. 104.

[97] Tamże, s. 106. Owocem sympozjum jest publikacja *Nowe życie w Chrystusie. Materiały V kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 9–11 września 1971 r.*, red. S.A. Porębski, Warszawa 1973.

[98] Zob. J. Charytański, *Założenia teologiczne i dydaktyczne nowego katechizmu*, „Katecheta" 12,4 (1968), s. 151-158; „Katecheta" 12,5 (1968), 193-200; „Katecheta" 12,6 (1968), 253-256.

[99] T. Chromik, *„Bóg z nami". Na marginesie nowego katechizmu dla dzieci*, „Katecheta" 13,2 (1969), s. 67-75.

poziomach nauczania. Umożliwiły w ten sposób ukazanie coraz to innych aspektów teologii chrzcielnej, uwzględniając jednocześnie intelektualne możliwości adresatów katechezy[100].

Obok artykułów na temat nowych katechizmów oraz ramowych programów katechezy, których autorzy jedynie pobocznie podjęli tematykę chrztu, w okresie odnowy katechetycznej opublikowano w „Katechecie" szereg artykułów teoretycznych, w których chrzest zajmuje istotne miejsce[101]. Wszystkie opracowania podkreślały chrystocentryczny i eklezjalny charakter sakramentu. Ukazywały zatem chrzest jako sakrament łączności z Chrystusem, Jego męką i zmartwychwstaniem, a przez Niego z całą Trójcą Świętą. Autorzy coraz odważniej akcentując ukierunkowanie chrztu na człowieka, podkreślali, że sakrament ten uzdalnia ochrzczonego do uczestnictwa w Bożej naturze i sprawia jego nową egzystencję. Omawiając eklezjalny aspekt chrztu, autorzy tamtego okresu piszą o włączeniu człowieka w Mistyczne Ciało Chrystusa i zjednoczeniu ze społecznością wiernych. Z tym zagadnieniem bardzo często łączą kwestię udziału we „wspólnym kapłaństwie wiernych", określając, że wejście w społeczność Kościoła oznacza uczestnictwo w „ludzie kapłańskim", którego zadaniem jest sprawowanie kultu i oddawanie czci Bogu poprzez życie zgodne z przyjętymi na chrzcie zobowiązaniami[102]. Wskazują także chrzest jako podstawę misyjno-ewangelizacyjnej działalności całego Kościoła i jego poszczególnych członków[103].

W propozycjach katechez opublikowanych w okresie posoborowym odnajdujemy wyraźny wpływ dokumentów soborowych, zwłaszcza Konstytucji dogmatycznej o Kościele[104]. Szczególne znaczenie dla kształtowania się katechezy chrzcielnej posiadały propozycje M. Finkego, opracowane do jego podręcznika *Zostań z nami, Panie*[105]. Z perspektywy czasu przedstawiają się one jako wyjątkowe pod względem treściowym. „O ich oryginalności świadczy nie tyle niepowtarzalny w żadnym projekcie schemat jednostki lekcyjnej, ale przede wszystkim fakt, że mając za główny przedmiot wprowadzenie dzieci do właściwego uczestnictwa we Mszy św., autor znajduje w każdej z nich miejsce na przypomnienie, że chrzest stanowi zaproszenie do udziału w Uczcie Eucharystycznej i jest podstawą wszelkich postaw przyjmowanych w czasie Mszy św."[106]. Drugą charakterystyczną cechą

---

[100] J. Charytański, *Nowy program…*, s. 16-19; A. Kotlarski, *Nowy program katechizacji…*, s. 20-23.

[101] Zestawienie tekstów opublikowanych w latach 1967–1982 podaje S. Uchacz – zob. *Sakrament chrztu…*, s. 108.

[102] Tamże, s. 108-109.

[103] S. Schudy, *Przygoda egzotyczna czy powszednia?*, „Katecheta" 13,4 (1969), s. 162-165; S. Rejmoniak, *Zagadnienie misyjnej działalności Kościoła w katechizacji*, „Katecheta" 14,5 (1970), s. 207-212.

[104] Przykładem są katechezy dla młodzieży W. Koski, *Spotkania z Chrystusem*, „Katecheta" 13,6 (1969), s. 276-286; „Katecheta" 14,1 (1970), s. 38-43; „Katecheta" 14,2 (1970), s. 88-94.

[105] M. Finke, *Nowe życie*, „Katecheta" 16,3 (1972), s. 134-135; tenże, *Gdzie jest mój dom?*, „Katecheta" 17,1 (1973), s. 34-36; tenże, *Nie chcę się oddalić*, „Katecheta" 19,2 (1975), s. 91-94; tenże, *Tak Bóg kocha*, „Katecheta" 20,2 (1976), s. 86-89.

[106] S. Uchacz, *Sakrament chrztu…*, s. 109.

katechez o chrzcie jest ich ścisłe powiązanie z rytem chrzcielnym. Autorzy, biorąc pod uwagę liturgię chrztu, przedstawili w przygotowanych katechezach bogactwo teologii chrzcielnej, począwszy od łączności z Chrystusem, Jego męką i zmartwychwstaniem, aż po zjednoczenie z Kościołem i obowiązki moralne wynikające z przyjętego chrztu[107].

Uwarunkowania polskiej katechezy wyraźnie zmieniły się w roku 1990, na skutek powrotu lekcji religii do szkoły. Od tego czasu, w pierwszych kilkunastu latach tak mocno skoncentrowano uwagę na nauczaniu religii, że zaczęto stawiać mu wymagania spełnienia wszystkich funkcji katechetycznych, co jest oczywistym nieporozumieniem[108]. Pomimo że w polskiej rzeczywistości nauczanie religii w szkole posiada często znamiona katechezy (PDK 83), nie wyczerpuje jednak w pełni zadań katechetycznych. Nie sposób także ograniczyć katechezy sakramentalnej do przestrzeni rodzinnej, która choć z natury spełnia funkcję wtajemniczenia, nie jest w stanie w pełni jej zrealizować. Trzeba natomiast, dostrzegając specyfikę wszystkich środowisk katechezy, mobilizować wspólnoty parafialne do wypełniania właściwych im funkcji[109].

W przyjętej przez Konferencję Episkopatu Polski w 2001 roku *Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* jest pełna świadomość inicjacyjnego charakteru katechezy klas I–III, nazywając ją katechezą inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii. W dokumencie podkreśla się łączność sakramentu chrztu świętego z Eucharystią i dlatego pierwszym spośród wskazanych celów katechezy jest kształtowanie świadomości dziecięctwa Bożego zainicjowanego na chrzcie świętym[110]. Przygotowany zgodnie z podstawą *Program nauczania religii* na każdym etapie edukacyjnym zawiera treści i zadania dotyczące katechezy o chrzcie[111]. W klasie pierwszej przewidziano oparcie treści na obrzędach chrztu świętego. Uwzględniając cechy rozwoju psychofizycznego i społeczno-religijnego tej grupy wiekowej, w programie zmierza się do wprowadzenia dzieci w świat

---

[107] Przykładem są następujące katechezy: A. Kotlarski, *Sakrament chrztu*, „Katecheta" 12,5 (1968), s. 231-233; Z. Skomski, *Zobowiązania wynikające z sakramentu wiary*, „Katecheta" 16,5 (1972), s. 228-232; J. Krajdocha, *Chrzest czyni nas dziećmi Bożymi i włącza nas w Kościół*, „Katecheta" 17,3 (1973), s. 130-132; W. Koska, *Chrystus odradza nas z wody i Ducha Świętego w swoim Kościele*, „Katecheta" 19,6 (1975), s. 277-279. Zob. S. Uchacz, *Sakrament chrztu…*, s. 109-110.

[108] E. Młyńska, *Inicjacja do sakramentu Eucharystii i pokuty klasy I–II*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 30; H. Iwaniuk, *Liturgia w katechezie parafialnej i szkolnej nauce religii*, „Katecheta" 47,4 (2003), s. 52-53. W dokumentach katechetycznych w sposób jednoznaczny określony został odmienny charakter katechezy w parafii oraz nauczania religii w szkole. Zachodząca pomiędzy nimi relacja jest „relacją zróżnicowania i komplementarności" – zob. DOK 73. Zarówno katecheza, jak i nauczanie religii w szkole mają własne cele i zadania, przez co wzajemnie się uzupełniają – zob. PDK 82.

[109] E. Młyńska, *Inicjacja…*, s. 30.

[110] PPK 2001, s. 25.

[111] H. Iwaniuk, *Chrzest jako wprowadzenie do wspólnoty ze świętymi w katechezie rodzinnej, parafialnej i szkolnej nauce religii*, „Katecheta" 47,5 (2003), s. 49. Na temat katechezy chrzcielnej w szkole – zob. także: M. Kowalczyk, *Katechumenat chrzcielny w katechezie*, „Katecheta" 50,6 (2006), s. 8-11.

bosko-ludzkich wartości, jakie stały się ich udziałem od chwili chrztu świętego. Uwzględnienie w *Programie nauczania religii* wymiaru egzystencjalnego ma, z jednej strony, pomóc dzieciom w socjalizacji szkolnej, a z drugiej, w aktualizacji wiary we wspólnocie eklezjalnej. Treści programowe klasy pierwszej są teologiczno-antropologicznym przedstawieniem pierwszego z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Podkreślono także konieczność stopniowego wprowadzania wychowanków w rozpoznawanie oraz religijną interpretację znaków i symboli związanych z celebrowaniem sakramentów w Kościele[112]. „Katecheza sakramentu chrztu świętego, realizowana po przyjęciu przez dzieci tegoż sakramentu jest ściśle rzecz biorąc katechezą mistagogiczną, a więc pogłębiającą życie Boże zapoczątkowane przez chrzest"[113]. Treści programowe skoncentrowane wokół idei dziecięctwa Bożego zostały zebrane w sześć grup tematycznych, z których każda stawia sobie za cel, między innymi, wprowadzenie w rozumienie znaków i symboli chrzcielnych. W grupie pierwszej uwaga autorów *Programu nauczania religii* skupia się na znaku krzyża, w grupie drugiej przedmiotem uwagi jest znak księgi Pisma Świętego, zaś w grupie trzeciej podjęty zostaje temat godności dziecka Bożego, którą to prawdę można z powodzeniem połączyć ze znakiem białej szaty. Treści grupy czwartej koncentrują się wokół symbolu wody oraz chrzcielnicy, w piątej wokół modlitwy *Ojcze nasz*, a w szóstej znaku światła[114].

Zaprogramowane w ten sposób treści nauczania stanowią bardzo dobry materiał, który powinien korelować z katechezą parafialną. Zdaniem E. Młyńskiej, w klasie pierwszej wystarczy bowiem skupić uwagę dzieci na znakach i symbolach chrzcielnych, aby doprowadzić do świadomości, że dzięki sakramentowi chrztu mają otwartą drogę do Eucharystii[115]. Biorąc pod uwagę cechy katechezy wtajemniczającej należy przyjąć, że podejmowanie tych samych zagadnień w szkole oraz w parafii będzie, ze względu na stawiane w obydwu środowiskach cele, jakościowo różne[116]. Znaki chrzcielne, jako zasadnicza treść katechezy parafialnej, muszą być jednak ukazywane także na drodze pozawerbalnej. Z tego względu propozycje tematów katechez parafialnych nie są na pierwszym miejscu sugerowaniem treści, których należy bezwzględnie nauczyć, ale raczej wskazaniem na to, co należy wyeksponować, medytować i celebrować, aby wprowadzić dzieci w tajemnicę chrztu[117].

---

[112] PNR 2001, s. 13.

[113] E. Młyńska, *Inicjacja…*, s. 39.

[114] PNR 2001, s. 13-21.

[115] E. Młyńska, *Inicjacja…*, s. 39.

[116] Polskie dyrektorium katechetyczne zaznacza wyraźnie, że katechetyczne spotkania w parafii nie powtarzają nauczania religii w szkole, ale je uzupełniają, zwłaszcza w funkcji wtajemniczenia i wychowania – zob. PDK 107.

[117] E. Młyńska, *Inicjacja…*, s. 41. Propozycje tematów katechezy chrzcielnej w rodzinie i parafii na podstawie *Obrzędów chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (Katowice 1987) przedstawia H. Iwaniuk. Autorka zwraca uwagę na możliwość odwołania się na przykład do dialogu celebransa z rodzicami na temat wyboru imienia chrzcielnego, ekspozycji i pokazu ksiąg parafialnych, w których zapisuje się fakt chrztu, czy przygotowanie Mszy Świętej dla dzieci ochrzczonych w danym miesiącu. Oprawę liturgiczną i dostępne świeckim funkcje liturgiczne wraz z właściwymi komentarzami mogą pełnić rodzice lub starsi uczniowie. Warto także przygotować stosowne celebracje katechetyczne – zob. H. Iwaniuk, *Chrzest jako wprowadzenie do wspólnoty…*, s. 50-52.

Godną podkreślenia współczesną inicjatywą duszpasterską jest realizowany od roku 2006 w diecezji siedleckiej dziesięcioletni program „Chrzest w życiu i misji Kościoła". Jego celem jest wprowadzenie w historię zbawienia i uświadomienie historiozbawczego charakteru chrześcijaństwa. Program ten skierowany jest do ogółu diecezjan, a zatem do osób już ochrzczonych. Jak stwierdza biskup Zbigniew Kiernikowski, szczególne znaczenie ma praca w małych grupach w poszczególnych parafiach, prowadzona pod przewodnictwem duszpasterzy. Praca ta poprzedzona jest uczestnictwem w odpowiedniej katechezie. Na każdy rok przygotowuje się trzy lub cztery katechezy kerygmatyczne. Oprócz przygotowania do chrztu dorosłych kandydatów, zgodnie ze wskazaniami OChWD, szczególną uwagę zwraca się w tym programie na katechumenat dzieci w wieku szkolnym i towarzyszące mu przygotowanie ich rodziców. W celu ujednolicenia przygotowania rodziców dzieci, które mają zostać ochrzczone w wieku niemowlęcym, zostały opracowane materiały składające się z dwóch części. Pierwsza z nich zawiera treść katechez głoszonych przez duszpasterzy. Dotyczą one czterech tematów: „Po co człowiekowi chrzest" (Boża wizja człowieka, grzech pierworodny i jego skutki); „Jak przeżywać własną historię zbawienia" (postaci związane z określonymi etapami historii zbawienia); „Czy chcesz swoje życie związać z Jezusem Chrystusem?" (Misterium Paschalne); „Czy wiesz, że liturgia sakramentu chrztu może stać się programem twojego życia?" (mistagogiczne wprowadzenie w obrzędy chrztu). Część druga, którą otrzymują rodzice, zawiera streszczenie tych katechez w formie odpowiedzi na pytania oraz sugestie do osobistej lektury wskazanych tekstów biblijnych, jak również do refleksji nad przedstawionymi treściami i do rozmów w rodzinie[118].

3.1.2. Sakrament bierzmowania w nauczaniu katechetycznym i posłudze duszpasterskiej

Sakrament bierzmowania zarówno w teologii systematycznej, jak i w teologii pastoralnej, bywał często prezentowany bez jego ścisłego związku z chrztem i Eucharystią. W dalszym ciągu dość powszechnie uważa się bierzmowanie za sakrament dojrzałości chrześcijańskiej (por. KKK 1308), co uwarunkowane jest głównie praktyką pastoralną, według której udziela się go nie przed pierwszym pełnym udziałem w Eucharystii, lecz wiele lat później. Zgodnie z tym przyjęcie sakramentu bierzmowania miałoby dopełniać inicjację chrześcijańską rozpoczętą w sakramencie chrztu. Takie postrzeganie bierzmowania nie ma jednak podstaw ani w jego historii, ani też w aktualnej liturgii sakramentów chrztu i bierzmowania. Nie znajduje także uzasadnienia w posoborowym Magisterium Kościoła, według którego stanowi ono drugi z kolei sakrament inicjacji chrześcijańskiej (por. KK 11), której uwieńczeniem powinna być Eucharystia[119].

[118] Z. Kiernikowski, *Wtajemniczenie chrześcijańskie w diecezji siedleckiej*, „Katecheta" 54,12 (2010), s. 65-69.

[119] C. Krakowiak, *Bierzmowanie: teologia*, *liturgia*, *katecheza*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym…*, s. 57; tenże, *Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej*, AK 70,409 (1977), s. 242-256.

W *Katechizmie Kościoła katolickiego* stwierdza się, że bierzmowanie jest sakramentem, który udoskonala łaskę chrztu; daje Ducha Świętego, aby głębiej zakorzenić nas w synostwie Bożym, ściślej wszczepić w Chrystusa i umocnić naszą więź z Kościołem (por. KKK 1316). Zaś w *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego* dopowiada się, że „skutkiem sakramentu bierzmowania jest specjalne wylanie Ducha Świętego, jak to, które zostało udzielone w dniu Pięćdziesiątnicy. Wyciska ono w duszy niezatarte znamię – charakter [...]; pomnaża w nas dary Ducha Świętego; udziela specjalnej mocy do wyznawania wiary chrześcijańskiej”[120]. Tak rozumiane bierzmowanie domaga się odpowiedniego przygotowania, które „powinno mieć na celu doprowadzenie chrześcijanina do głębszego zjednoczenia z Chrystusem, do większej zażyłości z Duchem Świętym, Jego działaniem, darami i natchnieniami, aby mógł lepiej podjąć apostolską odpowiedzialność życia chrześcijańskiego. Katecheza przed bierzmowaniem powinna także starać się obudzić zmysł przynależności do Kościoła Jezusa Chrystusa, zarówno do Kościoła powszechnego, jak i wspólnoty parafialnej. Na tej ostatniej spoczywa szczególna odpowiedzialność za przygotowanie kandydatów do bierzmowania” (KKK 1309).

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (1971) w drugim cyklu edukacyjnym dla klas V–VIII niemal w całości nastawiony został na przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Autorzy słusznie podkreślali, aby proponowane katechezy nieustannie powracały także do sakramentu chrztu i Eucharystii, co umożliwi całościowe ukazanie sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia. Nie można bowiem w pełni zrozumieć znaku sakramentalnego bez odniesienia do biblijnej symboliki: wody, namaszczenia, uczty, chleba i wina. Zgodnie z duchem mistagogii założyli, że prawdziwa owocność udziału w życiu sakramentalnym Kościoła nie może bazować jedynie na wiedzy przekazanej uczniom. Konieczny jest także stan łaski oraz wypracowanie w nich właściwych postaw duchowych, jak nawrócenie, współofiarowanie, a przede wszystkim miłość. Tego zaś nie sposób osiągnąć w toku jednej lub nawet kilku jednostek katechetycznych „informujących” uczniów o danym sakramencie. W RP (I–VIII) przypomniano także, aby przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania dokonywało się „ustawicznie w kontekście wiary, analiz perykop biblijnych, nauki o Kościele”[121]. Postulowane w programie mocne osadzenie katechezy przygotowującej do bierzmowania w kontekście biblijnym i eklezjalnym jest wyrazem dążenia do nadania jej mistagogicznego charakteru. Potwierdza to także cenna przestroga ks. J. Charytańskiego, aby nazbyt mocne akcentowanie w katechezie horyzontalnego wymiaru zbawienia nie doprowadziło w rezultacie do zapomnienia o czynniku ontycznym naszego związku z Chrystusem. W ten sposób chrześcijaństwo może stać się jedynie światopoglądem, opartym na nauce i przykładzie Jezusa z Nazaretu. Przed tym niebezpieczeństwem – zdaniem Charytańskiego – może nas obronić jedynie głębokie

[120] *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005, 268.
[121] J. Charytański, *Nowy program…*, s. 17.

wychowanie sakramentalne[122]. Trudno nie zauważyć, że postulowane „głębokie wychowanie sakramentalne" jest w istocie apelem o katechezę mistagogiczną.

Opracowany zgodnie z wytycznymi RP (I–VIII) *Katechizm religii katolickiej. Część III*, połączył w podręczniku dla ucznia sakrament bierzmowania z sakramentem chrztu. Zamiarem autorów było ukazanie młodzieży wewnętrznych związków pomiędzy tymi dwoma sakramentami wtajemniczenia. W aspekcie mistagogicznym podkreślić należy, że prawie wszystkie katechezy o chrzcie i bierzmowaniu zostały opracowane w ścisłym odniesieniu do teologii Wigilii Paschalnej lub Pięćdziesiątnicy. W ten sposób, zgodnie z założeniami RP (I–VIII), uwzględniony został rok liturgiczny. Na pierwsze miejsce wysunięto związek z Chrystusem, jako podstawę życia chrześcijańskiego. Jest to właściwe ujęcie, ponieważ w KRK sakramenty zostały przedstawione jako źródło nowego wymiaru życia osobistego wszystkich ochrzczonych, wszczepionych w Ciało Chrystusa i zjednoczonych z Chrystusem. W ten sposób całe życie ochrzczonych staje się udziałem w funkcji znaku Kościoła. Idąc dalej, życie moralne chrześcijanina, wypływające z głębokiego zrozumienia tajemnicy sakramentów, nie jest już tylko wypełnieniem prawa, dążeniem do osobistego zbawienia czy rozwijaniem własnej osobowości, lecz staje się także pełnieniem misji w świecie, jako znak odwiecznej miłości Boga ku wszystkim ludziom, miłości zbawczej. Dlatego też celem katechezy o sakramentach jest budzenie świadomości eklezjalno-społecznej. Chodzi o pogłębienie świadomości związku i współdziałania z Chrystusem w realizacji zbawienia świata[123].

W *Katechizmie religii katolickiej* jest także wyraźna realizacja zadań zmierzających do ukazywania w katechezach wprowadzających w misterium sakramentów ich znaczenia dla nadprzyrodzonego życia Kościoła. W tym celu podkreślona została rola wspólnoty wierzących przy sprawowaniu wszystkich sakramentów, nie wyłączając sakramentu namaszczenia chorych i sakramentu pojednania. Jednocześnie, odwracając perspektywę, zostało ukazane znaczenie celebracji sakramentów dla całej wspólnoty. Autorzy KRK starali się, aby poszczególne sakramenty nie przedstawiały się katechizowanym jako ich prywatne akty dla własnego zbawienia, ale jako momenty istotne dla życia całego Kościoła[124].

Zgodnie z założeniami RP (I–VIII) dla drugiego cyklu edukacyjnego, w *Katechizmie religii katolickiej* jest obecny dialogiczny charakter sakramentów, tj. wezwanie Boże do działania i odpowiedź człowieka[125]. Dlatego zarówno w podręczniku dla ucznia, jak i w podręczniku metodycznym zwrócono szczególną uwagę na postawy i zobowiązania specyficzne dla poszczególnych sakramentów. Przy sakramencie bierzmowania wyraża się to pełniejszym zaangażowaniem w misję

---

[122] Tamże.

[123] RP (I–VIII), s. 23.

[124] J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie…*, s. 11-13.

[125] RP (I–VIII), s. 22.

Kościoła. Poszczególne postawy zostały omówione we wprowadzeniach do grup tematycznych oraz poszczególnych katechez. W RP został postawiony postulat prowadzenia takiej katechezy, „aby w znaku sakramentalnym młodzież umiała odczytać swoje zadania i zobowiązania”[126]. Osiągnięcie wskazanego celu domaga się w katechezie wyjścia poza poznanie definicji sakramentów. Problemu nie rozwiązuje także zwykły opis obrzędów sakramentalnych. Dialogiczny charakter sakramentów ujawnia się bowiem dzięki lekturze Pisma Świętego oraz teologicznej analizie obrzędów. Zasadniczy materiał katechezy stanowią perykopy biblijne. Zgodnie z tradycją mistagogii, nie są one jedynie materiałem ilustracyjnym dla prawd katechizmowych, lecz stanowią źródło odkrywania znaków sakramentalnych. W ten sposób w KRK przygotowuje się młodzież do świadomego i owocnego uczestnictwa w życiu sakramentalnym Kościoła[127].

W znaku sakramentalnym obok słów odnajdujemy także czynności, symbole i rzeczy. Posiadają one w sobie wartość naturalną, jak na przykład woda, ogień, namaszczenie czy włożenie rąk. Zrozumienie znaku sakramentalnego zakłada uprzednie odkrycie tej wartości naturalnej, związanej mocno z cywilizacją sprzed kilku tysięcy lat, co rodzi często poważne problemy dla człowieka żyjącego we współczesnej cywilizacji technicznej. Religijny wymiar znaków odnajdujemy dzięki pogłębionej lekturze Pisma Świętego i osadzeniu ich w kontekście historii zbawienia. Dopiero dzięki połączeniu obydwu wymiarów – naturalnego i religijnego – możliwym staje się wprowadzenie katechizowanych w sakramentalne misterium[128].

Dialogiczny charakter sakramentów zobowiązuje do ukazania w katechezie kontekstu właściwego dla każdego z sakramentów. Są one znakami skierowanymi do określonej sytuacji tak całego Kościoła, jak i poszczególnego człowieka. W KRK, gdy omawia się sakramenty, uwzględnia się kontekst życiowy tego, kto je przyjmuje. Chrzest ukazany został jako początek i źródło życia i chrześcijańskiego działania. Wymiar eklezjalny został zaakcentowany poprzez jego powiązanie z Wigilią Paschalną. W KRK zostało także wprowadzone, zaczerpnięte od św. Pawła, określenie „nowe stworzenie”, powracające często w liturgii paschalnej oraz odnowionych obrzędach chrztu. Ukazane w ten sposób sakramentalne włączenie człowieka we wspólnotę Kościoła traci prywatny charakter własnego zbawienia, a staje się aktywnym włączeniem w zbawcze dzieło Chrystusa, jakiego dokonał On w swojej śmierci i zmartwychwstaniu i które kontynuuje mocą Ducha Świętego poprzez wszystkich sakramentalnie z Nim zjednoczonych. W tym duchu, w KRK kładzie się nacisk na ukazanie eklezjalnego wymiaru sakramentu bierzmowania. Odchodząc od tradycyjnego ujęcia, na pierwszym miejscu nie podkreśla się znaczenia darów Ducha Świętego dla dobra jednostki, lecz działanie Ducha Świętego w całym świecie i dar Ducha Świętego dany Kościołowi dla pełnienia jego misji wobec świata. W ten sposób katechizowani mają możliwość

[126] Tamże, s. 23.
[127] J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie*..., s. 16.
[128] Tamże.

szerszego spojrzenia i głębszego poznania misterium zbawienia dokonującego się w celebrowanych sakramentach. Proponowana w KRK katecheza o bierzmowaniu zmierza do pogłębienia świadomości tego, co chrześcijanin może i powinien dać światu. Zamiarem autorów było także odejście od dotychczasowego przedstawiania apostolstwa i świadectwa, jako „nawracanie" innych, a podkreślenie tych wymiarów, które wskazane zostały w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Terenem apostolstwa i świadectwa staje się więc tworzenie kultury, praca zawodowa, ekonomia, walka o prawa człowieka, budowanie jedności, słowem – odpowiedzialność za wszystkie wartości stworzone, za wszystkie wartości ludzkie[129]. Przedstawione powyżej mistagogiczne założenia *Programu ramowego* oraz podręcznika *Katechizm religii katolickiej. Część III*, odnoście do katechezy przygotowującej młodzież do przyjęcia sakramentu bierzmowania oraz owocnego życia we wspólnocie Kościoła, zostały w pełni uwzględnione w opracowanych jednostkach katechetycznych[130].

Obecnie w Polsce nie ma jednolitego programu przygotowania kandydatów do bierzmowania. Poszczególne diecezje opracowują własne programy przygotowania, dlatego funkcjonują jego różne modele, w zależności od tego, czy dotyczą one dzieci, młodzieży czy dorosłych już ochrzczonych lub katechumenów. W każdym modelu chodzi o jak najlepszą formację religijną kandydatów. Przygotowanie do bierzmowania ma przede wszystkim być włączone w całokształt pracy duszpastersko-katechetycznej w parafii[131]. Trzeba przy tym uwzględnić konkretne warunki i potrzeby kandydatów: wiek, sytuację rodzinną (rodziny wierzące, obojętne, niepraktykujące), potrzeby kandydatów związane z okresem dojrzewania czy nawet sytuację Kościoła w społeczeństwie demokratycznym[132].

---

[129] Tamże, s. 17.

[130] Z uwagi na wewnętrzne powiązanie sakramentu bierzmowania z sakramentem chrztu, podręcznik dla ucznia oraz materiały dla katechety omawiają bierzmowanie bezpośrednio po chrzcie i cnotach teologalnych. Katechezy III grupy tematycznej: *Umocnienie Duchem Świętym*, związanej treściowo z bierzmowaniem, podejmują zagadnienie posłannictwa Kościoła (nr 13), wyjaśniają wymowę poszczególnych elementów sakramentalnego obrzędu (nr 14), zwracają uwagę na ściślejszy związek bierzmowanych ze wspólnotą Kościoła (nr 16) oraz podkreślają ich zobowiązanie do apostolstwa (nr 17) – zob. *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie…*, s. 199-246. Zob. także: *Katechizm religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie*, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1992, s. 42-55.

[131] R. Murawski, *Duszpasterstwo katechetyczne przygotowujące do sakramentów bierzmowania i małżeństwa*, „Katecheta" 49,9 (2005), s. 14-21; M. Falk, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w kontekście wezwania do pełnego uczestnictwa w liturgii*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 4-13.

[132] C. Krakowiak, *Bierzmowania duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 104. Tematyka przygotowania do bierzmowania w kontekście uwarunkowań polskiego duszpasterstwa została wieloaspektowo omówiona przez autorów pracy zbiorowej pod red. J. Stali – zob. *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, Kielce 2005.

Zgodnie z zaleceniami II Synodu Plenarnego sakramentu bierzmowania udziela się w Polsce najczęściej uczniom trzeciej klasy gimnazjum[133], zaś proces przygotowania dzieli się na przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie[134]. Przygotowanie dalsze rozpoczyna się w rodzinie, w okresie dzieciństwa, następnie jest ono kontynuowane na lekcjach religii w szkole podstawowej i w ramach katechezy parafialnej doprowadzającej do sakramentów pokuty i Eucharystii. Do przygotowania dalszego zalicza się również nauczanie religii w szkole, także na poziomie gimnazjum[135]. Przygotowanie bliższe natomiast ma odbywać się w rodzinnej parafii kandydatów w ciągu dwóch pierwszych lat nauki w gimnazjum poprzedzających rok, w którym następuje przyjęcie sakramentu bierzmowania[136]. Odnośnie do przygotowania bezpośredniego przyjmuje się, że ma ono być realizowane w ramach katechezy parafialnej przeznaczonej dla młodzieży trzeciej klas gimnazjum[137]. Można jeszcze wyodrębnić ostatni etap przygotowania, tzw. przygotowanie duchowe, bezpośrednio poprzedzające przyjęcie bierzmowania. Jego istotą jest przystąpienie do sakramentu pokuty, aby podczas bierzmowania być w stanie łaski uświęcającej (zob. KKK 1310)[138].

W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* czytamy, że „katecheza wtajemniczająca, mając charakter organiczny i systematyczny, nie sprowadza się do czegoś czysto okolicznościowego lub okazjonalnego; będąc formacją do życia chrześcijańskiego, przekracza – chociaż je obejmuje – czyste nauczanie; mając istotne znaczenie, dąży do tego co jest «wspólne» dla chrześcijanina, nie zagłębiając się w zagadnienia dyskutowane ani nie przekształcając się w poszukiwanie teologiczne. Będąc, w końcu, wtajemniczeniem, włącza we wspólnotę, która żyje wiarą, celebruje ją i o niej świadczy. Realizuje więc równocześnie zadania wtajemniczenia, wychowania i nauczania" (DOK 68). Dlatego w tym duchu spotkania parafialne

---

[133] *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*..., s. 112. Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w poszczególnych polskich diecezjach w roku 2004/2005 z uwzględnieniem miejsca przygotowania, czasu trwania, formy spotkań, momentu udzielania sakramentu, osób odpowiedzialnych za przygotowanie oraz używanych materiałów formacyjnych zaprezentował T. Panuś – zob. *Duszpasterstwo katechetyczne w parafii dla młodzieży przygotowującej się do przyjęcia bierzmowania*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB*, praca zbiorowa pod red. P. Tomasika, Warszawa 2005, s. 263-273.

[134] PNR 2001, s. 103-104.

[135] P. Mąkosa, *Zarys katechezy o sakramentach*..., s. 31; J. Szpet, *Inicjacja chrześcijańska w katechezie młodzieży gimnazjalnej*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. 4: *Katecheza w gimnazjum*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2006, s. 15-29.

[136] PNR 2001, s. 104. Instrukcja Episkopatu Polski z 1975 roku odróżnia normalną katechizację młodzieży od przygotowania bezpośredniego, które dokonuje się poprzez uczestnictwo w niedzielnej Mszy Świętej, przystępowanie do sakramentów pokuty i Eucharystii oraz życie zgodne z zasadami wiary – zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16.01.1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 30.

[137] T. Panuś, *Inicjacja do sakramentu bierzmowania – gimnazjum*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*..., s. 68.

[138] J. Gręźlikowski, *Bierzmowanie sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej – refleksje prawno-duszpasterskie*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*..., s. 69.

przygotowujące do bierzmowania powinny mieć charakter modlitewno-celebracyjny, z możliwością rozmowy na tematy wiary i życia chrześcijańskiego. Praktyka podpowiada, aby nie tworzyć grup większych niż 20 osób. Dla zachowania pewnej spójności dydaktyczno-wychowawczej przygotowanie powinni prowadzić katecheci szkolni, wsparci przez dobrych animatorów z ruchów religijnych. Jak podkreśla T. Panuś, nie wolno uczynić z tych spotkań lekcji religii, gdyż celem formacji w parafii nie jest przekaz wiedzy czy też nadrobienie ewentualnych braków nauczania religii. Jest nim refleksja kandydata nad własną wiarą, przemyślenie tego, w co wierzy Kościół. W spotkaniach tych bardziej istotne jest budzenie głodu za Panem Bogiem, niż przekonanie się o tym, czy kandydaci do bierzmowania opanowali odpowiedni zakres wiedzy religijnej. Mają one także prowadzić do doświadczenia żywego i modlącego się Kościoła. Z tego względu należy położyć w nich silny akcent na element przeżyciowy. Dopiero tak rozumiane mogą pomóc młodym doświadczyć Kościoła, który zaprasza ich do podjęcia świadomej decyzji wiary, ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z przynależności do wspólnoty Kościoła. Przyjęcie sakramentu bierzmowania posiada wówczas charakter przypieczętowania owej decyzji. Prowadzone natomiast spotkania są formą katechumenatu pochrzcielnego – warunkującego „konieczny rozwój łaski chrztu w miarę dorastania osoby" – jakiego domaga się KKK[139].

Tematyka spotkań dla katechezy parafialnej zaproponowana przez Komisję Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski w *Programie nauczania religii dla gimnazjum* ujęta została w trzy bloki tematyczne: *Wielkość człowieka stworzonego przez Boga* (pierwszy rok przygotowań poświęcony jest poznaniu samego siebie, zagadnieniom moralności, systemu wartości, odkrywaniu właściwego obrazu Boga); *Życie w społeczności* (drugi rok dotyczy relacji między ludźmi, wzajemnej komunikacji, kształtowaniu tychże relacji w duchu Ewangelii, ukazaniu Kościoła); *Na drodze do dojrzałości…* (trzeci rok podejmuje problematykę odkrywania dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Celem przygotowania jest rozwój życia chrześcijańskiego poprzez pogłębienie życia sakramentalnego, którego uwieńczeniem będzie bierzmowanie)[140]. Uwzględniając potrzebę współpracy środowisk wychowawczych, w polskich dokumentach katechetycznych podkreśla się znaczenie katechezy rodziców kandydatów do bierzmowania. Pomimo że nawiązanie współpracy z rodziną nie jest łatwe na tym etapie katechizacji, należy szukać sposobów dotarcia do nich. Udział rodziny jest bowiem konieczny w przygotowaniu kandydatów do bierzmowania. Program nauczania religii dla gimnazjum „Pójść za Jezusem Chrystusem" (AZ-3-01/10) podaje tematykę spotkań z rodzicami poszczególnych klas, która odpowiada tematyce spotkań młodzieży w ramach duszpasterstwa w parafii[141].

---

[139] T. Panuś, *Inicjacja do sakramentu bierzmowania…*, s. 68-72. Zob. także: Z.P. Maciejewski, *W stronę dojrzałości – próby wychodzenia z impasu. Zarys parafialnego przygotowania do bierzmowania*, „Katecheta" 52,6 (2008), s. 76-84.

[140] PNR 2001, s. 105.

[141] PNR 2010, s. 136-138.

W przygotowaniu do bierzmowania można wykorzystać pewne elementy związane z procesem religijnej formacji katechumenów i stosowaną w nim metodę związaną z okresami i stopniami prowadzącymi do sakramentów wtajemniczenia[142]. W katechezie przed bierzmowaniem należy jednak uwzględnić fakt, że kandydaci są już ochrzczeni, a jej właściwym celem jest rozwój i umocnienie życia chrześcijańskiego przez zachowanie podawanych im zasad postępowania, ściślejsze zespolenie ze wspólnotą wiernych i uczestnictwo w liturgii. Kandydaci mają rozwijać w sobie łaskę otrzymaną na chrzcie, wzrastać w niej i coraz wierniej służyć Bogu. Temu także celowi służy przyjmowany z wiarą sakrament pokuty i pojednania, nazywany „drugim chrztem" oraz uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii[143].

Celem katechezy wtajemniczającej w sakrament bierzmowania jest zatem wprowadzenie w świadome i głębokie chrześcijaństwo, przejawiające się w nawróceniu, budzeniu i rozwijaniu wiary jako odpowiedzi na Boże Objawienie, rozwoju modlitwy, pogłębieniu uczestnictwa w życiu liturgicznym, aktywnym zaangażowaniu w lokalnej wspólnocie wierzących oraz kształtowaniu postaw apostolskich (por. PDK 52). Dlatego koniecznym jest, aby podczas przygotowania do bierzmowania odwoływać się do tekstów biblijnych i liturgicznych zawartych w pontyfikale *Obrzędy bierzmowania*, wyjaśniać znaki i symbole liturgiczne związane z celebracją sakramentu, podkreślać teologiczną jedność wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej oraz egzystencjalne znaczenie bierzmowania dla życia chrześcijańskiego[144]. Z tego względu najbardziej odpowiednim przygotowaniem do bierzmowania jest katecheza mistagogiczna, realizująca się właśnie w wymiarze celebratywnym, misteryjnym i egzystencjalnym. Należy jednak dążyć do syntezy wszystkich trzech aspektów, a także ukazywać ich powiązanie z pozostałymi sakramentami poprzez wskazywanie na jedno misterium, którym jest Chrystus obecny i działający w Kościele przez swoje znaki[145].

W *Obrzędach bierzmowania* postuluje się, aby sakrament ten był udzielany podczas celebracji Eucharystii (OB 13). Struktura obrzędów przedstawia się wówczas następująco: **Liturgia słowa Bożego**: czytania biblijne, przedstawienie kandydatów, homilia, odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych; **Liturgia sakramentu**: włożenie rąk z modlitwą, namaszczenie krzyżmem wraz z formułą sakramentalną, modlitwa powszechna; **Liturgia Eucharystii**; **Błogosławieństwo końcowe**.

W wymiarze celebratywnym szczegółowego wyjaśnienia domagają się obrzędy ściśle związane z sakramentem bierzmowania. Obrzęd bierzmowania rozpoczyna się od przedstawienia szafarzowi kandydatów. Każdy z nich zostaje imiennie zauważony przez Kościół i przestaje być anonimowym uczestnikiem celebracji.

---

[142] C. Krakowiak, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Aspekt pastoralno-liturgiczny*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania…*, s. 149-152.

[143] Tenże, *Bierzmowanie: teologia, liturgia, katecheza…*, s. 84; tenże, *Wykorzystanie metody katechumenalnej w przygotowaniu do sakramentów*, w: *Słowo. Liturgia. Wspólnota. Dynamika współczesnej parafii*, red. C. Krakowiak, P. Kulbacki, Kraków–Lublin 2006, s. 39-80.

[144] Tenże, *Bierzmowania duszpasterstwo…*, s. 104-105.

[145] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej…*, s. 499.

Po przedstawieniu następuje dialog pomiędzy przedstawiającym a biskupem, który zwraca się do kandydatów z pytaniem o ich oczekiwania związane z bierzmowaniem. Padająca wówczas odpowiedź młodzieży: „Pragniemy, aby Duch Święty, którego otrzymamy, umocnił nas do mężnego wyznawania wiary i do postępowania według jej zasad" (OB 21), wskazuje na egzystencjalne i apostolskie skutki bierzmowania. Zadaniem katechezy jest je szczegółowo omówić, ukazując najistotniejsze zasady religijno-moralne oraz przedstawić młodzieży konkretne formy apostolstwa[146]. Wyjaśniając odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych, składające się z części negatywnej (wyrzeczenia się zła) i pozytywnej (wyznania wiary), należy omówić ich treść, objaśniając zagadnienie istnienia i działania Zła osobowego oraz wskazać na kompendium wiary katolickiej zawarte w stawianych pytaniach. Należy przy tym podkreślić łączność bierzmowania z chrztem i całym procesem inicjacji chrześcijańskiej (KKK 1293, 1321; OB 23).

Kolejne elementy strukturalne wymagające katechetycznego omówienia należą już bezpośrednio do liturgii bierzmowania. Wezwanie szafarza skierowane do wspólnoty zapowiada modlitwę do Boga o nowe wylanie Ducha Świętego na kandydatów. Modlitwa, którą odmawia biskup z wyciągniętymi rękami, ma charakter epiklezy. Nawiązuje ona do tekstu z Księgi Izajasza (Iz 11,1-9), będącego poematem zapowiadającym Mesjasza, na którym spocznie Duch Pański. Odniesienie do tego tekstu wskazuje na fakt, że bierzmowani, otrzymując Ducha Świętego, upodabniają się do zapowiadanego Mesjasza – Jezusa Chrystusa, co podkreśla chrystologiczny wymiar sakramentu. Modlitwie tej towarzyszy gest włożenia rąk, który także domaga się wyjaśnienia. Jego genezę upatruje się w Starym Testamencie, gdzie był symbolem przekazywania błogosławieństwa, szczególnych uprawnień czy wyjątkowej mocy (Rdz 48,14; Kpł 9,22; Lb 27,18). Występuje także w Ewangelii jako sposób udzielania błogosławieństwa przez Chrystusa oraz w Dziejach Apostolskich (Mt 19,13-15; Mk 10,13-16; Dz 4,30; 28,8). W KKK podkreśla się, że już od czasów apostolskich uważa się ten gest za znak daru Ducha Świętego (KKK 1288, 1298, 1300).

Po modlitwie z włożeniem rąk następuje główny ryt sakramentu bierzmowania – namaszczenie krzyżmem wraz z formułą sakramentalną (OB 27). Zgodnie z mistagogiczną zasadą „od widzialnego do niewidzialnego" warto rozpocząć katechetyczne omówienie materii i formy bierzmowania od użytego w sakramencie krzyżma i wyjaśnić, że jest ono olejem z oliwek lub z nasion innych roślin oleistych z dodatkiem balsamu, który został poświęcony przez biskupa podczas Mszy krzyżma celebrowanej w Wielki Czwartek. Dla głębszego zrozumienia sensu namaszczenia świętym olejem, trzeba ukazać jego znaczenie w Starym Testamencie jako znaku obfitości (Pwt 11,14n), radości (Ps 23,5; 104,15) czy piękna i siły (KKK 1293), a następnie samego gestu namaszczenia. Dokonywany był on przy obieraniu królów, ustanawianiu proroków i kapłanów, jako pieczęć potwierdzająca

[146] M. Falk, *Bierzmowani znakiem obecności Chrystusa w świecie*, „Katecheta" 45,1 (2001), s. 8-16; tenże, *Bierzmowani powołani do apostolstwa*, „Katecheta" 45,3 (2001), s. 6-12.

posłanie przez Boga. Podczas bierzmowania stanowi znak namaszczenia Duchem Świętym, upodabniając do namaszczonego Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla. Dokonywany w formie znaku krzyża stanowi nawiązanie do apokaliptycznej pieczęci, którą naznaczeni są słudzy Boga (Ap 7,1-8)[147].

Akcent katechezy mistagogicznej ma spocząć na wyjaśnieniu formuły sakramentalnej. Należy zwrócić uwagę, że rozpoczyna się ona od wypowiedzenia imienia, które wskazuje na tożsamość bierzmowanego. Współcześnie zaleca się pozostawienie imienia chrzcielnego, aby podkreślić jedność sakramentów inicjacji[148]. Kolejnym momentem mistagogii jest objaśnienie formuły „Znamię Daru Ducha Świętego". Nie mówi ona o darach w liczbie mnogiej, ale o darze, w liczbie pojedynczej, wskazując najważniejszy fakt – głównym darem, jaki otrzymują bierzmowani, jest sama osoba Ducha Świętego, który zstępuje na nich, jak na apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Istotną kwestią jest także rzeczywistość znamienia Pańskiego, które otrzymuje bierzmowany (OB 2). Katecheza mistagogiczna ma ukazywać zawarte tutaj treści. W tym celu przywołać należy starożytne znaczenie znamienia, którym właściciel trwale oznaczał na czole swoich niewolników. W tym kontekście znamię Pańskie (*signaculum*) rozumieć należy nie jako znak niewolnictwa, ale duchową pieczęć Ducha Świętego (KKK 1294, 1295) wyciskającą na duszy chrześcijanina niezatarty znak przynależności do Boga (Rdz 4,15; Ez 9,4-6; Rz 4,11; Ap 7,2-4). W katechezie mistagogicznej wyjaśniającej część obrzędową bierzmowania wskazuje się także na wymowę liturgicznej odpowiedzi bierzmowanego na skierowane do niego słowa formuły sakramentalnej. Jest nią słowo „Amen", będące wyznaniem wiary w Ducha Świętego. Ostatnim elementem obrzędu jest wywodzący się ze starożytności znak przekazania pokoju. Obecnie jest on widzialnym znakiem kościelnej komunii z biskupem i wiernymi[149].

Po wyjaśnieniu znaczenia poszczególnych obrzędów liturgii bierzmowania ma miejsce koncentracja na jej wymiarze misteryjnym, aby zapoznać katechizowanych z genezą, istotą i skutkami sakramentu. Warto przytoczyć tutaj *Katechizm Kościoła katolickiego*, w którym jest wskazanie na biblijną genezę bierzmowania (KKK 1286-1288), jak również podkreśla się w nim, że wszystkie sakramenty zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa (KKK 1114). Katecheza o bierzmowaniu nie będzie jednak w pełni zrozumiana, jeżeli nie zostanie poprzedzona katechezą o Duchu Świętym. Ma ona przybliżyć tożsamość i działanie Ducha Świętego, odwołując się przede wszystkim do Biblii i życia Kościoła[150]. Po przedstawieniu biblijnych podstaw bierzmowania, wyjaśnia się jego teologię. Warto w tym miejscu

---

[147] H. Drewniak, *Wprowadzenie do przeżywania znaków i symboli sakramentu bierzmowania*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania...*, s. 131-138.

[148] J. Stala, *Sakrament bierzmowania w świetle dokumentów synodalnych Kościoła w Polsce po 1980 roku*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania…*, s. 85-87.

[149] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej…*, s. 500-506.

[150] Wyczerpujące omówienie zagadnienia przedstawia H. Witczyk – zob. *Duch Święty w dziejach zbawienia*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A.E. Klich, Kraków 2007, s. 21-44.

odwołać się znów do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, w którym podkreśla się inicjacyjny charakter bierzmowania, jako sakramentu dopełniającego łaski chrztu (KKK 1282). Pierwszym elementem katechezy ma być objaśnienie terminu „sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego" oraz pojęć „wtajemniczenie" i „inicjacja". Następnie ukazuje się inicjacyjny charakter samego bierzmowania, z podkreśleniem jego ontologicznego związku z pozostałymi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej (KL 71; OB 1; KKK 1285)[151]. Ukazując bierzmowanie jako część procesu stawania się chrześcijaninem, trzeba zwrócić uwagę na analogię z naturalnym rozwojem ludzkiego życia. Podobnie jak życie człowieka rozwija się stopniowo, tak również życie duchowe ma swoje etapy. Jego początek stanowi chrzest, który nie daje jednak pełnego „wyposażenia" dla dalszego dojrzewania w wierze. Dla jego podjęcia konieczny jest sakrament bierzmowania, dzięki któremu ochrzczony otrzymuje wszystko, co jest niezbędne do osiągnięcia pełnej dojrzałości[152].

W katechezie mistagogicznej przygotowującej do bierzmowania niezmiernie istotne jest położenie akcentu na jego wymiarze egzystencjalnym. Oznacza to wydobywanie jego znaczenia dla życia młodzieży w dwóch obszarach – osobistej dojrzałości chrześcijańskiej, wspomaganej i rozwijanej dzięki darom Ducha Świętego i Jego owocom, oraz dojrzałości eklezjalnej – wyrażającej się w czynnym włączeniu się w życie wspólnoty Kościoła i odważnym świadczeniu o Chrystusie we współczesnym świecie dzięki łasce namaszczenia Duchem Świętym i włączenia w potrójną misję Chrystusa Proroka, Kapłana i Króla[153].

Istotnym problemem katechezy pozostaje nadal pytanie o sposoby przekazywania młodzieży gimnazjalnej niezwykle trudnych zagadnień teologicznych[154]. W odniesieniu do wymiaru celebratywnego katechezy mistagogicznej pomocne mogą okazać się metody wizualizacji znaków, symboli i obrzędów liturgicznych, jak również zapewnienie młodzieży bezpośredniego kontaktu z przestrzenią liturgiczną. Można także wykorzystać elektroniczne sposoby wizualizacji, jak filmy czy prezentacje multimedialne. Dla wyjaśnienia wymiaru misteryjnego kluczową kwestią pozostaje bez wątpienia język przekazu. W odniesieniu do młodzieży gimnazjalnej konieczne będzie stosowanie języka wolnego od specjalistycznej terminologii, a więc bliskiego życiu młodych ludzi. Przekazywane treści mają być zrozumiałe, oddziaływać na sferę emocji i zachwycić młodzież bogactwem liturgii. Wymiar egzystencjalny katechezy mistagogicznej domaga się różnego rodzaju

---

[151] S. Czerwik, *Bierzmowanie – sakrament wtajemniczenia*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie…*, s. 69-97.

[152] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej…*, s. 506-513; J. Kudasiewicz, *Dary i charyzmaty Ducha Świętego*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie…*, s. 45-67.

[153] Egzystencjalny wymiar katechezy mistagogicznej w przygotowaniu do bierzmowania omawia szerzej P. Mąkosa – zob. *Katecheza młodzieży gimnazjalnej…*, s. 513-523.

[154] P. Tomasik, *Metody i sposoby formacji młodzieży gimnazjalnej*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie…*, s. 151-162.

egzemplifikacji, dlatego warto nawiązać w tym zakresie do przykładów z życia, ukazujących egzystencjalne skutki sakramentu bierzmowania[155].

Mistagogia ma zajmować znaczące miejsce w katechetycznym przygotowaniu do sakramentu bierzmowania. Pozwala ona bowiem zrozumieć znaczenie znaków i symboli stanowiących elementy liturgii tego sakramentu, ich wymiar teologiczny oraz konsekwencje egzystencjalne łączące się z jego przyjęciem. Pewne aspekty katechezy mistagogicznej ujęte zostały już w założeniach i są realizowane w nauczaniu religii w gimnazjum oraz w ramach katechezy parafialnej. Zarówno bowiem w podstawie programowej, jak i programach oraz podręcznikach przewiduje się prowadzenie młodzieży gimnazjalnej do pogłębionego udziału w liturgii, zwłaszcza w Eucharystii, w sakramencie pokuty i pojednania oraz w sakramencie bierzmowania. Jednak, jak ocenia P. Mąkosa, „szczegółowa analiza dokumentów programowych i aktualnie obowiązujących podręczników do nauczania religii oraz materiałów do katechezy parafialnej wykazała, że obecność treści mistagogicznych jest zazwyczaj niewystarczająca, fragmentaryczna i niedostatecznie pogłębiona"[156]. Sposób ujęcia treści mistagogicznych jest bardzo różny, zazwyczaj wybiórczy i akcentujący tylko niektóre wymiary mistagogii. Mistagogiczny wymiar katechezy niewątpliwie pełniej uwzględniają materiały do katechezy parafialnej, które są różnorodne[157]. Niektóre z nich realizują katechezę mistagogiczną w sposób dość poprawny, inne poprzestają jedynie na podaniu zestawu pytań i odpowiedzi dotyczących różnych treści. Efektem zaniedbań w tej materii jest „nie do końca świadome przeżycie liturgii sakramentu bierzmowania, a także, w jakiejś mierze, zdystansowanie się czy wręcz zerwanie z Kościołem po przyjęciu tego sakramentu"[158]. Kwestią otwartą pozostaje więc nadal poszukiwanie drogi prowadzenia młodzieży do spotkania z Chrystusem i Duchem Świętym w sakramencie bierzmowania oraz integracji ze wspólnotą Kościoła.

3.1.3. Sakrament Eucharystii w nauczaniu katechetycznym

Sakrament Eucharystii jest trzecim sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* stwierdza się jednoznacznie, że „Najświętsza Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie. Ci, którzy

---

[155] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej*…, s. 523-524.

[156] Tamże, s. 526.

[157] Różnorodność oraz główne założenia wybranych, najbardziej reprezentatywnych materiałów służących przygotowaniu do sakramentu bierzmowania omawia w swoich publikacjach T. Panuś. Zachowując chronologię ich ukazywania się, przedstawiono następujące materiały: *Sakrament bierzmowania* (Gdańsk 1992); *Otrzymacie Jego moc* (Kielce 1995); *Życie Boże* (Gorzów 1997); *Wypłyń na głębię* (Kraków 2001); *Sakrament bierzmowania. Przewodnik metodyczny* (Poznań 2003) – zob. T. Panuś, *Inicjacja do sakramentu bierzmowania*…, s. 62-64. Zob. także: tenże, *Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*…, s. 274-281; tenże, *Katechetyczna troska Kościoła w Polsce o przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, „Katecheta" 50,4 (2006), s. 64-68.

[158] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej*…, s. 530-531.

przez chrzest zostali wyniesieni do godności królewskiego kapłaństwa, a przez bierzmowanie zostali głębiej upodobnieni do Chrystusa, za pośrednictwem Eucharystii uczestniczą razem z całą wspólnotą w ofierze Pana" (KKK 1322). Wokół Eucharystii koncentruje się całe życie Kościoła. Jak stwierdza Sobór Watykański II, jest ona „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego" (KK 11), z tego też względu „inne [...] sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostolstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają. W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha" (DK 5).

Poszukiwanie współczesnego modelu katechezy eucharystycznej było przedmiotem zainteresowania wielu polskich katechetyków i duszpasterzy. Świadectwem poszukiwań są między innymi publikacje ukazujące się w „Katechecie" już w czasie soborowym oraz po jego zakończeniu. W tym miejscu przywołać należy znaczący artykuł M. Finkego, w którym autor zauważył dokonujące się przejście od izolującego pojmowania Komunii św. ku organicznemu rozumieniu całej Mszy Świętej, jako uczestnictwa w ofierze Chrystusa i Kościoła. Podkreślił także wymiar Mszy Świętej jako uczty, w której Chrystus nie jest jedynie znakomitym gościem, lecz stanowi jej centrum. Z tego względu wychowanie eucharystyczne jest najważniejszym zadaniem katechezy, która ma stać się wprowadzeniem w pełne uczestnictwo we Mszy Świętej, a nie koncentrować się jedynie na przygotowaniu do Pierwszej Komunii Świętej[159]. Inny z autorów, J. Charytański, zwrócił uwagę na społeczny charakter Mszy Świętej. Przypomniał, że od Soboru Trydenckiego przyjął się podział na trzy traktowane oddzielnie elementy Mszy Świętej: obecności Chrystusa, Jego ofiary i Komunii św. Właściwym ujęciem jest jednak całościowe rozpatrywanie Mszy Świętej. W ujęciu organicznym, obok ofiary Chrystusa mocniej podkreśla się także ofiarę Kościoła. Występuje również moment uczty, co sprawia, że Komunia św. wiernych staje się coraz bardziej istotnym elementem uczestnictwa w Eucharystii[160].

W okresie posoborowym centralnym tematem na łamach „Katechety" stały się Msze Święte dla dzieci[161]. Szczególnie istotny jest w tym względzie artykuł A. Fedorowicza, w którym autor wyraził przekonanie, że ideałem katechezy byłoby wprowadzać dzieci tak głęboko w uczestnictwo w Najświętszej Ofierze, aby przystąpienie

---

[159] M. Finke, *Katechizacja jako katechumenat*, „Katecheta" 8,5 (1964), s. 205-212.

[160] J. Charytański, *Wychowanie liturgiczne…*, s. 65-73.

[161] Zob. np. Z. Gruss, *Sprawa Mszy św. i nabożeństw dla dzieci*, „Katecheta" 10,6 (1966), s. 273-275. Autor wyraża przekonanie, że nie powinno się sprawować Mszy Świętej oddzielnie dla dzieci, poza szczególnymi okazjami, jak na przykład początek czy koniec roku szkolnego. W związku z publikacją Grussa ukazały się artykuły polemiczne: M. Grzegorowski, *W obronie Mszy św. dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 115-118; J. Wiktorowski, *Jeszcze w sprawie Mszy św. dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 119-120; M. Kowalska, *Dorosły na Mszy św. dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 120-121.

do Komunii św. stało się dla nich oczywistą konsekwencją, wewnętrzną potrzebą i owocem Mszy Świętej[162].

Rezultatem przemyśleń zespołu opracowującego w środowisku poznańskim podręcznik dla dzieci wprowadzanych do udziału we Mszy Świętej: *Zostań z nami, Panie*, jest artykuł M. Finkego: *Msza Święta – główny temat przygotowania do „Pierwszej Komunii"*[163]. Autor zwrócił uwagę na brak powiązania w dotychczasowej katechezie Mszy Świętej i Komunii, jako nierozerwalnej całości. Przemiana sposobu myślenia w tej dziedzinie oznacza dużą pracę, która jest jednak konieczna. Msza Święta, jako centralny temat przygotowania, musi być wolna od formalistycznego sposobu myślenia. Nie jest ona dodatkiem do innych tematów ani nie może być sprowadzana do sztucznie doczepianych zastosowań. Ma natomiast ogarniać wszystkie podstawowe tematy, ażeby nadać im charakter rzeczywistości przeżywanej w jej sakralnym aspekcie dzięki obecności Chrystusa. Przewidując niejako głosy krytyczne, że wiele tematów w nauczaniu religii nie ma przecież ze Mszą Świętą nic wspólnego, Finke odpowiedział, że jest to w ustach katechety wypowiedź zadziwiająca: „temat, który by naprawdę nie miał nic wspólnego ze Mszą Świętą, byłby tematem zasługującym co najmniej na nieufność"[164].

W nurt poszukiwań modelu katechezy eucharystycznej wpisują się także publikowane w „Katechecie" artykuły B. Nadolskiego[165]. Autor zastanawia się nad zjawiskiem punktualizmu we Mszy Świętej, za co uznał przesadne akcentowanie najważniejszych momentów liturgii, podczas gdy Eucharystia jest jednym Bożym działaniem zbawczym. Dlatego trzeba ją postrzegać jako całość wewnętrznie powiązaną. Współczesna teologia mówi bowiem nie tyle o „punktach – szczytach", ile o poziomie linii, a więc o linearnym ujęciu posiadającym swoją wewnętrzną dynamikę[166]. Taki sposób postrzegania Eucharystii posiada oczywiste konsekwencje dla katechezy. Jej zadaniem nie jest objaśnienie wybranych momentów liturgii, lecz wprowadzenie katechizowanych do udziału w całościowo postrzeganym misterium zbawienia.

Ważną grupę tematów stanowiły także publikacje, w których autorzy podejmowali kwestie zwyczajów pierwszokomunijnych[167], zewnętrznego przygotowania

---

[162] A. Fedorowicz, *Msza św. niedzielna dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 122-125.

[163] M. Finke, *Msza Święta – główny temat przygotowania do „Pierwszej Komunii"*, „Katecheta" 15,1 (1971), s. 6-13.

[164] Tamże, s. 10. Zob. także: J. Krajdocha, *Katecheza o Mszy św. na różnym stopniu nauczania*, „Katecheta" 10,2 (1966) s. 69-72; R. Zielasko, *Wychowanie do czynnego uczestnictwa we Mszy św.*, „Katecheta" 10,6 (1967), s. 257-263.

[165] B. Nadolski, *Linearna dynamika Mszy św.*, „Katecheta" 19,5 (1975), s. 200-202; tenże, *O pełniejsze uczestniczenie w liturgii słowa*, „Katecheta" 21,6 (1977), s. 251-254; tenże, *Czy Msza św. w każdą niedzielę?*, „Katecheta" 22,4 (1978), s. 170-174.

[166] Tenże, *Linearna dynamika…*, s. 200.

[167] B. Romanowska, *Uroczystość pierwszokomunijna – inaczej*, „Katecheta" 15,1 (1971), s. 27-32; M. Kowalska, *Zwyczaj dawania pieniędzy w dniu I Komunii św.*, „Katecheta" 16,2 (1972), s. 74-77; E. Mitek, *Prezenty pierwszokomunijne w przeżyciach religijnych dzieci*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 115-118.

uroczystości[168] oraz współpracy z rodzicami[169]. Jak ocenia M. Walenciej, przegląd publikacji podejmujących temat Eucharystii w katechezie ukazuje bogactwo i złożoność poruszanej problematyki. Wraz z rozwojem samoświadomości Kościoła po Soborze i towarzyszącą temu pogłębioną refleksją teologiczną nad Eucharystią, zaczęły pojawiać się w „Katechecie" artykuły ukazujące przygotowanie do uczestnictwa w tym sakramencie w nowym świetle i wysuwające konkretne propozycje dla praktyki Pierwszej Komunii Świętej. W ten sposób można niejako odtworzyć proces dojrzewania katechezy eucharystycznej w Polsce, zarówno na płaszczyźnie refleksji teologicznej, jak i w praktyce duszpasterskiej[170].

Sobór Watykański II uwydatnił różne istotne aspekty tajemnicy Eucharystii. Treść i zadania katechezy eucharystycznej ukazuje zwłaszcza *Instrukcja o kulcie tajemnicy eucharystycznej (Eucharisticum Mysterium)*[171]. Jak czytamy w instrukcji, zadaniem pasterzy jest wprowadzanie wiernych do pełnego zrozumienia tej tajemnicy wiary przez odpowiednią katechezę. Punktem wyjścia powinny stać się tajemnice roku liturgicznego i obrzędy oraz modlitwy występujące w celebrze, zwłaszcza wielka modlitwa eucharystyczna[172]. Dla katechezy skierowanej do dzieci autorzy dokumentu domagają się od osób odpowiedzialnych za ich religijne wychowanie – zwłaszcza od rodziców, proboszcza i nauczycieli – aby wprowadzali je stopniowo w poznanie tajemnicy zbawienia. Katecheza eucharystyczna dostosowana do wieku i możliwości poznawczych dzieci ma zmierzać do tego, aby przez wyjaśnienie głównych obrzędów i modlitw uwydatniony został sens Mszy Świętej, również w aspekcie udziału w życiu Kościoła[173].

Zadaniem katechezy jest ofiarowanie zrozumienia tajemnicy Eucharystii w jej pełnym znaku liturgicznym oraz kształtowanie postaw eucharystycznych, takich jak współofiarowania, miłości, jedności, dziękczynienia, uwielbienia; czynnego, pełnego i zaangażowanego uczestnictwa; owocnego słuchania słowa Bożego. Osiągnięcie wskazanych celów stanie się możliwe, jeżeli katecheza odejdzie wyłącznie od tonu informacyjnego, a uwzględni całość nauki i doświadczenie adresata katechezy[174]. W tym duchu R. Murawski z uznaniem odniósł się do posoborowych przemian katechezy, która odchodzi od katechizmowego przekazywania dzieciom wszystkich najważniejszych wiadomości na temat wiary. Jako nadal istotny problem stawiał kwestię słuszności obarczania dzieci przygotowujących

[168] A. Kociński, *Bezpośrednie przygotowanie do Pierwszej Komunii św.*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 123-124.

[169] M. Tomasik, *Współpraca rodziców z katechetą w przygotowaniu dzieci do I Komunii św.*, „Katecheta" 20,4 (1976), s. 166-170.

[170] M. Walenciej, *Eucharystia w „Katechecie" w latach 1957–1982*, „Katecheta" 28,1 (1984), s. 3-12.

[171] Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* (25.05.1967), 3, http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=295#id=295 [dostęp: 6.11.2013].

[172] Tamże, 15.

[173] Tamże, 14.

[174] J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii (w 20 lat po Soborze Watykańskim II)*, „Katecheta" 30,6 (1986), s. 243-254.

się do Pierwszej Komunii Świętej nadmiarem wiedzy teologicznej, której na danym etapie rozwoju umysłowego nie mogą pojąć, co najwyżej przyswoić sobie pamięciowo. „Jeśli przed I Komunią św. chcemy przekazać dzieciom wszystko na temat wiary, to stawiamy pod poważnym znakiem zapytania całą późniejszą katechizację dzieci i młodzieży”[175].

Warto w tym miejscu odwołać się do wskazań dekretu *Quam singulari*, gdzie jako warunek przystąpienia przez dziecko do Pierwszej Komunii Świętej wskazuje się umiejętność odróżnienia Chleba eucharystycznego od zwykłego chleba ziemskiego. Co do zakresu niezbędnych wiadomości podaje się także, że „nie potrzeba [...] doskonałej znajomości prawd wiary, wystarczy bowiem znajomość niektórych prawd wiary, czyli jako taka znajomość”[176]. W *Kodeksie prawa kanonicznego* stwierdza się natomiast, że dzieci, które przystępują do Komunii Świętej powinny „rozumieć tajemnicę Chrystusa” i „z wiarą i pobożnością przyjąć Ciało Chrystusa” (kan. 913). Sformułowanie to wyznacza zasadnicze cele i kierunki formacji eucharystycznej. Zadania szczegółowe przygotowania do Eucharystii mają więc koncentrować się na rozwijaniu wiary dziecka, motywacji do przyjęcia sakramentu, poczucia szacunku wobec Bożej rzeczywistości, zdolności do uczestnictwa w liturgii (rozumienia symboli, znaków, gestów), świadomości ważności niedzielnej Mszy Świętej, zdolności składania ofiar i praktyki osobistych adoracji Najświętszego Sakramentu[177].

Jako przykłady pełnego wdrożenia nauczania soborowego o Eucharystii na poziomie młodszego wieku szkolnego należy wskazać podręczniki serii *Bóg z nami* pod redakcją ks. J. Charytańskiego oraz *Zostań z nami, Panie* pod redakcją ks. M. Finkego[178]. Głównym ich dążeniem i celem, który został konsekwentnie zrealizowany, jest doprowadzenie dziecka do czynnego, pełnego i owocnego

---

[175] R. Murawski, *Refleksje nad przygotowaniem dzieci do I Komunii św. (w oparciu o katechizm „Zostań z nami, Panie”)*, „Katecheta” 20,2 (1976), s. 67.

[176] *Dekret św. Kongregacji dla spraw sakramentów świętych „Quam singulari” z 8 sierpnia 1910 o wcześniejszym dopuszczeniu dzieci do pierwszej Komunii świętej*, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej w XX w.*, wyboru dokonał i komentarzem opatrzył R. Rak, Londyn 1987, s. 42.

[177] J. Kostorz, *Katecheza dzieci w młodszym i średnim wieku szkolnym*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 96-100.

[178] Jak podkreśla R. Murawski, ukazanie się tego katechizmu było dużym wydarzeniem katechetycznym w Polsce, jakkolwiek trochę niedostrzeżonym i niedocenionym. W „Przewodniku Katolickim” z dnia 30 stycznia 1972 roku po artykule W. Koski, *Porozmawiajmy o nowym katechizmie* (s. 37-38) została ogłoszona następująca uwaga redakcji: „Już po podpisaniu do druku tego numeru Przewodnika Władza Duchowna powzięła decyzję, że katechizm *Zostań z nami*, *Panie* nie będzie zakwalifikowany jako podręcznik w parafialnym nauczaniu katechetycznym przed dokonaniem potrzebnych przepracowań i uzupełnień. Autorzy katechizmu nie zniechęcając się tym, zaczęli systematycznie publikować wybrane z niego jednostki na łamach *Przewodnika Katolickiego* oraz opracowywać do nich katechezy, które ukazywały się w *Katechecie*” – zob. R. Murawski, *Refleksje nad przygotowaniem dzieci…*, s. 66. Więcej na ten temat: zob. R. Niparko, *Ks. Marian Finke*, *Zostań z nami*, *Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy Świętej*, „Katecheta” 34,4 (1990), s. 244-247; A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945–1990)*, Kraków 2002, s. 117-118.

uczestnictwa w Eucharystii oraz do życia chrześcijańskiego, które z niej wypływa i prowadzi do jeszcze pełniejszego życia liturgią. Przekazując prawdę o Eucharystii, wskazuje się i kształtuje postawy, które ma ona budzić[179]. Ze względu na znaczenie obu katechizmów należy przedstawić je nieco szerzej.

Ksiądz M. Finke, pisząc w swoim katechizmie o przygotowaniu dziecka do udziału we Mszy Świętej, zwracał uwagę na sytuację, w jakiej ono żyje. Zasugerował, aby rozpocząć od czysto ludzkiego zaproszenia, a następnie przejść do wezwania skierowanego przez Boga do człowieka. Rozpoznanie tego wezwania stanowi temat katechez wprowadzających. Przekazując prawdę, że Bóg chce być z nami w świecie, pozwala się poznać i ofiaruje nam swoją przyjaźń – kształtuje u dzieci postawy odpowiedzi. Mówiąc o Bogu, który w sakramencie chrztu potwierdza ofiarowaną przyjaźń, wskazuje się na zaproszenie do wspólnoty i dialogu. Wyjaśnienie obrzędu Mszy Świętej rozpoczyna się od znaku krzyża i prośby o przebaczenie win, gdyż wspólnota losów ludzkich każe nam uznać odpowiedzialność i żałować za zaniedbanie dobra, czy pomnażanie zła w świecie. Bóg pragnąc naszego szczęścia, nie opuszcza ludzi, ale wzywa do przygotowania na przyjście Zbawiciela. Formując postawy eucharystyczne, ks. Finke, jak i inni autorzy zwracają uwagę na ważność przygotowania do przyjęcia słowa Bożego[180].

Pierwszy cykl tematów wprowadzających do liturgii słowa przewidziany został na okres do adwentu, zaś wielkie tematy, jak potrzeba zbawienia i prośba o Zbawiciela, zostały zaproponowane do realizacji w adwencie. Owocny udział w liturgii słowa, według ks. Finkego, trzeba łączyć z koniecznością wypracowania wewnętrznej dyspozycji do przemiany. Mamy nie tylko słuchać, ale stawać się wrażliwi na słowo Boże, tak aby faktycznie przemieniało ono człowieka. Dlatego do katechizmu została wprowadzona Maryja, jako wzór pełnego i ofiarnego przyjęcia słowa. Słowo to mobilizuje do ukształtowania w sobie ducha synostwa wobec Ojca oraz braterstwa między ludźmi, dlatego formując sumienie, wiele uwagi poświęcił ks. Finke przykazaniu miłości, jako podstawowemu prawu formującemu chrześcijanina. Jest to logiczne, gdyż przygotowanie do Eucharystii łączy się, przynajmniej w Polsce, z przygotowaniem do sakramentu pokuty i pojednania. Nie można bowiem sobie wyobrazić formacji sumienia bez miłości, podobnie jak bez sakramentu pokuty i pojednania. Dzieło pojednania jest przecież efektem miłości. Eucharystia natomiast jest uznawana jako dar miłości Jezusa Chrystusa, domagając się podobnego nastawienia od człowieka. Dlatego w katechizmie *Zostań z nami, Panie* autor zaproponował pytanie o gotowość dziecka pójścia do ołtarza, aby złożyć na nim swój dar[181].

W katechizmie przechodzi się następnie do wyjaśnienia tajemnicy paschalnej – Liturgii Eucharystii, a realizacja tematów przewidziana została na okres wielkiego postu i Wielkiej Nocy. Akcent położny został na ukazaniu prawdy, że to, co raz dokonało się w człowieczeństwie Chrystusa, nieustannie aktualizuje się

[179] J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii*..., s. 251.
[180] Tamże, s. 251-252. Zob. także: *Zostań z nami*, *Panie*, nr 1-14.
[181] J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii*..., s. 252. Zob. także: *Zostań z nami*, *Panie*, nr 15-55.

w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina. Poczynając od Wieczerzy Pańskiej, jako momentu ustanowienia Eucharystii, w katechizmie przechodzi się do ofiary krzyża i zmartwychwstania. Ksiądz Finke zwraca uwagę na uobecnienie i tożsamość ofiary Chrystusa i ofiary Kościoła; podkreśla także obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi, w osobie kapłana i w zgromadzeniu. Przekazywanym treściom towarzyszy formacja postaw: współofiarowania, wdzięczności, jedności międzyludzkiej i zobowiązania do dawania świadectwa wynikającego z obdarzenia misją[182].

Natomiast katechizm *Bóg z nami* ukazuje miejsce Eucharystii w historii zbawienia, jako ciągłe uobecnianie się zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. To, co raz na zawsze dokonało się w człowieczeństwie Chrystusa, aktualizuje się ciągle w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina w sakramentach, a przede wszystkim w Eucharystii. Z informacją o zasadniczych momentach historii zbawienia w katechizmie łączy się wyjaśnianie znaku – sakramentu oraz zwraca się uwagę na postawę współdziałania ze zbawiającym Bogiem. Zamiarem autorów jest ukazanie Eucharystii w aspekcie eklezjalnym, społecznym. Zamierzają wprowadzić dzieci w Mszę Świętą, w której urzeczywistnia się Kościół i ukazuje jako Lud Boży, zgromadzony przez słowo Boże, związany z Bogiem Ofiarą Przymierza, żyjący miłością Boga i ludzi, pielgrzymujący do domu Ojca[183]. W ten sposób zrealizowany zostaje postulat *Ramowego programu katechizacji*, domagający się zapoznania dzieci z historią zbawienia[184]. Już od pierwszej katechezy autorzy katechizmu utrwalają świadomość przynależności do Kościoła, Ludu Bożego. Zgodnie z nauczaniem soborowym, w szczególny sposób podkreślony został moment ofiary. Wychodząc od ofiary krzyża, tematyka katechez przechodzi do Wieczernika, aby utożsamić ofiarę i jej uobecnienie, nie poprzestając jedynie na podkreślaniu obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina. *Bóg z nami* ukazuje ofiarę kultu uświęcającego. Budzi wdzięczność za dzieło zbawienia. Osobno podjęty zostaje temat roli człowieka i jego współofiarowania, jako wyraz współpracy z Bogiem, jak również kwestie dotyczące ducha posłuszeństwa i miłości. Ze szczegółowym omówieniem Komunii św., jako uczty ofiarnej, autorzy złączyli wychowanie do ducha wdzięczności i prośby[185].

Wprowadzenie do Mszy Świętej zaproponowane przez katechizmy *Zostań z nami, Panie* i *Bóg z nami* daje pełną naukę o tajemnicy Eucharystii, a samą Mszę Świętą czyni czymś bliższym, osobistym, co pozwala wciąż na nowo wzmacniać i głębiej przeżywać związek z Chrystusem[186].

---

[182] J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii…*, s.252-253. Zob. także: *Zostań z nami*, *Panie*, nr 56-70.

[183] J. Charytański, *Skupić się na istotnym*, w: *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety*, red. tegoż, Warszawa 1974, s. 12.

[184] RP I–IV, s. 17;

[185] *Bóg z nami. Część II. Drugi rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1971, s. 309-311; J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii…*, s. 252-253; Zob. także: A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna…*, s. 194-205.

[186] J. Szpet, *Katecheza o Eucharystii…*, s. 253.

Wraz z posoborową odnową teologii zmienił się także model katechezy, która zamiast uczyć o rzeczywistości zbawczej zaczęła proponować inicjację. Na kształtowanie modelu katechezy inicjacyjnej do sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii znacząco wpłynął F. Blachnicki. Był on zwolennikiem katechezy ukształtowanej dialogicznie, tzn. takiej, w której zwiastowanie dobrej nowiny o tym, co Bóg czyni dla nas, jest jednocześnie wezwaniem do udzielenia Bogu odpowiedzi własnym życiem. Tak rozumiana katecheza miała ułatwić dziecku odkrycie i przeżycie obecności Boga we własnym życiu. Jednostki dydaktyczne przygotowanego pod jego redakcją *Małego katechizmu* zostały, zgodnie z jego myślą, dostosowane do roku liturgicznego, aby zwiastowane na katechezie tajemnice wiary korespondowały z ich celebracją w liturgii[187]. Całe przygotowanie bazowało zasadniczo na właściwie ustawionej katechezie eucharystycznej, pojętej jako szeroko rozumiana inicjacja chrześcijańska, wprowadzająca w życie sakramentalne Kościoła. Katecheza została osnuta wokół centralnej idei uczty rodzinnej dzieci Bożych. Misterium Eucharystii przedstawiono na tle historii zbawienia w integralnym ujęciu aspektu ofiary i pokarmu. W ten sposób można było przedstawić całą naukę o Eucharystii w organicznej jedności obejmującej elementy historii zbawienia (pascha w ST, manna, rozmnożenie chleba, obietnica Eucharystii, ustanowienie Eucharystii, męka i zmartwychwstanie jako Pascha Nowego Przymierza), liturgiczne (zasadnicza forma Mszy Świętej – uczta rodzinna) oraz eschatologiczne (przypowieść o godach królewskich). Podkreślić należy fakt, że Pierwszą Komunię Świętą przedstawiono przede wszystkim w aspekcie pełnego uczestnictwa we Mszy Świętej oraz wprowadzenia w społeczność eucharystyczną. Założeniem metodycznym autorów *Małego katechizmu* było także rozładowanie bogactwa przeżyć i elementów skomasowanych na sam dzień Pierwszej Komunii Świętej. Dlatego w cyklu przygotowania urządzano kilka odrębnych nabożeństw, których treścią były elementy wchodzące tradycyjnie w program uroczystości Pierwszej Komunii Świętej[188].

Nad modelem duszpasterstwa komunijnego pracował w archidiecezji poznańskiej proboszcz parafii Konarzewo Stanisław Hartlieb. Jako wzorzec przygotowanej przez siebie propozycji przyjął wskazania OChWD wraz z przewidzianą w nich drogą katechumenalnego wtajemniczenia. W tym duchu przygotowanie do sakramentów ujęte zostało jako inicjacja w misterium zbawienia i życia chrześcijańskiego oraz jako mistagogiczne wprowadzenie w tajemnicę Eucharystii. Całość przygotowania nazywał autor drogą wtajemniczenia w Paschę Chrystusa[189]. Droga wtajemniczenia w misterium paschalne Chrystusa, którego centrum stanowi misterium Eucharystii, podzielona została na trzy etapy odpowiadające

---

[187] *Mały katechizm. Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św. i sakramentu pokuty*, red. F. Blachnicki, H. Holubars, M. Zielniok, Katowice 1983, s. 5-6.

[188] E. Młyńska, *Inicjacja…*, s. 31-32. Zob. także: F. Blachnicki, *Pierwsza Komunia św. w duchu odnowy liturgicznej*, CTh 37,3 (1967), s. 151-153.

[189] S. Hartlieb, *Pierwsza Komunia Święta. Droga wtajemniczenia w Paschę Chrystusa*, Kraków 1996.

zasadniczo kolejnym rocznikom przygotowania. W pierwszym roku, dla ukazania jedności sakramentu chrztu i Eucharystii, autor zaproponował dwa skrutynia chrzcielne: znaku krzyża i znaku białej szaty. W drugim – szereg spotkań o charakterze liturgicznym: dwukrotny sakrament pokuty i pojednania w ramach nabożeństwa pokutnego oraz skrutynium znaku światła, przystąpienie do Pierwszej Komunii Świętej podczas Triduum Paschalnego, Msze Święte mistagogiczne, tzw. zewnętrzną uroczystość Pierwszej Komunii Świętej obchodzoną w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, zaakcentowanie święta NMP Matki Kościoła oraz uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa. W trzecim roku katechezy zaplanował uczestnictwo w uroczystości Niepokalanego Poczęcia NMP z przyjęciem szkaplerza oraz w okresie paschalnym uczestnictwo w liturgii chrztu przez zanurzenie[190]. Wszystkie nabożeństwa poprzedzone były katechezą dzieci i rodziców. *Droga wtajemniczenia w Paschę Chrystusa* ukształtowana została na wzór katechumenatu chrzcielnego, zaś jej kryterium podstawowym jest kryterium liturgiczne[191]. Propozycja przygotowana przez S. Hartlieba pozostaje nadal znaczącą inspiracją dla poszukiwania modelu katechezy eucharystycznej.

Właściwe rozłożenie akcentów w wychowaniu eucharystycznym jest konieczne do tego, aby ustrzec się w katechezie czystego tylko intelektualizowania oraz magicznego rytualizmu w celebrowaniu Eucharystii[192]. W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* czytamy, że „wychowanie liturgiczne domaga się współdziałania katechezy rodzinnej, nauczania religii w szkole i katechetycznych form duszpasterstwa parafialnego" (PDK 25). Podkreśla się jednocześnie, że „inspiratorką dla tego rodzaju katechezy pozostaje parafia, wspólnota wiary, która sprawuje liturgię" (PDK 25). Stawiając postulat współpracy środowisk katechetycznych w wychowaniu eucharystycznym, w *Dyrektorium* określa się także jego zakres. „Sakramentalny charakter wychowania liturgicznego winien ujawniać się zarówno w treściach, jak i we wszystkich formach katechezy dorosłych, dzieci i młodzieży. Katecheza winna budzić postawy i kształtować umiejętności, warunkujące owocny udział w życiu sakramentalnym" (PDK 25). W praktyce oznacza to, że rodzice, duszpasterze i katecheci mają wiedzieć, jakie treści dotyczące tajemnicy Eucharystii należy przekazać uczniom na poszczególnych etapach edukacyjnych, jakie postawy i umiejętności należy kształtować. Postawiony w *Dyrektorium* postulat współdziałania zobowiązuje także, aby każdy katecheta znał dokładnie zakres treści, postaw i umiejętności, jakie wyznacza program nauki religii odnośnie do wychowania eucharystycznego w poszczególnych klasach oraz typach szkół. Nieznajomość szczegółowych treści wychowania eucharystycznego powoduje, że pewne istotne elementy formacji pomijamy, inne

[190] Tamże, s. 65-85.

[191] E. Młyńska, *Inicjacja…*, s. 34.

[192] H. Iwaniuk, *Kierunki ciągłej formacji eucharystycznej w katechezie dzieci i młodzieży*, „Katecheta" 50,2 (2006), s. 3.

natomiast przedstawiamy po raz kolejny, narażając słuchaczy na nudę i zniechęcając do udziału nie tylko w katechezie, ale, co gorsza, w samej Eucharystii[193].

Zgodnie z wieloletnią polską praktyką duszpasterską, Komunii św. po raz pierwszy udzielano dzieciom przede wszystkim w drugiej klasie szkoły podstawowej, w której dokonuje się przygotowanie bliższe i bezpośrednie[194]. W *Podstawie programowej katechezy* (2001) jest pełna świadomość inicjacyjnego charakteru katechezy w klasach I–III i dlatego nazywa się ją katechezą inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii[195]. Opracowany zgodnie z nią program *Jesteśmy dziećmi Bożymi* (AZ-1-01/1) w klasie drugiej ma pomóc w bezpośrednim przygotowaniu katechizowanych do spotkania z Chrystusem w Eucharystii oraz w sakramencie pokuty i pojednania. Odwołuje się zatem do doświadczeń uczniów, którzy przyjmują w życiu codziennym postawę zapraszania, słuchania i odpowiadania, przepraszania i przebaczenia, dziękowania, obdarowywania, przyjaźni i gościnności. Doświadczenia te odnosi program do kolejnych części Eucharystii, które odpowiadają wskazanym postawom. W układzie zaproponowanych bloków tematycznych dostrzegamy realizację przyjętych założeń metodycznych. Jak podkreśla się w programie, inicjowanie założonych dyspozycji nie może ograniczać się tylko do katechetycznego pouczenia o Eucharystii oraz sakramencie pokuty i pojednania w ramach szkolnej lekcji religii, ale ma korespondować z celebracją katechetyczną tych sakramentów w środowisku rodzinnym i parafialnym[196].

Program klasy trzeciej przyjmuje charakter katechezy mistagogicznej. Katecheza koncentruje się bowiem wokół pomocy dzieciom w coraz bardziej świadomym i czynnym uczestnictwie w Eucharystii oraz korzystaniu z sakramentu pokuty[197]. Szczególny akcent położony jest także na społecznym i eklezjalnym wymiarze życia sakramentalnego. Wspólnota Kościoła zostaje ukazana jako wspólnota serc, która urzeczywistnia się w celebracji eucharystycznej. Wspólnota ta przybliżona zostaje jako wspólnota trwania z Chrystusem poprzez poznawanie i wprowadzanie do własnego życia Jego nauki, pielęgnowanie z Nim łączności poprzez modlitwę, słuchanie Jego wyjaśnień Pisma, składanie Bogu własnej ofiary i łączenie jej z Jego ofiarą na krzyżu, przyjmowanie Jego Ciała, pragnienie przyjmowania Jego

---

[193] Tamże, s. 4.

[194] Wprowadzana aktualnie kolejna zmiana systemu edukacji spowodowała konieczność dostosowania programu szkolnego nauczania religii do zmian zachodzących w strukturze świeckich programów nauczania. Zgodnie z nową *Podstawą programową wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego* [zob. DzU 4 (2009), poz. 17], już dzieci sześcioletnie rozpoczną naukę w klasach pierwszych szkoły podstawowej, zaś dzieci pięcioletnie zostaną objęte obowiązkowym wychowaniem przedszkolnym. Dlatego niezbędne było przygotowanie znowelizowanej *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, przyjętej podczas zebrania Konferencji Episkopatu Polski w dniu 8 marca 2010 roku (wyd. Kraków 2010) oraz zgodnego z nią *Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

[195] Zob. PPK 2001, s. 22-33.

[196] PNR 2001, s. 29.

[197] Tamże, s. 32.

błogosławieństwa, chęć bycia Jego świadkami w świecie[198]. Powracanie do treści eucharystycznych dokonuje się jednak z pozycji ucznia, który wszedł w tajemnicę pokuty i Eucharystii, a teraz próbuje w pełni żyć tymi sakramentami. Jako główne cele katechetycznego wychowania do uczestnictwa we Mszy Świętej wskazuje się w programie warunkujące się wzajemnie zrozumienie i współudział. Jak stwierdzono, tego rodzaju nauczanie dokonuje się między innymi podczas dziecięcych nabożeństw katechetyczno-liturgicznych. Mając na względzie współpracę środowisk katechetycznych, nie zaniedbano włączenia w nabożeństwa rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentów pokuty i Eucharystii[199].

Katecheza mistagogiczna, przygotowując wiernych do pełnego i świadomego uczestnictwa w Eucharystii, ma uwzględniać trzy płaszczyzny: celebratywną, misteryjną i egzystencjalną. Do takiego ukierunkowania katechezy zachęca bowiem Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (KL 11, 19), podkreślając, że uczestnictwo w Eucharystii powinno cechować się pogłębionym rozumieniem samego obrzędu: gestów, znaków i postaw (wymiar celebratywny), wewnętrznej rzeczywistości sprawowanej w obrzędzie (wymiar misteryjny) oraz owocnym zaangażowaniem (wymiar egzystencjalny).

Mistagogiczne wprowadzenie do celebratywnego wymiaru Eucharystii, konsekwentnie kontynuowane w dalszych etapach katechizacji, ma za zadanie wyjaśnienie

---

[198] Tamże, s. 30-37.

[199] Tamże, s. 37-40. Założenia *Programu nauczania religii* powinny znaleźć swoją realizację w podręcznikach dla ucznia. Stopniowo, od 2001 roku, powstawały kolejne serie podręczników przygotowanych przez poszczególne ośrodki katechetyczne w Polsce. Ze względu na wprowadzaną aktualnie reformę systemu edukacji proces ten trwa do chwili obecnej. Korzystanie z podręczników powinno skłaniać do refleksji nie tylko nad ich stroną metodyczną, ale także nad stroną merytoryczną. Katarzyna Maciejewska podjęła próbę analizy sposobu ujęcia nauki o Eucharystii w katechezie inicjacyjnej. Rozprawa mająca charakter studium porównawczego podręczników dla ucznia do programu nauczania religii *Jesteśmy dziećmi Bożymi* poddaje analizie podręczniki czterech serii: krakowskiej, poznańskiej, sandomiersko-radomskiej i lubelskiej. Wybór motywuje fakt, że są to jedyne serie, w których na dzień 1 września 2009 roku wszystkie podręczniki do klas I–III posiadały zatwierdzenie o zasięgu ogólnopolskim bez ograniczeń czasowych. Analiza podręczników miała na celu uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy uczeń posługujący się podręcznikami przygotowanymi przez wymienione ośrodki katechetyczne otrzymuje pełnię nauki o Eucharystii. Celem rozprawy było także zbadanie, czy analizowane serie podręczników przedstawiają wszystkie elementy tej nauki oraz które elementy są akcentowane. Na podstawie analizy 676 jednostek tematycznych usiłowano przedstawić, jaki obraz Eucharystii otrzymuje uczeń w klasach I–III. Spoglądając całościowo na naukę o Eucharystii w analizowanych seriach podręczników, K. Maciejewska stwierdza, że autorzy w pierwszej kolejności zaakcentowali naukę o Eucharystii jako obecności oraz jako uczcie komunii Ciała i Krwi Chrystusa. W dalszej kolejności zwrócili uwagę na naukę o Eucharystii jako pamiątce ofiary Chrystusa i ofiary Jego Ciała, Kościoła, na naukę o Eucharystii jako dziękczynieniu i uwielbieniu Ojca oraz na naukę o kulcie Eucharystii poza Mszą Świętą. Analizowane serie podręczników przedstawiają wszystkie elementy nauki o Eucharystii, co pozwala zakładać, że uczeń etapu katechezy inicjacyjnej otrzymuje pełnię nauki o sakramencie Eucharystii. Poddane analizie podręczniki realizują założenia *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz *Programu nauczania religii*. Jedynie w kilku wskazanych w rozprawie miejscach, należałoby dokonać odpowiednich uzupełnień – zob. K. Maciejewska, *Eucharystia w katechezie inicjacyjnej. Studium porównawcze podręczników dla ucznia do programu „Jesteśmy dziećmi Bożymi"*, Poznań 2009, s. 12, 221-229.

poszczególnych części Mszy Świętej oraz zastosowanych w niej znaków. Jej celem jest także ukształtowanie świadomości co do roli symboli w liturgii i w osobistym dojrzewaniu wiary, doprowadzając do scalania przeżyć duchowych z ich cielesną ekspresją. Osiągnięcie wskazanych celów nie jest jednak kresem mistagogii, gdyż nie prowadzi do zrozumienia rdzenia liturgii, jej wymiaru misteryjnego, a mianowicie obecności samego Chrystusa i Jego zbawczego dzieła ukrytego pod postacią znaków. Wprowadzeniem do tego wymiaru będzie dopiero wyjaśnienie głównych linii teologicznych Eucharystii z ukierunkowaniem na misterium paschalne[200].

Katechetyczne wyjaśnienie misteryjnego wymiaru Eucharystii musi koncentrować się na najważniejszym zagadnieniu – misterium paschalnym Chrystusa, gdyż Eucharystia jest nową Paschą. Katecheza ma ukazać paschę w znaczeniu historycznym i rytualnym. Po wyjaśnieniu istoty paschy starotestamentalnej ukazuje się wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jako spełnienie oczekiwań, których symbolem i znakiem były wydarzenia starotestamentalne. Docelowym krokiem wtajemniczającym w misterium staje się przedstawienie Eucharystii jako anamnezy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, oznaczającej szczególny rodzaj pamiątki – wspomnienie uobecniające. Wyjaśnienie istoty anamnezy pozwoli zrozumieć katechizowanym możliwość realnego spotkania z Chrystusem w Eucharystii, dokonującego się wprawdzie w sposób przekraczający możliwości ludzkiego poznania, lecz nie irracjonalny. Stawiając w centrum celebracji eucharystycznej Paschę Chrystusa, trzeba wskazać jej zbawcze znaczenie dla każdego wierzącego – możliwość uczestnictwa w ofierze Chrystusa i jej zbawczych owocach. Ofiara Eucharystii musi być przedstawiana i odczytywana w kontekście daru miłości Boga, który dał swojego Syna, aby człowiek miał życie i stał się zdolny do daru z siebie. Dlatego właśnie Eucharystia jest dziękczynieniem, a jej pierwotnym sensem jest oddawanie czci Bogu, wielbienie Go i postawa adoracji wobec Niego. Charakteryzując tajemnicę Eucharystii w aspekcie ofiary, należy wydobyć jej wymiar uczty, w której Chrystus staje się poprzez Komunię św. pokarmem dla wierzących i przyczyną jedności Kościoła. Natomiast gdy wtajemnicza się w istotę Eucharystii nie sposób pominąć prawdy, że jest ona rzeczywistością eschatologiczną (Mk 14,25), pokarmem zapewniającym nieśmiertelność (J 6,54-55) i zadatkiem przyszłej chwały (KKK 1419). Misteryjny charakter Eucharystii jest zatem wieloaspektowy. Wtajemniczając weń katechizowanych, należy dążyć do stworzenia syntezy poprzez całościowe ukazanie wszystkich wymienionych aspektów z jednoczesnym skrótowym ich potraktowaniem, wynikającym z ograniczonych możliwości percepcyjnych odbiorców[201].

Eucharystia z natury swej posiada ogromny potencjał w zakresie kształtowania autentycznych postaw wiary. Z tego względu ostatnim etapem mistagogii powinno być wskazanie na jej egzystencjalne znaczenie. Świadome uczestniczenie w celebrowanym misterium, możliwe dzięki zrozumieniu znaków liturgicznych

[200] P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej*..., s. 477, 483.
[201] Tamże, s. 483-485.

oraz ukrytych pod nimi treści teologicznych, ma znaleźć konkretne przełożenie na codzienne życie chrześcijańskie. Tylko wówczas, gdy katechizowani będą potrafili żyć Eucharystią na co dzień i czerpać z niej siły do codziennej miłości, cel mistagogii zostanie osiągnięty. Należy zatem podkreślić dokonujące się w Komunii św. zjednoczenie z Chrystusem przeobrażające od wewnątrz życie chrześcijanina. Świadomość otrzymywanej od Boga mocy chroni przed traktowaniem wymagań życia chrześcijańskiego jako obowiązków przerastających możliwości człowieka. To zaś skłania do przyjęcia postawy zaufania płynącej z obecności Chrystusa i pomocy Ducha Świętego na drodze dojrzewania wiary. Celebrowane w Eucharystii wydarzenia z życia Chrystusa mają stanowić normę dla konkretnych wyborów życiowych. Uświadomienie tego katechizowanym stanowi najważniejszy cel mistagogii w wymiarze egzystencjalnym. Eucharystia wprowadza wiernych w świat zmartwychwstania, we wspólnotę świętych, którzy poprzedzili nas w drodze wiary. Dzięki celebrowanej liturgii przywoływani są wszyscy, którzy stanowią przykład autentycznej dojrzałości chrześcijańskiej. Poczucie wspólnoty ze świętymi stanowi niewyczerpane źródło inspiracji dla praktycznych wskazań odnośnie do aktualnych problemów życiowych. Eucharystia jest także miejscem odkrywania więzi z innymi wierzącymi. Rozwijanie braterskiej wrażliwości poprzez uczestnictwo w liturgii stanowi kolejne zadanie katechetycznej mistagogii[202].

Innym odniesieniem Eucharystii do egzystencji jest jej charakter kultyczny, który stanowi szkołę prawdziwej modlitwy. Modlitwa zaś jest jedną z podstawowych czynności codziennego życia wierzących. Sakrament Eucharystii, będąc doskonałym uwielbieniem Trójcy, ma uczyć właściwej postawy wiary i różnych form zwracania się do Boga: modlitwy dziękczynienia, uwielbienia, prośby i przebłagania. Eucharystia jest wreszcie pokarmem w drodze do nieba, ale jednocześnie pokarmem dającym moc do zaangażowania w życie doczesne i jako taka ma stać się dla katechizowanych skutecznym bodźcem do twórczego uczestniczenia w życiu społecznym oraz budowania wspólnoty między ludźmi. W katechetycznym nauczaniu należy podkreślić, że eschatologiczna przyszłość, której zadatkiem jest Eucharystia, posiada silne powiązanie z doczesną teraźniejszością i jest rezultatem zaangażowania wiary, nadziei i miłości w codziennym życiu i obowiązkach wynikających ze stanu i zadań społecznych[203].

Katechetyczne nauczanie wprowadzające całościowo w sakrament Eucharystii jest konieczne, aby jej znaki, symbole oraz głębokie treści misteryjne mogły zostać wpierw dobrze zrozumiane, ponieważ w konsekwencji ma ono doprowadzić do osobowego spotkania z Bogiem, które zaowocuje postawą dojrzałej miłości.

---

[202] Tamże, s. 485-486.

[203] Tamże, s. 487. Zob. także: M. Qualizza, *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest. Bierzmowanie. Eucharystia*, przekład M. Stebart, Kraków 2002, s. 152.

3.2. Wychowanie do rozumienia symboli

Każdy człowiek spotyka w codziennym życiu wiele znaków i symboli. Wraz z gestami oraz określonymi słowami, szczególnie w obszarze celebracji liturgicznych, tworzą one bogactwo języka symboli. Nawet wówczas, gdy niektóre z nich czasem niewiele nam mówią, nie można powiedzieć, że nie wyrażają one rzeczywistości, którą oznaczają. Problem tkwi nie w samym znaku czy symbolu, lecz w rozpoznaniu tego, jaką ma on wartość, na przykład biblijno-liturgiczną czy antropologiczną. Komunikatywność znaków zależy od tego, ile o nich wiemy. Myśląc zatem o liturgii, która jest znakiem Kościoła, trzeba nieznane znaki i symbole stale poznawać, poczynając od tych dotyczących codzienności, poprzez znaki objawiające liturgię, aby znów powrócić do codzienności życia. Jest to wypróbowana już pedagogiczna droga Kościoła, prowadząca do zrozumienia głębi i jedności, jaka zachodzi między tym, co w celebrowanym misterium jest zwyczajne, a tym, co jest w nim nadprzyrodzone (KO 2). Bardzo klarownie ujęto to w Konstytucji o liturgii, gdzie stwierdzono, że w liturgii: „przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny" (KL 7). Pozostaje jednak wątpliwość, czy język liturgii, wyrażający się w znakach i symbolach religijnych, którymi na co dzień posługuje się Kościół, spełnia swoją rolę – to znaczy, czy jest zrozumiały dla uczestników liturgii[204].

Katechezie potrzeba zatem dydaktyki symboli. „Nasz przeintelektualizowany świat dąży w wielu dziedzinach do odzyskania postrzegania symboli i symbolicznych działań. [...] Zaniedbanie rozwoju tej zdolności sprawia, że życie zostanie ograniczone do rzeczywistości faktów: tego, co można policzyć, zmierzyć, udowodnić. Liczenie się z faktami jest ważne. Tym niemniej pokazuje ono tylko powierzchnię, nie jest bowiem w stanie odpowiedzieć na pytanie o sens wydarzeń ani w ogóle o sens życia. Symbol zawsze pomaga przejść przez rzeczywistość poznawalną zmysłami i stawać się wrażliwym i zdolnym do przyjęcia rzeczywistości wykraczającej poza pojęcia i definicje. Zadaniu temu służy także nauczanie religii. Przez jego wypełnianie dąży się do wprowadzenia katechizowanego w ponad codzienność. Chce się go uwrażliwić na rzeczywistość tego, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują"[205]. Symbole mogą więc uchronić katechezę przed pokusą zbytniego koncentrowania się jedynie na nauczeniu. Przybliżają one bowiem poznawaną rzeczywistość do codzienności i nadają jej potrzebny dynamizm. Dlatego w literaturze przedmiotu stale postuluje się otwarcie katechezy na symbole,

---

[204] A. Durak, *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, „Seminare" 17 (2001), s. 117.

[205] M. Saller, *Symbole i ich dydaktyka*, w: *W służbie człowiekowi*, red. Z. Marek i in., Kraków 1991, s. 152.

o które należy się troszczyć, rozwijać je, a przede wszystkim wprowadzać do życia wspólnotowego[206].

Nie możemy jednak w pełni zrozumieć znaków i symboli liturgicznych, jeśli nie ujmiemy ich w kontekście wiary oraz w łączności z Kościołem. Dotyczy to zwłaszcza sakramentów, które wśród znaków liturgicznych zajmują miejsce szczególnie istotne. Dlatego konieczna jest konkretna praca na szeroko rozumianym polu mistagogii liturgicznej, wtajemniczającej wiernych w język liturgii, poprzez który celebrowane misterium manifestuje się i uobecnia[207]. Katechetyczne wychowanie do rozumienia symboli domaga się jednak najpierw ukazania natury symbolu, jego wewnętrznej struktury oraz spełnianych funkcji. Nie można tego dokonać bez odniesienia do takich nauk, jak filozofia, psychologia czy pedagogika[208]. Pojęcie symbolu stosowane jest zarówno w języku potocznym, jak i naukowym. Pomimo że wspomniane dyscypliny naukowe podejmują próby definiowania symbolu, sam termin oraz oznaczana przez niego rzeczywistość pozostają nadal wieloznaczne. Wielu badaczy stwierdza wręcz, że dogłębne poznanie języka symboli oraz całościowe ujęcie jego znaczenia jest właściwie niemożliwe[209].

Pojęcie symbolu pochodzi od greckiego słowa *symballein* i może oznaczać: scalać, zlewać się, splątać z sobą, dodawać. Przeciwieństwem *symballein* jest *diaballein* – rozdzielać, robić nieporządek, od czego właśnie wywodzi się łacińskie słowo „diabolus" (dosłownie: siejący niepokój, niszczyciel). W sensie materialnym pierwotnie symbolem nazywano odłamany kawałek jakiegoś przedmiotu czy przedartej umowy, której brzeg pasował do brzegu pozostałej części, tak że można je było ze sobą złożyć. Symbol pełnił rolę znaku rozpoznawczego, który uwiarygodniał posłańca, potwierdzał umowę czy nawet po długim czasie przypominał o przyjaźni zawartej pomiędzy ludźmi. Stanowił zatem cenną rzecz, którą pieczołowicie przechowywano i przekazywano w rodzinach przez pokolenia[210]. Stąd właśnie w starożytności oznaczał także znamię, znak czy hasło. Starożytność

---

[206] Zob. M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 166; H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin 2007, s. 228; taż, *Rola liturgii w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 57,2 (2010), s. 130; W. Lechów, *Język symboliczny w wychowaniu religijnym*, „Katecheta" 52,7-8 (2008), s. 126-131.

[207] A. Durak, *Symbole, znaki i gesty*..., s. 118. Zob. także: J. Grześkowiak, *Znak – symbol – liturgia*, AK 69,3 (1976), s. 353-373; J. Decyk, *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijańskim*, „Horyzonty Wiary" 6,4 (1995), s. 13-20.

[208] Szeroko dyskutowaną we współczesnej pedagogice religii problematykę symboli, ich natury i genezy, kształtowania przez dziecko oraz kwestie przekazu w procesie dydaktyczno-wychowawczym podejmuje Cyprian Rogowski. Autor analizuje w wymiarze interdyscyplinarnym historyczne i współczesne koncepcje symbolu; ukazuje ich walory dydaktyczne i możliwość recepcji w procesie dydaktycznym realizowanym w ramach katechezy – zob. C. Rogowski, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne*, Lublin 1999.

[209] Zob. S. Kulpaczyński, *Pojęcie, struktura i funkcje symbolu ukierunkowane katechetycznie*, RT 48,6 (2001), s. 51; tenże, *Symbole w odbiorze katechizowanych dzieci*, Lublin 2002, s. 20; A. Majchrzak, *Symbol w kulturze chrześcijańskiej*, „Katecheta" 48,1 (2004), s. 63-64.

[210] D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Tyrzyński, Warszawa 1990, s. 7.

chrześcijańska znała pojęcie *symbolum*, będące synonimem wyznawania wiary, które traktowane było jako widoczny znak rozpoznawczy dla wierzących[211].

Ujmując symbol na polu refleksji filozoficznej, należy stwierdzić, że – tak jak każdy znak – odsyła on odbiorcę do kogoś lub czegoś poza sobą. Odniesienie to przekracza jednak możliwości poznawcze obserwatora. Symbol, podobnie jak znak, wskazuje na rzeczywistość istniejącą poza nim. Istnieje jednak pomiędzy nimi wyraźna różnica. Syntetycznie ujmując to zagadnienie, można stwierdzić, że znak prowadzi do poznania jakiejś rzeczywistości, kieruje do konkretnego celu (np. znak drogowy), symbol natomiast prowadzi do poznania rzeczywistości, której bogactwa nie sposób do końca zgłębić (np. serce jako symbol miłości). Nie jest łatwo odróżnić znak od symbolu. Zasadnicza różnica pomiędzy nimi polega na tym, że symbol nie tylko odsyła do innej rzeczywistości poza sobą, ale również uczestniczy w rzeczywistości, którą reprezentuje[212]. Mając na myśli ten związek, używa się pojęcia „partycypacja". Podkreśla to relację istniejącą pomiędzy strukturą znaczącą a rzeczywistością oznaczaną. Przy niektórych symbolach jest ona bardzo nikła, przy innych zaś zbliża się niemal do tożsamości[213].

Odwołując się do przemyśleń protestanckiego teologa Paula Tillicha, badającego problematykę symbolu, można twierdzić, że symbole posiadają trzy podstawowe cechy. Są nimi:

1. Uczestnictwo ontologiczne i psychologiczne w rzeczywistości symbolizowanej, czyli realne związanie symbolizowanej rzeczywistości i symbolu. Symbol sam staje się przez to tym, co wskazuje. Znaczenie symbolu wyrasta zatem z jego bytu. Partycypacja psychologiczna oznacza, że symbol pozwala doświadczyć człowiekowi rzeczywistości symbolizowanej. Człowiek, przeżywając symbol, wchodzi w osobisty kontakt z symbolizowaną rzeczywistością.
2. Otwieranie wymiarów rzeczywistości niedostępnych dla innych środków ekspresji. Bez obecności symboli człowiek nie mógłby poznać tych wymiarów. Spełnienie tej funkcji przez symbol wymaga jednak ze strony człowieka postawy wewnętrznego otwarcia. Zwykle tego otwarcia dokonuje sam symbol, uaktywniając wewnętrznie człowieka poprzez ukazanie mu nowych wymiarów rzeczywistości.
3. Symbole w przeciwieństwie do znaków ustalonych przez człowieka posiadają niezależne od niego istnienie. Powstają one nieświadomie i według niektórych psychologów (np. Z. Freud, G. Jung) są wyrazem kolektywnej

---

[211] E.J. Korherr, *Myślenie w kategoriach symboli*, „Horyzonty Wiary" 6,3 (1995), s. 3.

[212] P. Mąkosa, *Terminologiczne podstawy katechezy mistagogicznej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 59,4 (2012), s. 183-184.

[213] S. Kulpaczyński, *Symbole w odbiorze…*, s. 29. Zob. także: R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli sakramentalnych i postaw liturgicznych w świetle katechez mistagogicznych św. Cyryla Jerozolimskiego*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, Katowice 2011, s. 131.

podświadomości. Nie można ich stworzyć ani zniszczyć, gdyż istnieją w podświadomości, której zawdzięczają swój byt[214].

Poddając analizie strukturę symbolu, można dojść do wniosku, że tworzą one wewnątrzpsychiczny system komunikacji składający się z części ukazywanej, części ukazującej oraz elementu łączącego obydwie części. Dydaktycy katechezy, próbując wykorzystać strukturę symbolu dla jej potrzeb, mówią o widzialnym przedmiocie, rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz o odkryciu relacji, jaka zachodzi pomiędzy przedmiotem a niewidzialną rzeczywistością[215]. Zadaniem katechezy jest więc kształtowanie umiejętności odkrywania istniejącej relacji. Wychowanie do rozumienia symbolu, poprzez ukazywanie jego struktury, odgrywa tu szczególną rolę, ponieważ widzialna rzeczywistość pełni istotną funkcję w odkrywaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej[216]. Jednakże dzisiaj, jak zauważył Romano Guardini, stopniowo zanika zdolność do odbioru symboli, dlatego postulował, aby w wychowaniu liturgicznym kształcić zdolności symboliczne[217]. Wagę problemu dostrzega także Władysław Kubik. Jego zdaniem, „chcąc podjąć wychowanie do rozumienia symbolu trzeba sobie zdać sprawę, że najczęstszym brakiem młodych ludzi jest to, że nie są w stanie symbolizować, to znaczy reflektować, odkrywać relacji pomiędzy tym, co jest zauważalne zmysłami, a oznaczaną, jednocześnie nie podpadającą pod zmysłowe poznanie rzeczywistością. W świecie stale relatywizowanych wartości przestaje się w ogóle szukać obiektywnej treści, kryjącej się pod widzialnym znakiem. Człowiek współczesny jest raczej przekonany, że wszystkie znaki są znakami umownymi, opartymi na umowie społecznej, [...] przyjętej dla ułatwienia wzajemnej komunikacji. Wydaje się więc, że pierwszym zadaniem katechety jest uświadomienie młodemu człowiekowi, że np. znak chleba może kryć w sobie wartość obiektywną. Stąd trzeba z nim często rozmawiać o wartości, o znaczeniu chleba czy wody w życiu i dla życia, o problemach braku chleba, zdrowego powietrza itp. Bez tej refleksji młody człowiek nie potrafi nauczyć się symbolizowania"[218].

Nawiązując do symbolu dzielenia chleba, W. Kubik wskazuje, że główna trudność polega dziś na tym, że posługujemy się chlebem jako przedmiotem materialnym, ważnym dla zaistnienia symbolu, ale tracimy umiejętność odkrywania jego relacji do rzeczywistości wspólnoty, na którą on wskazuje. W efekcie podczas sprawowanej Eucharystii mamy do czynienia ze znakiem, który wobec braku refleksji nad jego znaczeniem zatraca swój pełny sens. W ten sposób Chleb eucharystyczny, którym jesteśmy obdzielani, dla wielu uczestników liturgii nie oznacza już wspólnoty Boga z ludźmi i ludzi pomiędzy sobą. Przyczyn takiego

[214] P. Tillich, *Gesammelte Wekre*, t. 5, Stuttgart 1964, s. 213, cyt. za: S. Kulpaczyński, *Symbole w odbiorze…*, s. 42.

[215] W. Kubik, *Zarys dydaktyki…*, s. 140.

[216] R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli…*, s. 132.

[217] R. Guardini, *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, wprowadzenie J. Majka, Wrocław 1992, s. 20.

[218] W. Kubik, *Zarys dydaktyki…*, s. 140.

stanu rzeczy należy szukać w tym, że współczesny człowiek nie dzieli się chlebem w taki sposób, aby czynność ta wyrażała miłość czy wspólnotę. Chleb przynosi się na stół pokrojony, przez co zanika przeżycie brania po kawałku z jednej całości[219].

W formacji liturgicznej podstawowe znaczenie odgrywa zasada, że przeżycie jest ważniejsze od wyjaśnień. Nawet najlepsza katecheza o symbolach liturgicznych – chociaż bezwzględnie konieczna – wzbogaci jedynie wiedzę, lecz nie uzdolni jeszcze człowieka w pełni do sprawowania kultu. Dlatego istotnym wyzwaniem w wychowaniu do symboli jest ukazywanie wszystkich antropologicznych uwarunkowań liturgii chrześcijańskiej, czyli wtajemniczanie w to wszystko, w czym zakorzeniony jest świat kultycznych znaków[220]. Ludzkie doświadczenia stanowią bowiem naturalną podstawę rozumienia symboli religijnych, którymi posługujemy się w sprawowanej liturgii. Należy przy tym podkreślić, że w wychowaniu do rozumienia symboli chodzi nie tyle o budzenie chwilowych przeżyć, które są czymś przemijającym, co o kształtowanie doświadczeń, które są czymś wspólnym, gdyż są odkrywaniem właściwego sensu przeżywanej rzeczywistości. Jeżeli sens symboli biblijnych czy liturgicznych będzie przez katechizowanych zrozumiany i odkryją oni ich znaczenie, będą zdolni świętować, przeżywać radość na katechezie i łączyć ją z Bogiem[221].

Wychowanie do sprawności symbolicznych należy zaczynać już u małych dzieci, zwłaszcza w rodzinie, w związku ze wspólnymi modlitwami, którym towarzyszą podstawowe gesty liturgiczne. Stwarza to możliwość stopniowego otwierania człowieka na osobiste zgłębianie symbolu[222]. Odbiór symbolu liturgicznego przez dziecko zaczyna się bowiem od etapu, kiedy słyszy ono dźwięki, widzi przedmioty, ich kolory i kształty, dostrzega osoby oraz ich czynności i gesty. Pomimo że docierają one do dziecka, przez dłuższy czas faktycznie pozostają jednak dla niego obce. Doświadczane poczucie obcości jest skutkiem „odległości" pomiędzy znakiem a rzeczywistością oznaczaną. Z upływem czasu poczucie to stopniowo słabnie i zanika pod wpływem refleksji, której przedmiotem staje się konkretne słowo, rzecz czy gest. Proces ten może trwać dość długo, a znaczący wpływ na jego przebieg mają postawy osób z najbliższego otoczenia dziecka, przejawiane wobec jego zainteresowań poznawczych. Skutkiem refleksji jest dostrzeżenie wartości, które aktualizują się w znakach liturgicznych. Natomiast pełny odbiór symbolu liturgicznego następuje dopiero wówczas, gdy symbol ogarnia całą psychikę i wpływa na kształt życia człowieka, dzięki czemu zbliża się on do Boga i do

---

[219] Tamże.

[220] J. Grześkowiak, *Katecheza a wychowanie do symboliki liturgicznej*, „Katecheta" 20,5 (1976), s. 198.

[221] W. Kubik, *Zarys dydaktyki…*, s. 141-142. Zob. także: A Hajduk, *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty Wiary" 9,2 (1998), s. 8; M. Majewski, *Spotkania katechezy…*, s. 126-127.

[222] Zagadnienia dotyczące dydaktyki symbolu omawia w swojej rozprawie C. Rogowski – zob. *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu…*, s. 201-238.

Niego upodabnia[223]. Zdolność odbierania symboli ma więc być aktywizowana poprzez długotrwałe staranne ćwiczenie zmysłów i serca. Wielu dydaktyków wyraża przekonanie, że jeśli wprowadzi się do katechezy symbole, które będą posiadały wyraźną postać zmysłową, jest prawdopodobne, że bardzo wcześnie wykształci się u dzieci podstawowa umiejętność czytania symboli. Ich rozumienie może być następnie przez katechezę stopniowo pogłębiane[224].

Do podstawowych symboli chrześcijańskich należą: woda, światło, ogień, chleb, wino, krzyż, ołtarz, rodzina. Poprzez swoją obecność w życiu jednostek i grup społecznych, symbole te wywierają wpływ na kształtowanie osobowości i wiary. Posiadają wewnętrzną zdolność jednoczenia ludzi. Stając się centralnym punktem wiary, pozwalają na dotarcie do treści niedostępnych w wymiarze zewnętrznej obecności. Jerzy Bagrowicz, podkreślając znaczenie symboli jako istotnych elementów religijnego wychowania, zauważa, że są one empirycznymi faktami odnoszącymi się do pozaempirycznej rzeczywistości lub rzeczywistości uważanej za religijnie ważną, lecz uchwytną jedynie w sposób symboliczny. Z uwagi na tę inną stronę rzeczywistości, symbole pełnią rolę pośredniczącą. Rzeczywistość transcendentna ujawnia się człowiekowi w symbolicznych znakach, które są najlepszym sposobem wyrażenia misterium. Znaki symboliczne nie są przy tym dodatkiem do tajemnicy, czy też tymczasową pedagogią, lecz współistotnym środkiem jej udzielania się człowiekowi[225]. Gdy symbolami posługuje się liturgia Kościoła, wówczas nieuchwytna rzeczywistość religijna zostaje przybliżona w widzialnej formie. Podstawowe symbole religijne są głęboko osadzone w ludzkiej naturze i mimo zmieniających się uwarunkowań społeczno-kulturowych, zasadniczo zachowują swoje znaczenie[226]. Być może kierując się tym przekonaniem, katecheci w wielu wypadkach zakładają, że katechizowani dobrze rozumieją i przyjmują znaki i symbole liturgiczne[227].

---

[223] J. Maciołek, *Dziecko jako odbiorca symbolu liturgicznego*, „Katecheta" 41,4 (1997), s. 250-251. Zob. także: W. Gałczyńska, *Przygotowanie dziecka do rozumienia znaku w liturgii*, „Katecheta" 15,4 (1971), s. 152-158; E. Dąbrowska, *Wychowanie dzieci do zrozumienia postaw*, *gestów i znaków we Mszy Świętej*, „Katecheta" 37,4 (1993), s. 212-214; J. Maciołek, *Wprowadzanie w świat symboli*, „Katecheta" 43,3 (1999), s. 46-50.

[224] W. Kubik, *Zarys dydaktyki*..., s. 142-143. Zob. także: A Hajduk, *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli*..., s. 8; M. Saller, *Symbole*..., s. 156. Mieczysław Majewski, omawiając wychowanie katechetyczne do symboli, podkreśla potrzebę otwarcia się na doświadczenie religijne; zbliżenie się do kontemplacji; ćwiczenie w wyciszaniu się; uwrażliwienie na symbole; medytację obrazów symbolicznych; posługiwanie się symbolicznymi opowiadaniami; kontakt z symbolami biblijnymi oraz odkrywanie rzeczywistości symboli – zob. M. Majewski, *Spotkania katechezy*..., s. 125-130.

[225] J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 43.

[226] R. Buchta, *Wychowanie do rozumienia symboli*..., s. 133.

[227] Stanisław Kulpaczyński w książce *Symbole w odbiorze katechizowanych dzieci* omawia wyniki badań przeprowadzonych w 2001 roku w Lublinie, wśród uczniów szkół podstawowych w klasach I–VI. Badania przeprowadzono za pomocą sondażu diagnostycznego, audytoryjnego, opartego na eksponowaniu piętnastu rysunków wybranych symboli. Uzyskane wyniki pozwoliły stwierdzić, że większość z nich była dobrze znana katechizowanym i wywoływała bogate skojarzenia religijne. Do takich symboli zaliczyć można: krzyż z wizerunkiem Chrystusa, gołębia, węża, gwiazdę betlejemską,

Dlatego zdarza się, że ograniczają się jedynie do powierzchownego przypominania znaczenia niektórych znaków i symboli, czyniąc to w jednakowy sposób na wszystkich etapach edukacyjnych. Trzeba jednak pamiętać, że podstawowym zadaniem katechetycznym w ramach ciągłej formacji sakramentalnej jest nieustanne i coraz głębsze wprowadzanie do rozumienia i przyjęcia znaków sakramentalnych, zwłaszcza znaku sakramentalnego Eucharystii, który należy rozumieć całościowo.

Do zadań formacji eucharystycznej należy prowadzenie do świadomego i owocnego przyjęcia zawartego w Eucharystii zbawczego znaku przypominającego, oznajmującego, zobowiązującego i zapowiadającego[228]. Nie może to jednak zostać przedstawione jedynie w formie wykładu, przekazującego określoną wiedzę na temat zapowiedzi Eucharystii w historii zbawienia, jej historycznego ustanowienia w Wielki Czwartek, uobecniania się zbawczego misterium podczas każdej Mszy Świętej, czy poprzez wspomnienie jej eschatologicznego znaczenia. Katecheza bowiem ma nie tylko pomóc uczniom w duchu wiary rozumieć i przyjąć materię sakramentu (chleb i wino) oraz jego formę (uczta), ale także całość obrzędu sakramentalnego z jego czynnościami, gestami, symbolami i towarzyszącymi im tekstami modlitw, śpiewów i czytań liturgicznych[229]. Podkreślić należy także, że symbole liturgiczne nie będą nigdy w pełni zrozumiałe same przez się. Naturalna symbolika chleba, wody, wina czy włożenia rąk nie wystarcza dla rozumienia ich liturgicznego kontekstu. Z tego względu znaki sakramentalne wymagają ukazywania ich w odniesieniu do całej historii zbawienia, czyli do wydarzeń Starego Testamentu, znajdujących swoje wypełnienie w dziele zbawczym Chrystusa[230].

---

kielich z hostią, baranka z chorągiewką, świecę, serce, wodę, drogę i ogień. Mniej znane i równocześnie wywołujące słabsze skojarzenia, zwłaszcza o charakterze religijnym, okazały się symbole dwu kluczy, oka w trójkącie i lilii. Zdaniem autora, przeprowadzone badania uprawniają do wyciągnięcia wniosku, że symbole zmieniają się. Stare zanikają, a powstają nowe, których znaczenie może się nasilać lub zanikać. Wymaga to ze strony katechetów szczególnej uwagi. Powinni oni badać znajomość i rozpoznawalność aktualnie używanych symboli, uwzględniając przy tym kontekst środowiskowy oraz osobiste doświadczenia katechizowanych – zob. S. Kulpaczyński, *Symbole w odbiorze…*, s. 220-221. Wyniki badań odbioru symboli religijnych przeprowadzonych w 2004 roku wśród młodzieży gimnazjalnej w Zielonej Górze omawia także W. Lechów – zob. *W trosce o katechezę liturgiczną. Wychowanie do odbioru symboli liturgicznych*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna…*, s. 286-299.

[228] Zgodnie z terminologią św. Tomasza z Akwinu o potrójnej funkcji znaku, uzupełnioną przez C. Vagagginiego o funkcję czwartą, przyjmuję się, że znak liturgiczny pełni następujące funkcje: wspominającą, ponieważ wspomina przeszłe wydarzenia z historii zbawienia; wskazującą, ponieważ wskazuje na aktualizację zbawienia w teraźniejszości; zapowiadającą, gdyż zapowiada pełnię zbawienia w przyszłym królestwie Bożym, oraz zobowiązującą, gdyż zobowiązuje do moralnego życia i apostolskiego zaangażowania odpowiadającego zbawczemu darowi. Z tak ujętej funkcji znaku widać, że obrzęd sakramentalny z jednej strony obdarowuje zbawieniem, wzywa i uzdalnia, a z drugiej strony zobowiązuje do odpowiedzi wyrażającej się przyjęciem odpowiednich postaw chrześcijańskiego życia – zob. S. Rejmoniak, *Liturgia w katechezie*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, praca zbiorowa pod red. R. Murawskiego, Warszawa 1989, s. 317.

[229] H. Iwaniuk, *Kierunki ciągłej formacji eucharystycznej w katechezie dzieci i młodzieży*, „Katecheta" 50,2 (2006), s. 9.

[230] Tamże, s. 10. Zob. także: J. Charytański, *Sakramenty a życie chrześcijańskie…*, s. 16.

Wyjaśnianiu symboli i znaków ma także stale towarzyszyć budzenie świadomości żywej obecności Boga w sakramentach oraz dokonującego się w nich spotkania z Nim. Rozpoczynając od tego zadania, katecheza wychowująca do rozumienia symboli ma prowadzić dalej do spotkania z Bogiem w drugim człowieku, w osobie kapłana, we wspólnocie Ludu Bożego, w słowie Bożym – a w sposób szczególny – w eucharystycznych postaciach chleba i wina. Dlatego tak bardzo konieczne jest kształtowanie postawy dialogu miłości, czyli kształtowanie szczerej modlitwy. Modlitwa, rozumiana jako dialog miłości, staje się bowiem pierwszym wyrazem wiary, warunkującym osobowe spotkanie w sakramentach – zwłaszcza w Eucharystii[231].

3.3. Przygotowanie do świadomego uczestnictwa w celebracjach sakramentalnych

Katecheza mistagogiczna rozumiana jako inicjacja do życia chrześcijańskiego i droga stopniowego dojrzewania w wierze podejmuje zadanie wprowadzania katechizowanych w świadomą celebrację sakramentów. Zmierza przez to do uświęcenia wiernych w celebrowanej liturgii i przez liturgię. Dlatego wprowadza w głębsze rozumienie tajemnic Chrystusa, wyjaśniając istotę i treść liturgii, przedstawia ekonomię zbawienia, tłumaczy słowo zawarte w Piśmie Świętym, wdraża w umiejętności modlenia się, uczula na zmysł sakralności oraz wychowuje do chrześcijańskiej miłości[232]. Czyni to poprzez celebrację, którą można uważać za katechezę, o specyficznym języku i sposobach[233] kształtowania postaw sakramentalnych.

3.3.1. Celebracje w katechezie drogą rozwoju wiary

„Im więcej celebracji w katechezie, tym większy rozwój w wierze". Przytoczone słowa przyjęte zostały jako motto ogólnopolskiego sympozjum katechetycznego pt. *Celebracje w katechezie*, które odbyło się w listopadzie 1999 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uzasadniając dobór tematyki sympozjum, ks. S. Kulpaczyński stwierdził: „każdy katecheta [...] jest przekonany, że treściowa baza jego pracy i dobór celów muszą być zakorzenione w słowie Bożym. W sytuacji katechezy szkolnej czuje się aktualny niedosyt odpowiedniego celebrowania tego słowa. Sam przekaz treści, zwłaszcza zawężony do metod podających, jest często mało mistagogiczny i mało owocny. Dlatego dzisiaj warto na nowo uświadomić sobie znaczenie celebracji liturgicznych w katechezie dzieci i młodzieży"[234].

---

[231] H. Iwaniuk, *Kierunki ciągłej formacji eucharystycznej*..., s. 10.

[232] J. Szpet, *Wiara potrzebuje, aby była celebrowana. O odnalezieniu właściwych relacji katechezy i liturgii*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna*..., s. 322.

[233] S. Pintor, *Celebracja*, w: *Słownik katechetyczny*..., s. 132.

[234] S. Kulpaczyński, *Słowo wstępne*, w: *Celebracje w katechezie*, red. tegoż, Lublin 1999, s. 6-8.

Poszukując znaczenia słów związanych z celebracją odnajdujemy w *Słowniku języka polskiego* „celebrę" – określoną jako „nabożeństwo odprawiane szczególnie uroczyście" oraz czasownik „celebrować", co zostało oddane jako „zachowywać się, robić coś uroczyście, z namaszczeniem, ze szczególną powagą"[235]. Wyjaśnienia te wskazują, że zarówno czasownik „celebrować", jak i rzeczownik „celebracja" najlepiej odpowiadają i określają misterium liturgii, jako uroczyste uobecnianie w Kościele przez słowa i znaki zbawczego dzieła Chrystusa[236]. Sergio Pintor pod pojęciem „celebracji" w katechezie rozumie pedagogicznie ważny, przeznaczony do interioryzacji i wyrażenia w modlitwie, moment dojrzałego odkrycia wiary w refleksji i w analizach dokonywanych w grupie[237]. Podobnie definiuje ją G. Cionchi, twierdząc, że celebracja „jest to działanie, które ma na celu «przeżyć» wspólnotowo i radośnie «tajemnicę» poznaną w czasie spotkań katechetycznych w określonym czasie"[238].

Termin „celebracja" nie jest jeszcze powszechnie używany w języku duszpasterzy i katechetów dla określenia czynności liturgicznych. Dotychczas najczęściej mówiono o „odprawianiu" lub „sprawowaniu" liturgii. Zasadniczą zmianę można zauważyć dopiero po wydaniu polskiego tłumaczenia KKK[239]. W *Katechizmie* termin „celebracja" zastosowany został nie tylko w odniesieniu do sakramentów świętych, roku liturgicznego i Liturgii Godzin, ale również udzielania sakramentaliów oraz form pobożności wiernych i praktyk religijności ludowej, nazywanych powszechnie nabożeństwami, które także powinny zostać uwzględnione w katechezie (KKK 1674, 1675). Katechizmowe określenie celebracji sakramentalnej, jako spotkanie dzieci Bożych z Ojcem w Chrystusie i w Duchu Świętym, posiadające formę dialogu, który wyraża się przez czynności i słowa, należy odnieść również do innych celebracji liturgicznych. Wszystkie bowiem czynności liturgiczne „oznaczają to, co wyraża słowo Boże: bezinteresowną inicjatywę Boga, a zarazem odpowiedź Jego ludu" (KKK 1153). Takie określenie wskazuje, że cała liturgia ma formę dialogu Boga ze swoim ludem, którego podpadającymi pod zmysły elementami są: słowa, czynności i znaki. Jak stwierdza się w *Katechizmie*, stanowią one „osnowę celebracji" i przez nie „Duch Święty kształtuje żywy związek wiernych i szafarzy z Chrystusem – Słowem i Obrazem Boga, aby włączyć w swoje życie sens tego, co słyszą, co kontemplują i wypełniają w celebracji" (KKK 1101)[240].

---

[235] *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 235-236.

[236] C. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych w katechezie dzieci i młodzieży*, w: *Celebracje w katechezie…*, s. 30.

[237] S. Pintor, *Celebracja…*, s. 131.

[238] G. Cionchi, *Catechisti si diventa*, Torino 1985, s. 197, cyt. za: A. Bochm, *Celebracja w katechezie dzieci przedszkolnych*, w: *Katecheza. Rodzina*, *parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2007, s. 57-72.

[239] W ślad za francuską i włoską wersją *Katechizmu*, wszędzie tam, gdzie występuje franc. *célébration* i wł. *celebrazione*, użyto konsekwentnie polskiego słowa „celebracja". Także w polskim tłumaczeniu DOK używa się konsekwentnie terminu „celebracja" – zob. C. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych…*, s. 32.

[240] Tamże, s. 33.

W celebracjach liturgicznych czyta się najpierw słowo Boże i wspomina wielkie dzieła Boga dokonane w historii zbawienia (anamneza), które dzięki łasce Ducha Świętego stają się zrozumiałe dla uczestników i z wiarą przez nich przyjęte. Zrozumienie czytanego słowa uzależnione jest jednak od „dyspozycji serca" słuchaczy (KKK 1101). Trzeba jednak dopowiedzieć, że wspominane w liturgii zbawcze interwencje Boga w historii posiadają charakter wspominania uobecniającego. Każde z nich dokonało się tylko jeden jedyny raz w przeszłości i nie jest powtarzane w obchodach roku liturgicznego ani też w liturgii sakramentów świętych. Dokonuje się to poprzez obecność Ducha Świętego, „który aktualizuje jedyne Misterium Chrystusa" (KKK 1104). Dlatego wspominanie wydarzeń zbawczych, czyli liturgiczna anamneza, oraz prośba o uświęcające działanie Ducha Świętego (epikleza) „stanowi centrum każdej celebracji liturgicznej, a zwłaszcza Eucharystii" (KKK 1106)[241].

Słowo Boże w celebracji liturgii wprowadza w obrzęd oraz w gest rozumiany jako akt zbawczy oraz ułatwia zrozumienie jego skutków. Jak podkreśla A.E. Klich, „Pismo Święte jest więc w służbie zbawienia, które realizuje się w różnych aktach sakramentalnych. Ma więc w liturgii sens wyjaśniający i mistagogiczny. Słowo Boże proklamowane w czasie obrzędu sakramentalnego zapowiada jego symbolizm zbawczy i wyjaśnia go"[242]. Trzeba jednak zaznaczyć, że elementem pierwszorzędnym w słowie Bożym nie jest pismo, czyli słowo utrwalone na piśmie, lecz proklamacja tego słowa. Najpierw bowiem było żywe słowo, które dopiero później zostało utrwalone na piśmie. Ekonomia zbawienia z natury swej opiera się na dialogu między Bogiem a ludźmi. W dialogu tym jest z jednej strony proklamacja słowa aktualnego dla ludzi wszystkich czasów i pokoleń, a z drugiej – odpowiedź każdego poszczególnego człowieka na zbawienie darmo mu ofiarowane. Dlatego też lektor, który w społeczności chrześcijańskiej czyta perykopę ze Starego Testamentu, nie przedstawia jedynie opisu historycznego, lecz przetwarza pismo w żywe słowo skierowane do wspólnoty, która zdolna jest je pojąć. Włącza się w ten sposób w linię starożytnych proroków, a nawet w pewien sposób ich przewyższa, gdyż mówi do nowego Ludu Bożego, kierując do niego słowo naprawdę skuteczne i aktualne. Podobnie w celebracjach katechetycznych nie przywołuje się wspomnień starożytnej historii. Chrześcijanie nie są bowiem ludźmi żyjącymi przeszłością, lecz mają obowiązek aktualnej realizacji słowa Bożego. Z tej prawdy wynika wniosek praktyczny, że nabożeństwa słowa Bożego celebrowane w ramach katechezy są żywą proklamacją tego słowa, domagającą się odpowiedzi ludu – co zresztą należy do istoty katechezy[243].

W wydanej tuż po Soborze Watykańskim II *Instrukcji o liturgicznym wychowaniu alumnów* wskazuje się na ścisły związek pomiędzy formacją doktrynalną

---

[241] Tamże, s. 34.

[242] A.E. Klich, *Biblia i katecheza*, w: *Zagadnienia katechetyki materialnej*, red. J. Stala, Tarnów 2011, s. 69.

[243] C. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych…*, s. 34.

a liturgią. Celebracja liturgii, opierając się na prawdach wiary, podnosi je z poziomu wiedzy spekulatywnej na poziom życia kultu i pomaga koncentrować się na misterium Chrystusa i historii zbawienia. W ten sposób „Pismo Święte nabiera pełniejszego znaczenia, dogmat przechodzi w uwielbienie, nauka moralności dosięga pobożności, historia staje się pochwałą Opatrzności, prawo stara się nakazywać miłość"[244]. Analogiczną rolę pełni liturgia w katechezie, gdzie w programie formacji znajdują się także tematy biblijne, dogmatyczne, moralne, historyczne oraz dotyczące dyscypliny prawnej w Kościele. Dlatego katecheza i liturgia mają razem prowadzić do wiary dojrzałej i prawdziwie chrześcijańskiego życia. Warunkiem jednak czynnego, świadomego i pobożnego uczestnictwa w liturgii jest najpierw wyjaśnienie tego kto, jak, kiedy i gdzie ją celebruje, a następnie coraz doskonalsze wtajemniczanie w misterium Chrystusa, uobecniające się za pomocą słów, znaków, symboli i czynności. Temu właśnie celowi służy przede wszystkim katecheza, a głównie katecheza liturgiczna oraz samo uczestnictwo w liturgii, czyli celebracje liturgiczne[245]. Wprowadzanie w misterium wydarzenia, powiązane z celebracją, jest najlepszym wychowaniem liturgicznym i przygotowaniem do uczestnictwa w życiu sakramentalnym. Umożliwia także wychowanie modlitewne, przez co prowadzi do żywego i osobowego kontaktu z Chrystusem[246].

Poszukując wzajemnych relacji katechezy i liturgii, A. Hajduk wyraża przekonanie, że „katecheza, która się dokonuje poza liturgią, jest tak jak każda inna forma przepowiadania, szczególnie liturgiczna, wielbieniem Boga oraz wydarzeniem zbawczym dla ludzi, posiada więc walor liturgiczny. Dlatego też katecheza jest celebracją słowa Bożego, ponieważ jest celebracją tajemnicy zbawienia we właściwy sobie sposób, zwłaszcza gdy zachęca do modlitwy i do wyznawania wiary, do dialogu z Bogiem, gdy ożywia niestrudzenie oczekiwanie i modlitwę: *Przyjdź, Panie Jezu*, tak jak czyni to sama liturgia. Katecheza uczy modlić się słowami, którymi natchnął nas sam Bóg. Ponadto prowadzi do modlitwy przygotowanej i odpowiednio przeprowadzonej"[247]. Dlatego katecheza, czerpiąc z Biblii i przedstawiając życie oraz nauczanie Jezusa, prowadzi do odkrycia jedności i religijnego znaczenia całego Objawienia. Wybiera przy tym te fakty, które lepiej ukazują znaczenie Paschy Chrystusa oraz dokumentują jedność i ciągłość planu zbawienia uobecnianego w celebracji liturgicznej. Z tego względu „katecheza winna wybierać i przywoływać z Pisma Świętego zarówno z Ewangelii, jak i innych ksiąg Nowego Testamentu, te teksty, fakty, postacie i symbole, które w najwyższym stopniu zbiegają się w Chrystusie i które powracają w sprawowanej liturgii"[248]. Podstawową natomiast zasadą właściwego doboru czytań jest ukazanie historii

---

[244] *Instrukcja o liturgicznym wychowaniu alumnów* (25.12.1965), 6, cyt. za: C. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych…*, s. 34-35.

[245] Tamże, s. 35.

[246] B. Twardzicki, *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemyśl 2001, s. 221.

[247] A. Hajduk, *Katecheza i liturgia…*, s. 37.

[248] Tamże.

zbawienia, Bożej obietnicy danej w Starym Przymierzu i jej wypełnienie się w Jezusie Chrystusie. Zestaw czytań ma zatem uwzględniać prawa rozwoju tematów biblijnych, jedność obu Testamentów oraz centralne miejsce Chrystusa w historii zbawienia[249]. Jak podkreśla J. Kudasiewicz, najbardziej uwidacznia się to w typologii biblijnej[250].

Właściwie dobrany zestaw czytań stanowi rdzeń nabożeństwa słowa Bożego w katechezie. Rozpoczyna się ono śpiewem, w trakcie którego następuje intronizacja Pisma Świętego, następnie mają miejsce czytania, zaś po każdym z nich odpowiedź zgromadzonych w formie śpiewu psalmu lub pieśni. Przed i po czytaniu można wygłosić krótki komentarz, którego celem jest ułatwienie zrozumienia tekstu i zwrócenie uwagi na właściwą odpowiedź człowieka na usłyszane słowo Boże. Po czytaniach wygłaszana jest homilia, w której uwypukla się centralny temat czytań i zachęca uczestników do wyprowadzenia z usłyszanych treści wniosków życiowych. W dalszej kolejności następuje ryt, modlitwa powszechna lub kolekta celebransa. Ryt odpowiadający treści czytań czerpiemy z liturgii lub paraliturgii. Również modlitwa wiernych ma nawiązywać do treści czytań i homilii[251].

Poszukiwanie skutecznej metody przeniesienia wskazanych zasad na obszar katechetycznej celebracji słowa Bożego z udziałem dzieci jest przedmiotem refleksji polskich katechetyków i biblistów. Anna E. Klich stwierdza, że należy tak dobrać czytania biblijne, aby zawierały wyraźny obraz (np. zagubiona owca czy drachma). Zaleca także ograniczenie się do jednego tematu, który powinien pojawić się we wszystkich częściach celebracji: śpiewy, czytania, homilia, obrzęd i modlitwa wiernych. Dobór słowa Bożego ma przy tym uwzględniać intelektualne możliwości jego odbiorców. Ta konieczność adaptacji tekstów wynika z charakteru samego Pisma Świętego oraz ze specyfiki mentalności dzieci. Odnośnie do charakteru Pisma Świętego trzeba mieć na uwadze, że teksty biblijne należą do różnych gatunków literackich. Każdy z nich posiada własną strukturę i własny sposób wyrażania się. Perykopy posiadają elementy redakcyjne związane z celami teologicznymi autorów natchnionych i z tego względu domagają się innego dydaktycznego punktu wyjścia. Poszczególne fragmenty biblijne mają też różny stopień trudności zrozumienia zawartego w nich przesłania. Teksty wymagające na przykład myślenia abstrakcyjnego nie zostaną właściwie rozumiane i przeżyte przez dzieci, dlatego konieczne jest ich ustopniowanie pod względem stopnia trudności ich odbioru[252]. Celebracja słowa Bożego z małymi dziećmi może mieć zatem tylko jedno bardzo proste czytanie biblijne. Zdaniem J. Kudasiewicza, najlepiej nadaje

---

[249] A.E. Klich, *Biblia i katecheza…*, s. 69-70.

[250] J. Kudasiewicz, *Nabożeństwo słowa Bożego w katechezie*, w: *Celebracje w katechezie…*, s. 18.

[251] Tamże. Podobną strukturę celebracji katechetycznej proponują także inni autorzy. Zob. np. A.E. Klich, *Biblia i katecheza…*, s. 69; M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, Legnica 2007, s. 232-233.

[252] A.E. Klich, *Biblia i katecheza…*, s. 70. Zob. także: J. Kudasiewicz, *Adaptacja tekstów biblijnych we Mszy Świętej z udziałem dzieci*, RBL 30,2-3 (1977), s. 113-127.

się do tego rodzaju celebracji jakiś fragment narracyjny ze Starego lub Nowego Testamentu[253].

Zauważyć należy także, że już *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci* z 1973 roku wyrażało troskę Kościoła, aby głoszenie dzieciom słowa Bożego było dla nich w miarę zrozumiałe i czytelne. Nieuwzględnianie intelektualnych możliwości dzieci stwarza niebezpieczeństwo wyrządzenia im szkody duchowej. Dlatego w dokumencie przywołuje się wyniki współczesnej psychologii rozwoju, w której udowodnione jest, że religijne przeżycia okresu niemowlęctwa i wczesnego dzieciństwa wywierają głęboki wpływ na formację dzieci, co spowodowane jest wyjątkową wrażliwością, jaką w tym czasie posiadają (DMD 2).

Dostrzegając niewątpliwą słuszność powyższych wskazań, należy jednak podkreślić konieczność przekazania dziecku całej prawdy Ewangelii na każdym etapie rozwoju. Dobra Nowina nie jest sumą prawd cząstkowych, w które dziecko wprowadza się po kolei, lecz jednością związaną z pierwotnym kerygmatem. Dlatego zadaniem katechezy celebrującej misterium zbawienia ma być budzenie w dziecku żywej wiary, która w przyszłości będzie stopniowo pogłębiana i rozwijana. To, co przenika do dziecięcej duszy, pozostawia w niej trwały ślad pamięciowy, mający istotną wartość także w późniejszym życiu[254].

Podstawowe zasady doboru perykop biblijnych, uwzględniające odpowiedniość poszczególnych gatunków literackich dla poszczególne etapów katechezy, można ująć następująco:

– w klasach I–III szkoły podstawowej zaleca się stosowanie tekstów narracyjnych ze Starego i Nowego Testamentu; nie powinno się stosować tekstów z Ewangelii św. Jana oraz przypowieści; historia dzieciństwa Jezusa może być opowiadana wówczas, gdy dzieci znają już inne wydarzenia z Jego życia;
– w klasach IV–VI szkoły podstawowej wybiera się realistyczne opisy wydarzeń z historii Izraela, Jana Chrzciciela, Jezusa, wydarzenia dotyczące prześladowania pierwotnego Kościoła, działalności misyjnej św. Pawła, jego pojmania i procesu;
– w klasach starszych uczniowie są zapoznawani z przypowieściami, mowami i wizjami, a także z tekstami prorockimi, zwłaszcza przewidzianymi do celebracji liturgicznych[255].

Celebracje słowa Bożego mają za zadanie wypracować u katechizowanych pogłębione zrozumienie historii zbawienia i podprowadzić uczestników do przyjęcia Boga działającego w słowie, a także wprowadzić w znaczenie gestów liturgicznych oraz dopomóc w przyjęciu właściwej postawy wobec Boga[256]. Dlatego w zakres realizowanego przez katechezę wychowania liturgicznego wchodzi również

[253] Tenże, *Nabożeństwo słowa Bożego*..., s. 20.
[254] A.E. Klich, *Biblia i katecheza*..., s. 71-72.
[255] Tamże, s. 72.
[256] Tamże.

wyjaśnianie ogólnych pojęć dotyczących liturgii chrześcijańskiej, a zwłaszcza sakramentów. Jak wskazuje się w DOK, wychowanie liturgiczne zmierza także do tego, aby „umożliwić przeżycie różnych typów celebracji, doprowadzić do odkrycia symboli, sensu gestów ciała itd." (DOK 87). Trzeba przy tym wiedzieć, że liturgia, jako źródło katechezy, posługuje się właściwym sobie językiem (DOK 96), dlatego świadome uczestnictwo w liturgii domaga się zatem uprzedniego poznania tego języka (DOK 154, 155). Powinno się to dokonać w czasie katechezy i poprzez samo uczestnictwo już najmłodszych dzieci w celebracjach liturgicznych[257].

Dzieci objęte systematyczną katechizacją, posiadają już własne doświadczenia uczestnictwa w liturgii. W okresie przygotowania do pierwszej spowiedzi i Komunii św. należy więc odwoływać się do posiadanych już przez nie wiadomości z zakresu życia liturgicznego, wyjaśniając przy tym podstawowe pojęcia, znaki i modlitwy, które tworzą celebracje liturgiczne. Katecheza odwołująca się do posiadanego już doświadczenia liturgii działa w duchu znanego zawołania św. Benedykta *ut mens concordet voci* – tzn. „aby nasz umysł zgadzał się z naszym głosem". Wyraża ono dążenie do tego, aby spełniana czynność wciągała umysł, angażowała ducha, mentalność i wnętrze człowieka. Oddziaływanie formacyjne rozpoczyna się zatem od sfery zewnętrznej, prowadząc ku wnętrzu człowieka, zgodnie z wychowawczą zasadą, że najpierw ma miejsce czyn, potem następuje jego pogłębione zrozumienie. W tak rozumianym oddziaływaniu zmierza się do włączenia katechizowanych w czynność złożoną ze słów i gestów, tak aby przemieniała ona ich idee i życie[258]. Taka metoda katechezy stosowana była przez Ojców Kościoła, którzy nie wszystkie prawdy wyjaśniali katechumenom, pozostawiając niektóre tematy dotyczące sakramentów wtajemniczenia na czas mistagogii. Zwracali też uwagę na doświadczenie religijne towarzyszące celebracji, aby stanowiło punkt odniesienia w wyjaśnianiu istoty sakramentów. Właśnie dzięki doświadczeniu może człowiek lepiej pojąć rzeczywistość nadprzyrodzoną, w której uczestniczył poprzez święte znaki. Aby coś zrozumieć, należy to najpierw poznać. Zależność ta odnosi się także do liturgii, która w swojej zewnętrznej formie polega na działaniu podpadającym pod zmysły, aby dzięki nim przejść następnie do zrozumienia niewidzialnego misterium. Dlatego właściwa katecheza sakramentalna nie polega jedynie na przekazywaniu i nauczaniu pojęć religijnych, aby następnie odnajdywać je w czynnościach liturgicznych. Nie jest ona procesem natury intelektualnej, ale pozostaje głęboko zakorzeniona w doświadczeniu zmysłowym. U podstaw celebracji każdego obrzędu liturgicznego znajduje się bowiem działanie ciała człowieka. Czynności i postawy ciała są pierwszym i niezbędnym składnikiem każdej liturgii, jako działania we wspólnocie. Uczestnicy liturgii mają je zatem nie tylko znać i rozumieć ich sens, ale także w tej samej akcji liturgicznej przyjmować taką

[257] Rodzaje i formy celebracji w katechezie dzieci przedszkolnych omawia szczegółowo A. Bochm – zob. *Celebracja w katechezie*..., s. 66-72.

[258] P. de Clerck, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 31-32.

samą postawę i wykonywać te same gesty dla podkreślenia wspólnoty i jedności zgromadzenia[259].

Obrzęd liturgiczny jest „przestrzenią", w której najpełniej realizuje się działające słowo Boga. Znaki i gesty są sposobami, które pomagają uczestnikom liturgii łatwiej przejść od boskiej do ludzkiej rzeczywistości, i odwrotnie. Angażują one bowiem człowieka wraz z jego zmysłowością i emocjonalnością. Stają się w ten sposób szczególnym pośrednikiem w wyrażaniu przeżycia religijnego oraz umożliwiają przekazanie go innym ludziom. Rolą bowiem gestów i znaków wykonywanych podczas obrzędów liturgicznych jest łączenie pojedynczego człowieka ze wspólnotą wierzących oraz pobudzanie i podtrzymywanie przeżywanego spotkania z Bogiem w celebrowanym słowie[260]. Z tego względu podczas celebracji liturgii znaczącą rolę odgrywają zmysły wzroku, słuchu, dotyku, powonienia i smaku. Dzięki nim w pierwszej kolejności doświadczamy w liturgii *sacrum*. Dlatego dla nauczenia uczestnictwa i rozumienia liturgii, należy wypracować u katechizowanych umiejętność patrzenia, słuchania, wspólnego działania, odnoszenia zewnętrznych zachowań do kształtowania postaw wewnętrznych. Temu właśnie celowi służą celebracje w katechezie. Istotne wskazania w tym względzie podaje *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci*. Jak czytamy w dokumencie, Kościół ma obowiązek troszczyć się w szczególny sposób o wprowadzenie dzieci w liturgię, gdyż bez tego nie można sobie wyobrazić pełnego życia chrześcijańskiego. Do uczestnictwa w liturgii należy przygotowywać uczestników poprzez ukazywanie jej głębszego znaczenia. Niewskazane jest przy tym oddzielanie formacji liturgicznej i eucharystycznej od pełnego wychowania humanistycznego i chrześcijańskiego, gdyż one właśnie stanowią jej podstawę (DMD 8). Stosownie do wieku i zgodnie z rozwojem osobowym, należy wprowadzać dzieci w przeżywanie tych wartości ogólnoludzkich, które związane są z celebracją liturgii, a zwłaszcza Eucharystii. Są nimi: „działanie we wspólnocie, powitanie, umiejętność słuchania, proszenie o przebaczenie i udzielanie go, wyrażanie wdzięczności, przeżywanie ze zrozumieniem czynności symbolicznych uczty przyjaźni, uroczystych obchodów" (DMD 9). Bez zrozumienia ich znaczenia oraz doświadczenia w codziennej sytuacji życiowej, mającej miejsce poza liturgią, nie staną się one zrozumiałe w ich kontekście liturgicznym. Dlatego szeroko rozumiane wychowanie liturgiczne domaga się tworzenia warunków praktycznego przeżycia tych elementów ludzkiego działania, które stanowią podstawę liturgicznego dialogu człowieka z Bogiem. Osiągnięcie tego stanu stanie się możliwe, gdy katechizowani otrzymają podstawy takiego wychowania we własnych rodzinach (DMD 10). Systematyczna zaś katecheza sakramentalna oraz celebracja liturgii w chrześcijańskiej wspólnocie, która „daje świadectwo Ewangelii, żyje braterską miłością,

[259] C. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych*..., s. 43.
[260] A.E. Klich, *Biblia i katecheza*..., s. 73.

czynnie obchodzi misteria Chrystusa, jest najlepszą szkołą chrześcijańskiego i liturgicznego wychowania dzieci" (DMD 11)[261].

W *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci* podkreśla się, że w procesie wychowania liturgicznego bardzo ważną rolę odgrywają różnego rodzaju celebracje. Pomagają one przyswoić ich uczestnikom „pewne elementy liturgii, takie jak: pozdrowienie, milczenie, wspólne uwielbienie, zwłaszcza jeśli wyrażają się we wspólnym śpiewie. Należy się jednak wystrzegać, żeby tego rodzaju nabożeństwa nie przybierały zbyt dydaktycznego charakteru" (DMD 13). Płynie stąd wniosek, że nie można utożsamiać, ani tym bardziej czynić z celebracji liturgicznej katechezy, lecz roztropnie wiązać katechezę z celebracyjnymi momentami, których odniesieniem będzie rok liturgiczny lub sakramenty, oraz wykorzystać jej elementy strukturalne w ramach poszczególnych jednostek katechetycznych. Celebracji katechetycznej nie można także utożsamiać z inscenizacją czy dramatyzacją, które są zabiegiem metodycznym opartym na elemencie teatralnym, gdzie odgrywanie roli i wykonywanie pewnych gestów ma na celu zmobilizowanie uwagi, umożliwiające przeżycie pewnych treści i przyjęcie ich jako własne. Osoba odgrywająca występuje też w cudzym imieniu. W celebracji katechetycznej natomiast uczeń wykonuje coś, aby wyrazić swój osobisty stosunek do Boga. Wykonuje funkcje wraz z innymi, jako członek zgromadzenia modlitewnego przeżywającego bliskość Boga. Celebracja paraliturgiczna na katechezie ma zatem zawsze charakter nabożeństwa, polegającego na wspólnotowej lekturze Pisma Świętego, która jest głoszeniem orędzia zbawczego, rozważaniem i modlitwą[262].

Specyfiką celebracji w katechezie jest również to, że opiera się ona na programie i wcześniejszych katechezach, umożliwia przeżycie i niejako sakralizuje wcześniejsze treści poprzez modlitwę i wspólnotowe wyrażenie swojej postawy wobec Boga w wyznaniu wiary i w modlitwie. Dlatego właśnie autorzy katechez zamieszczonych w podręczniku serii *Bóg z nami*, zapoznając dzieci klas pierwszych z osobą i życiem Jezusa Chrystusa, nie ograniczali się, a tym bardziej nie przeakcentowali faktografii historycznej. W sposób naturalny natomiast włączyli w poszczególne jednostki lekcyjne znaki liturgiczne, świadczące o obecności Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym. W ten sposób wysunęli na pierwszy plan prawdę o Jego aktualnie uobecniającym się działaniu zbawczym[263]. W klasie

---

[261] Zob. także: A. Długosz, *Dyrektorium Mszy św. dla dzieci wielką szansą duszpasterską*, „Katecheta" 45,1 (2001), s. 4-8.

[262] J. Szpet, *Wiara potrzebuje*, *aby była celebrowana…*, s. 322.

[263] Przykładem są tutaj następujące katechezy: *Jezus gromadzi nas w jedną rodzinę Bożą* (nr 4); *Jezus czyni nas dziećmi Bożymi w chrzcie św.* (nr 5); *Jezus jest z nami w osobie kapłana* (nr 6); *Z Jezusem spotykamy się w Kościele czyli domu Bożym* (nr 7). Jak zaznaczają autorzy podręcznika, wszystkie jednostki w grupie tematycznej *Pan Jezus zbawia wszystkich ludzi* (nr 23-29) oprócz realizacji zasadniczych celów programowych, służą przygotowaniu dzieci do uczestnictwa w liturgii wielkiego postu. Podstawę kolejnej grupy tematycznej *Jezus zmartwychwstały prowadzi nas do Ojca* (nr 30-32) stanowi liturgia okresu wielkanocnego – zob. *Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1971.

drugiej natomiast, w nauczaniu o sakramentach chrztu, pokuty i Eucharystii nawiązali do Jego zbawczego działania przez znaki sakramentalne, aby obecność Chrystusa w zgromadzeniu liturgicznym głęboko zapadła w świadomość katechizowanych. Zakładali również kształtowanie postawy odpowiedzi na wezwanie Boże, objawiającej się w praktyce życia[264]. Jak zapewniał J. Charytański, autorzy starali się „stworzyć dwa etapy przygotowania sakramentalnego, w których element biblijny, liturgiczny i życia chrześcijańskiego występują łącznie"[265]. Przyjęte przez nich założenia są wyrazem autentycznej troski o skuteczną realizację wtajemniczającego wymiaru katechezy. Dlatego wydaje się uzasadnionym, aby w tym miejscu nieco szerzej przytoczyć myśl ks. prof. J. Charytańskiego, dokładnie oddającą inicjacyjny charakter katechez podręcznika *Bóg z nami*:

> Zgodnie z najstarszą tradycją Kościoła, jak również w oparciu o ciągle aktualną katechezę Kościoła, jaką stanowi liturgia słowa, czy to związana z Eucharystią czy też nie, każda katecheza powinna przypominać swoim układem strukturę liturgiczną. Każda lekcja religii jest przecież zgromadzeniem Kościoła, w którym obecny jest Chrystus. W każdej głosi się słowo Boże. W każdej dokonuje się spotkanie z Bogiem. Tę rzeczywistość pragniemy podkreślić w naszych katechezach dwoma elementami. Pierwszy z nich stanowi uroczyste czytanie Pisma Świętego na wzór czytań w zgromadzeniu Eucharystycznym. Drugim elementem jest modlitwa ujęta jako odpowiedź na głos Boga skierowany do nas w słowie. Staraliśmy się nadać jej formę zbliżoną do modlitwy wiernych, choć niejednokrotnie szukaliśmy i innych form. Wreszcie w pierwszym i drugim roku katechizacji zaplanowaliśmy przeprowadzenie całych jednostek w formie zgromadzeń liturgicznych. Zmiana ich na zwykłą formę lekcyjną byłaby ze szkodą dla założeń wychowawczych i dydaktycznych podręcznika. W tych właśnie paraliturgiach dzieci najwyraźniej dostrzegają dialogiczny charakter Objawienia i Zbawienia, wyrażający się «wezwaniem» i «odpowiedzią»; w nich dzieci przeżywają społeczny charakter chrześcijaństwa, a ponadto najowocniej przygotowują się do właściwego uczestnictwa w liturgii[266].

Celebracja jest zatem formą dopełniającą katechezę, która przez swoje oddziaływanie na wolę i uczucia umożliwia zdobycie doświadczeń religijnych i skutecznie wprowadza w czynne życie religijne. Celebracje odbiegają swoim charakterem w sposób zasadniczy od form szkolnego nauczania religii poprzez fakt, że kontaktują dziecko z żywym Bogiem. Uczą je refleksji nad słowem Bożym i kształtują umiejętność odpowiadania Bogu na Jego wezwanie w atmosferze modlitwy. Są przez to właściwym wprowadzeniem w życie liturgiczne Kościoła. Poprzez celebracje „dziecko uczy się o wiele lepiej praktycznego uczestnictwa w Eucharystii niż przez werbalne nauczanie. Poznaje różne formy modlitwy liturgicznej i prywatnej. I wreszcie o wiele lepiej wchodzi w dialog z Bogiem niż podczas innych

---

[264] B. Twardzicki, *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia z katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemyśl 2011, s. 445.

[265] J. Charytański, *Wprowadzenie teologiczne*, w: *Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety…*, s. 9.

[266] Tamże, s. 14.

form pracy"[267]. Dzięki celebracji uczeń nie tylko przeżywa i akceptuje poznane wcześniej treści, ale przede wszystkim je interioryzuje. Poprzez swoją specyfikę celebracja staje się ogniwem pośrednim pomiędzy katechezą a liturgią. Nie jest w pełnym tego słowa znaczeniu liturgią, lecz, jako bliska liturgii, prowadzi i wychowuje do czynnego w niej uczestnictwa[268].

Mówiąc o celebracji w katechezie, należy zwrócić uwagę na znaczenie modlitwy. Podobnie jak refleksja nad słowem Bożym, tak też modlitwa może przyjąć różne formy. Najczęściej będzie to modlitwa związana z tematyką katechezy. Jak słusznie podkreśla W. Kubik, nie można jej traktować jako mało istotnego dodatku do katechezy. Trzeba natomiast starannie przygotować do niej katechizowanych, wprowadzając atmosferę skupienia i tłumacząc jej sens. Modlitwa podczas katechezy ma być tym samym niejako szczytowym momentem, w którym w sposób mniej lub bardziej doskonały następuje spotkanie człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem. „Cała praca poznawcza powinna zmierzać ku temu właśnie momentowi. Wszystkie wprowadzone metody dydaktyczne mają przygotować ucznia, jego sferę intelektualną a zarazem wolitywno-emocjonalną, aby otwarł się na tajemnicę Boga i świadomie stanął wobec Niego"[269].

Celebracje katechetyczne stwarzają także możliwość uwzględnienia odpowiednich postaw ciała czy gestów liturgicznych dla ukazania ich związków z medytowanym słowem Bożym. Dają przez to dogodną okazję, aby uczestnik katechezy pełniej odczytał ich znaczenie i przyjął je osobiście. Nie wchodząc w tym miejscu w szerszą analizę postaw i gestów liturgicznych, warto jednak podkreślić ich główną wymowę[270]. **Postawa stojąca** – jako zasadnicza postawa liturgiczna, oznacza powagę, szacunek wobec Boga oraz gotowość eschatologicznego oczekiwania. Wyrażając radość z otrzymanej łaski odkupienia[271], jest znakiem gotowości do przyjęcia woli Bożej i oddania się Mu w codziennym życiu. **Postawa siedząca** – wyraża otwarcie na głos nauczającego, a także wewnętrzną postawę słuchania i medytacji[272]. **Postawa klęcząca** – jest znakiem żalu i pokuty za grzechy, znakiem pokory i żarliwej modlitwy. Wyraża także wewnętrzną postawę adoracji przed Najświętszym Sakramentem. **Znak krzyża** – jest podstawowym gestem modlitewnym, wyrażającym publiczne „tak" dane Chrystusowi. Jest także wyznaniem wiary w Trójjedynego Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego[273]. W początkach chrześcijaństwa czyniono go jednym palcem na czole, później

---

[267] W. Kubik, *Metodyka katechizacji*, w: *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992², s. 45.

[268] B. Twardzicki, *Katechetyka formalna…*, s. 220-221; tenże, *U źródeł katechezy…*, s. 439.

[269] W. Kubik, *Metodyka katechizacji…*, s. 45.

[270] Szczegółowe omówienie postaw ciała w liturgii przedstawia A. Żądło – zob. *Ciało i jego wymowa w liturgii wyrażona w postawach i gestach*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu…*, s. 29-54.

[271] R. Guardinii, *Znaki święte…*, s. 31.

[272] B. Twardzicki, *U źródeł katechezy…*, s. 434. Zob. także: T. Sinka, *Zarys liturgiki…*, s. 83-88.

[273] J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 158.

także na ustach i sercu, jak czynimy to obecnie przed czytaniem Ewangelii. Dziecko, kreśląc świadomie małe znaki krzyża, wyznaje, że nie wstydzi się Chrystusa i Jego Ewangelii (krzyż na czole), chce ją wyznawać ustami (krzyż na ustach) oraz zachowywać w sercu (krzyż na sercu). Odkrywanie przed katechizowanymi religijnego znaczenia znaku krzyża jest jednym z najważniejszych zadań katechezy, zaś kształtowanie postawy szacunku wobec krzyża należy do podstawowych zadań katechety[274]. Znak krzyża może być zastosowany na przykład podczas adoracji krzyża czy w celebracji wprowadzającej w odnowienie przyrzeczeń chrztu świętego jako sakramentu paschalnego. **Rozłożone ramiona** – „jest to najstarszy gest modlitewny chrześcijaństwa. Jest to pierwotny gest człowieka wzywającego Boga, człowiek, który rozpościera ramiona otwiera się na Boga i na drugiego człowieka"[275]. Gest ten wykonywany jest przez kapłana przy liturgicznym pozdrowieniu wiernych oraz podczas liturgii eucharystycznej. W ramach celebracji katechetycznej może być wykonany przez wszystkich uczestników, jako wyraz osobistego zaufania Bogu Ojcu, na przykład podczas modlitwy *Ojcze nasz*. **Złożone dłonie** – to gest modlitewny oznaczający włożenie swoich dłoni w „dłonie" Boga, będący wyrazem okazywanego Mu zaufania i wierności. **Bicie się w piersi** – to gest modlitewny, w którym przyznajemy się do własnych grzechów i zaniedbań. W geście tym porządkujemy także własne życie i prosimy o przebaczenie naszych win popełnionych wobec Boga oraz innych ludzi[276]. **Pochody liturgiczne** – jak procesja czy uroczyste wejście – przypominają powitanie Chrystusa w osobie kapłana oraz fakt, że jako wspólnota Kościoła jesteśmy ludem pielgrzymującym. Procesja z darami stanowi wyraz braterskiej miłości i gotowość do dzielenia się z potrzebującymi. **Postawa milczenia** – jest znakiem otwarcia na słuchanie i przyjęcie słowa Bożego, a także na osobistą rozmowę z Bogiem[277]. **Znak pokoju** – udzielany tuż przed przyjęciem Ciała Pańskiego przypomina, że podstawowym warunkiem przyjmowania Komunii św. jest pokój z Bogiem i z bliźnimi. Czyniąc ten gest, człowiek wyznaje publicznie, że już „odpuścił winy winowajcom" i nie pamięta uraz, które go spotkały. Nie można jednak poprzestać na samym geście liturgicznym. Rozpoczęte podczas Eucharystii wprowadzanie pokoju ma być kontynuowane w codziennym życiu[278]. Szczególną okazją, aby mocniej uświadomić to katechizowanym, są właśnie celebracje.

Podczas przygotowania celebracji katechetycznych należy wybierać takie znaki, gesty czy obrzędy, które najlepiej odpowiadają głównemu tematowi biblijnemu obecnemu w czytaniach. Przewodniczący celebracji wyjaśnia najpierw treść usłyszanych czytań, następnie wprowadza uczestników w znaczenie gestu

[274] PNR 2010, s. 36; H. Słotwińska, *Dziecko wobec znaków i symboli*..., s. 151.

[275] J. Ratzinger, *Duch liturgii*..., s. 180.

[276] Tamże, s. 181.

[277] A. Długosz, *Formacja postaw eucharystycznych u młodzieży*, w: *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią. Materiały z XXXV Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (12 III 2005)*, red. A.E. Klich, Kraków 2005, s. 95-96.

[278] H. Słotwińska, *Dziecko wobec znaków i symboli*..., s. 154.

czy obrzędu liturgicznego. Zachęca także zebranych, aby za pomocą danego znaku liturgicznego wyrazili Bogu osobistą odpowiedź na skierowane do nich słowo. W ten sposób celebracja katechetyczna nie tylko wyjaśnia znaczenie poszczególnych gestów liturgicznych, lecz, co szczególnie istotne, uczy się nimi świadomie posługiwać[279]. Dzięki takiej inicjacji uczniowie będą mogli sobie uświadomić, że gesty nie tylko coś oznaczają, ale sprawiają to, co oznaczają. Łatwiej także zrozumieją sens znaków sakramentalnych, jako znaków spotkania z Chrystusem. Poprzez wprowadzanie w zrozumienie sensu gestów i rytów katecheza prowadzi nie tylko do zrozumienia misterium liturgii, lecz także przygotowuje do aktywnego w niej uczestnictwa. Z tego względu katechetyczne wprowadzenie w zrozumienie i posługiwanie się gestami ma łączyć się z wtajemniczaniem i kształtowaniem odpowiednich postaw liturgicznych, jak postawa uwielbienia, dziękczynienia czy pokuty. Ksiądz Bronisław Twardzicki wyraża przekonanie, „że taka katecheza w połączeniu z gestami przyczyni się nie tylko do większej uwagi i zaangażowania w katechezę, ale jej owocem będzie to, że «zrozumiały» gest, jakim posłuży się kapłan, będzie owocnym wezwaniem do udziału w sprawowanej liturgii"[280].

W katechezie prowadzonej metodą celebracji ważną rolę spełniają elementy wizualne związane z rokiem kościelnym oraz konkretną akcją liturgiczną. Należą do nich: krzyż, ołtarz, księga Pisma Świętego, świeca, paschał, woda, olej, kadzidło, obrazy czy kwiaty. Elementy wizualne związane z samymi obrzędami sakramentalnymi oraz miejscem ich celebracji pozwalają „uchwycić wzrokiem wielkie dzieła Boże dokonane dzięki stworzeniu i odkupieniu i które poprzez doznanie wizualne wspomagają modlitwę" (DMD 35). W *Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci* wyraźnie zaznacza się, że „liturgia nigdy nie może wyglądać jak rzecz sucha należąca wyłącznie do sfery myśli" (DMD 35), dlatego zachęca się, aby dzieci przygotowywały na liturgię obrazy będące pomocą dla zilustrowania treści homilii, obrazowego przedstawienia wezwań modlitwy wiernych czy wreszcie były gotowe do medytacji w czasie świętego milczenia, którego nie może zabraknąć podczas celebracji (DMD 36, 37).

Język celebracji i świętowania, będący charakterystycznym elementem liturgii, odgrywa istotną rolę także w katechezie młodzieży. Jak podkreśla A. Hajduk, święto wspólnie z celebracją ma fundamentalne znaczenie antropologiczne, nadające świętowaniu szczególną wagę w procesie przekazywania wiary. Celebracja jest aktem potwierdzającym wartości. Człowiek potrzebuje celebrowania i świętowania, aby mógł wyrazić znaczenie i wartość życia, czy też znaleźć okazję do potwierdzenia tych wartości, które odgrywają w jego życiu istotne znaczenie, jak przyjaźń, rodzina, ojczyzna czy zbawienie. Celebracja i święto odpowiadają na potrzebę życia wspólnotowego i przynależności do własnej grupy, rodziny czy

[279] A.E. Klich, *Biblia i katecheza…*, s. 73-74.
[280] B. Twardzicki, *U źródeł katechezy…*, s. 435.

narodu. Posiadają przez to wielki wpływ na skuteczność wychowania do poczucia przynależności i wspólnotowego wymiaru życia[281].

Celebracja kryje w sobie także wyraźny wymiar eschatologiczny, gdyż jest głoszeniem i antycypacją oczekiwanej przyszłości. Gesty typowe dla celebracji (np. odświętny strój, uczty czy podarunki) są wyrazem antycypowania innego świata, którego ludzie pragną i oczekują. Celebracja jest także pobudzaniem do odnowienia przyjmowanych zobowiązań odpowiednio do przeżywanych wartości i ideałów zawartych w świecie. Uroczyste przywoływanie ważnych wydarzeń, osób i wartości niesie ze sobą silny bodziec do spójnego działania indywidualnego i wspólnotowego. Bliski związek, jaki zachodzi pomiędzy doświadczeniem, wartościami i celebracją, upoważnia do sformułowania pewnego rodzaju prawa, które ma uwzględniać katecheza: to, co nie jest celebrowane, nie może służyć odkrywaniu głębi i jej znaczenia dla życia. Także wiara, aby stała się doświadczeniem ważnym i służącym interpretacji egzystencji, musi być celebrowana (DOK 40)[282].

Proces wzrastania w wierze, któremu towarzyszyć chce katecheza, musi być zawsze związany z momentami celebracyjnymi, które wyrażają jej głębokie znaczenie. W konsekwencji celebracja staje się źródłem i celem katechezy. W praktyce, na linii relacji celebracja – katecheza nie brak trudności i ograniczeń, które trzeba pokonać. Pomiędzy celebracją a katechezą należy rozwijać poprawną i wzajemną relację, szanującą specyfikę każdej z nich. Jednym ze współczesnych wyzwań na polu katechetycznym jest to, aby celebracja i katecheza wraz z zaangażowaniem w dawanie świadectwa stanowiły komplementarne aspekty jednej pedagogii czy też jednego doświadczenia prowadzącego do dojrzałości w wierze. W takim ujęciu celebracja może stać się miejscem syntezy momentu katechetycznego z innymi momentami wychowania do wiary[283]. Stąd katecheza nie może zrobić niczego innego, jak tylko zadbać o obecność momentów celebracji oraz rytów. Bez celebracji wiary nie nastąpi bowiem jej przekazanie, nie można także myśleć o faktycznym dojrzewaniu w wierze[284]. Odnosząc powyższe założenia do praktyki katechetycznej, warto przytoczyć jeszcze opinię S. Kulpaczyńskiego: „Doświadczenie mówi, że odpowiednio przygotowana i prawidłowo zrealizowana celebracja wywiera głęboki wpływ na rozwój wiary, a równocześnie dobrze formuje postawy należytego udziału w liturgii”[285].

---

[281] A. Hajduk, *Wychowanie liturgiczne w katechezie młodzieży*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję…*, s. 111.

[282] Tamże, s. 112.

[283] S. Pintor, *Celebracja…*, s. 133.

[284] A. Bochm, *Celebracja w katechezie…*, s. 71-72.

[285] S. Kulpaczyński, *Metoda celebracji w katechezie*, w: *Aktywizowanie katechizowanych*, red. tegoż, Lublin 1997, s. 262.

3.3.2. Kształtowanie postaw eucharystycznych

Centralne miejsce w życiu Kościoła powszechnego, lokalnego, jak i poszczególnych wiernych zajmuje Eucharystia (OWMR 16). Jej wyjątkowe znaczenie podkreślone zostało przez dokumenty soborowe oraz Magisterium Kościoła po *Vaticanum II*. W duchu soborowej odnowy liturgii fundamentalnym zadaniem duszpasterstwa jest wychowanie liturgiczne i troska o czynne uczestnictwo wiernych w obrzędach liturgicznych[286]. Konsekwentnie zatem, jako jeden z celów katechezy sakramentalnej, obok przekazania stosownej wiedzy, pojawia się konieczność kształtowania odpowiednich postaw eucharystycznych tak, aby wierni mogli uczestniczyć w celebracji Eucharystii w sposób świadomy, pełny i czynny oraz w jej świetle układali swoje życie (KL 14)[287].

Znaczenie samego pojęcia „postawa" rozumie się najczęściej jako stały stosunek człowieka do określonej rzeczywistości lub wartości, który powstaje dzięki czynnikom poznawczym, emocjonalnym i działaniowym[288]. W procesie rozwoju osobowego jednostki czynniki te, nazwane też komponentami postawy, zaczynają tworzyć trwały system, czyli postawę. Najkrócej mówiąc – komponent poznawczy stanowią przekonania na temat przedmiotu, zwłaszcza oceniające; komponent uczuciowy tworzą pozytywne lub negatywne uczucia w stosunku do przedmiotu, co ostatecznie przejawia się dyspozycją do działania pozytywnego lub negatywnego dotyczącego przedmiotu[289]. Chcąc określić zatem, co należy rozumieć jako postawę eucharystyczną, można przyjąć za Władysławem Prężyną, że treścią tego pojęcia jest względnie stałe, pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się jednostki na płaszczyźnie intelektualnej, emocjonalno-wolitywnej i działaniowej wobec Eucharystii[290].

Podejmując zagadnienie kształtowania postaw eucharystycznych przez katechezę, należy postrzegać analizowaną kwestię w świetle antropologii chrześcijańskiej, ujmującej człowieka integralnie, jako psychofizyczną jedność. Człowiek posiada wprawdzie ciało i duszę, czyli rzeczywistości istotowo różne, ale tworzą one ontologicznie zwartą jedność osoby ludzkiej, jako podmiotu przeżyć. Od strony psychofizycznej nie można oddzielić w człowieku pierwiastka fizycznego od psychicznego. Duchowo-cielesną jedność człowieka potwierdzają wszystkie współczesne nauki psychologiczne i medyczne. Musi więc uwzględniać ją także katecheza

---

[286] P. Maciaszek, *Liturgia drogą chrześcijańskiego wychowania*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian…*, s. 109.

[287] S. Kulpaczyński, L. Sadowska, *Postawy eucharystyczne młodzieży*, „Katecheta" 38,3 (1984), s. 129.

[288] G. Kusz, *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci. (W świetle Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci)*, „Katecheta" 32,1 (1988), s. 4; J. Charytański, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św. Formowanie postaw eucharystycznych oraz umiejętności*, „Katecheta" 32,1 (1988), s. 23.

[289] T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, s. 14.

[290] W. Prężyna, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 45.

liturgiczna. Nieliczenie się z tą antropologiczną zasadą może prowadzić do dwóch skrajności: z jednej strony będzie to akcentowanie wyłącznie duchowych form kultu (angelizm lub spirytualizm), a z drugiej – wysuwanie na pierwszy plan czysto zewnętrznych form kultu (rytualizm). Jak zauważa H. Sobeczko, soborowe i posoborowe dokumenty liturgiczne unikają raczej rozróżnienia na wewnętrzny i zewnętrzny udział wiernych w liturgii. Zgodnie ze wskazaną zasadą antropologiczną, postrzegają uczestnictwo w liturgii całościowo, mówiąc najczęściej o „czynnym uczestnictwie" (*actuosa participatio*)[291].

Do natury zgromadzenia liturgicznego należy czynne uczestnictwo, gdyż to właśnie zgromadzenie liturgiczne sprawuje liturgię, stając się jej podmiotem. W minionych wiekach zawsze poważnym problemem okazywało się uczestnictwo tych, którzy nie pełnią w zgromadzeniu posług liturgicznych, a których najogólniej nazywamy wiernymi[292]. Ich czynne uczestnictwo w najpełniejszy sposób ma przejawiać się w celebracji Eucharystii.

W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* zostały szczegółowo sprecyzowane funkcje Ludu Bożego, w których wymieniono formy czynnego uczestnictwa wiernych zmierzające do tworzenia wspólnoty liturgicznej. Są nimi: słuchanie słowa Bożego; udział w modlitwach i śpiewie, wspólne składanie dziękczynienia i ofiary, wspólne przystępowanie do stołu Pańskiego, wspólne zachowywanie tych samych gestów i postaw ciała (OWMR 96). Formy te są w większym lub mniejszym stopniu wewnętrznymi lub zewnętrznymi postawami uczestników liturgii. Postawy te wzajemnie się warunkują, a niektóre w pewnym sensie odnoszą się do każdej czynności liturgicznej, a nie tylko do Eucharystii[293]. Wyliczone formy czynnego uczestnictwa w Eucharystii stają się zatem celem katechetycznej formacji.

Postawa umiejętnego słuchania i modlitewnej odpowiedzi. W Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* eksponuje się dialogiczny charakter liturgii. Jak czytamy, „w liturgii Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, zaś lud odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą" (KL 33). Wobec powyższego, w OWMR stwierdza się, że ze względu na doniosłość głoszonego słowa „wszyscy winni z szacunkiem słuchać czytań słowa Bożego, które są najważniejszym elementem liturgii" (OWMR 29). W dokumencie precyzuje się dalej: „w czytaniach bowiem, które homilia wyjaśnia, Bóg przemawia do swego ludu, ujawnia misterium odkupienia i zbawienia oraz dostarcza wiernym duchowego pokarmu; sam Chrystus przez swoje słowo jest obecny pośród wiernych. Lud przyswaja sobie to

[291] Konstytucja liturgiczna, określając bliżej naturę takiego uczestnictwa, tylko jeden raz mówi o uczestnictwie „wewnętrznym i zewnętrznym" (KL 19) – zob. H. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy Świętej*, RBL 42,3 (1988), s. 208.

[292] Wpływały na to różne przyczyny. Wśród nich wymienić należy niezrozumiały język, odmawianą po cichu modlitwę eucharystyczną, czy przejęcie przez kapłana wszystkich funkcji liturgicznych. Więcej na ten temat – zob. W. Schenk, *Udział ludu w ofierze Mszy Świętej. Zarys historyczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii…*, s. 207-238.

[293] H. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne…*, s. 212.

Boże słowo w milczeniu i przez śpiewy oraz przyłącza się do niego przez wyznanie wiary; nakarmiony tym słowem zanosi modlitwę powszechną w potrzebach całego Kościoła i za zbawienie całego świata" (OWMR 55).

Dowartościowanie liturgii słowa stało się jednym z istotnych elementów posoborowej odnowy liturgii mszalnej, która pozwoliła na właściwe ustawienie relacji pomiędzy słowem a Eucharystią, między liturgią słowa a liturgią eucharystyczną (KKK 1346). Przede wszystkim uświadomiono sobie fakt realnej obecności przemawiającego Chrystusa (KL 7), co znalazło wyraz w odnowionej celebracji słowa Bożego, w dowartościowaniu stołu słowa i jego obfitszym zastawieniu (KL 51). Zrobiono zatem wiele, aby słowo Boże w liturgii stało się bardziej zrozumiałe i łatwiej docierało do wiernych[294].

W tym miejscu należy jednak postawić pytanie, na czym powinna polegać postawa umiejętnego słuchania i odpowiedzi? Analogicznie do charakteru liturgii, opiera się ona na dialogu. Słuchający musi wpierw wiedzieć, kto do niego mówi, następnie zrozumieć, co do niego mówi, aby na końcu mógł udzielić odpowiedzi. Odpowiedź ta nie może jednak ograniczyć się jedynie do słów (modlitwa i śpiew), lecz zgodnie ze wskazaniami podanymi w *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* (OWMR 55), powinna obejmować trzy elementy, które ma uświadomić sobie słuchający:

1. Słowo Boże celebrowane w liturgii „ujawnia misterium odkupienia i zbawienia", akcentując zwykle jeden aspekt całego misterium, który uobecnia się *hic et nunc* w sprawowanej Eucharystii. Zgromadzenie otwiera się więc na słowo Boże nie tylko intelektualnie, lecz nade wszystko celebruje je jako wydarzenie zbawcze. Wobec tego wydarzenia słuchający musi zająć określone stanowisko – przyjąć je lub odrzucić. Właściwą odpowiedzą na słowo będzie bardziej świadome i owocne uczestnictwo w liturgii, co przygotowuje do postawy dziękczynienia i ofiary, a także wskazuje na wynikające z Eucharystii zobowiązania życiowe.
2. Słowo Boże „jest pokarmem duchowym", który umacnia wiarę. Owocny udział w Eucharystii zakłada żywą wiarę, która rodzi się ze słuchania, „tym zaś, co się słyszy jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17).
3. Słowo Boże „łączy" z obecnym w nim Chrystusem. On jest tym samym podmiotem słowa i Eucharystii. Istnieje więc ścisła zależność pomiędzy słowem i Eucharystią, gdyż ich sprawowanie stanowi jeden akt kultu. Dlatego też sakramentalne zjednoczenie z Chrystusem obecnym pod postaciami chleba i wina nie nastąpi w pełni, jeżeli nie dojdzie wpierw do komunii pod postacią słowa[295].

Zgodnie z dialogiczną naturą liturgii zgromadzenie odpowiada wspólnie na usłyszane słowo Boże. Odpowiedź ta najpełniej uzewnętrznia się poprzez śpiewane i odmawiane formy modlitewne. Postawa modlitewnej odpowiedzi nie ogranicza się

[294] Tamże.
[295] Tamże, s. 214.

jednak do samej tylko liturgii słowa, lecz jest obecna podczas całej celebracji Mszy Świętej. Zgromadzenie, chcąc wyrazić wdzięczność Bogu za otrzymane dary, nie przestaje jednocześnie prosić o nowe. Wspólna modlitwa, recytacja lub śpiew są więc istotnymi elementami czynnego uczestnictwa w liturgii. Zgodnie ze wskazaniami KL oraz OWMR szczególne znaczenie dla czynnego udziału wiernych posiadają dialogi między kapłanem a zgromadzonymi wiernymi oraz aklamacje, gdyż przyczyniają się one do pogłębienia duchowej jedności zgromadzenia (KL 30; OWMR 34). W dalszej kolejności wymienia się akt pokutny, wyznanie wiary, modlitwę powszechną i *Modlitwę Pańską* (OWMR 36). Spośród innych formuł zwrócono także uwagę na hymn *Chwała na wysokości*, psalm responsoryjny, *Alleluja* i werset przed Ewangelią, *Święty*, aklamację anamnezy i śpiew po komunii (OWMR 37). Nawiązując do zachęty św. Pawła Apostoła, aby oczekujący powrotu Pana umacniali się poprzez wspólny śpiew psalmów, hymnów i pieśni pełnych ducha (Kol 3,16), podkreślono znaczenie śpiewu, jako szczególnie owocnej formy modlitwy, gdyż „Kto dobrze śpiewa, podwójnie się modli" (OWMR 39).

Kształtowanie postawy słuchania i odpowiedzi należy rozpocząć od formacji rodziców. Oni bowiem, poprzez okazanie dzieciom w rozmowie należytego zainteresowania, pozwalają im odczuć, że prawdziwa rozmowa to spotkanie osób, patrzenie w oczy i otwarcie serca. Dialog to także umiejętność wczucia się w sytuację drugiego człowieka. Zrozumienie tej prawdy jest warunkiem poprawnego przeżywania liturgii słowa. O wydarzeniach zbawczych Starego i Nowego Testamentu należy także mówić na katechezie w czasie teraźniejszym. W ten sposób dla młodych ludzi nie będą one jedynie wspomnieniem przeszłości, ale ich faktycznym uobecnieniem w życiu „tu i teraz". Taki sposób przekazu rodzi nadzieję, że współcześni odbiorcy słowa Bożego staną się faktycznymi uczestnikami głoszonych im wydarzeń zbawczych[296].

Postawa wspólnego dawania i przyjmowania – to najbardziej wewnętrzna postawa wiernych, która jedynie częściowo może zostać wyrażona na zewnątrz w czasie sprawowanej liturgii. Kapłański Lud Boży zjednoczony mocą Ducha Świętego z Chrystusem składa Bogu Ojcu dziękczynienie i ofiarę (postawa dawania), otrzymując niejako w zamian od Ojca dar zbawienia i pokarm na życie wieczne w osobie Jezusa, przyjmowanego pod postacią słowa oraz Ciała i Krwi

[296] A. Długosz, *Formacja postaw eucharystycznych…*, s. 93. Katechetyczne wskazania dla kształtowania postawy słuchania i odpowiedzi u dzieci w wieku przedszkolnym podaje W. Kubik – zob. *Formacja postaw eucharystycznych u dzieci*, w: *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią…*, s. 83-84. Problematykę wychowania do modlitwy podejmują liczne opracowania polskich autorów. Zob. np. M. Finke, *Doświadczenie Boga – obraz Boga – modlitwa*, „Katecheta" 23,6 (1979), s. 241-244; J. Nowaczyk, *Wychowanie do modlitwy*, „Katecheta" 19,1 (1975), s. 19-25; S. Kulpaczyński, *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989; tenże, *Rola katechezy w wychowaniu do modlitwy*, RTK 36,6 (1989), s. 117-126; J. Sulowski, *Wychowanie do modlitwy w katechezie młodzieżowej*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej…*, s. 174-191; *Modlitwa w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2002; J. Szpet, *Wychowanie do modlitwy*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. 1: *Tożsamość polskiej katechezy*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2003, s. 61-78.

Pańskiej (postawa przyjmowania). Należy zarazem podkreślić, aby relacji postaw dawania i przyjmowania nie traktować w kategoriach interesowności czy też sprawiedliwości, tzn. „daję, zatem mam prawo oczekiwać". Taka postawa stałaby się zaprzeczeniem eucharystycznej ofiary i wypaczeniem jej sensu, dotykającego osobowych relacji oddania się Bogu w duchu bezgranicznej miłości, która nie szuka swego (1 Kor 13,5)[297].

Podczas sprawowania Eucharystii wierni tworzą świętą społeczność, która gromadzi się, aby dziękować Bogu. Dziękczynieniem jest cała Msza Święta, co potwierdza jedno z jej najstarszych określeń. Motywy dziękczynienia obecne są w całej strukturze liturgii mszalnej. Najmocniejsze akcenty odnajdujemy jednak w modlitwach eucharystycznych, co wyraża już dialog poprzedzający prefację. „Kapłan wzywa lud, aby wzniósł serca do Pana, oraz jednoczy go z sobą w modlitwie i dziękczynieniu, jakie w imieniu całej wspólnoty zanosi do Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Znaczenie tej modlitwy polega na tym, aby całe zgromadzenie wiernych zjednoczyło się z Chrystusem w głoszeniu wielkich dzieł Bożych i w składaniu Ofiary" (OWMR 78).

Postawa dziękczynienia Bogu nie może ograniczać się jednak do samej tylko liturgii mszalnej, lecz ma stać się dla chrześcijanina stałą postawą życiową. Postawa ta znajduje mocne uzasadnienie biblijne, wyrażone chociażby w postaci zachęty skierowanej przez św. Pawła w Liście do Efezjan: „Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa" (5,20). Do wypracowania w sobie stałej postawy dziękczynienia powinna motywować także świadomość naszego nigdy niespłaconego długu wdzięczności. Jedynie w sakramentalnej łączności z Chrystusem nasze dziękczynienie Ojcu nabiera rzeczywistej wartości i zostaje we właściwy sposób wyrażone. To Chrystus w swojej ofierze jest naszym dziękczynieniem. W ten sposób postawa dziękczynienia łączy się z postawą ofiary. Wierni, ofiarując niepokalaną Hostię, nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, mają uczyć się ofiarować samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalić się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą (KL 48). To „wspólne składanie ofiary" jest realizacją powszechnego kapłaństwa wiernych, co w dużej mierze ułatwiają teksty odnowionych modlitw eucharystycznych. Konieczna jest jednak najpierw osobista akceptacja i świadome zjednoczenie się z Chrystusem w Jego akcie ofiary. Chodzi o świadome współofiarowanie, na które składają się dwa elementy: ofiarowanie Ojcu Chrystusa, będącego naszym najdoskonalszym darem, oraz ofiarowanie Bogu samego siebie. Podobnie jak dziękczynienie, tak i współofiarowanie nie jest jednorazowym aktem, ograniczonym jedynie do ram liturgicznej celebracji, lecz jest stałą postawą życiową, której ze względu na szczególny stopień trudności należy uczyć się przez całe życie. Szczytem czynnego uczestnictwa wiernych w Eucharystii jest przyjęcie Komunii sakramentalnej. Niestety w świadomości wiernych nadal brak przekonania

[297] H. Sobeczko, *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne…*, s. 217.

o wewnętrznej jedności uczty z ofiarą, a co za tym idzie o konieczności częstego przyjmowania Komunii św. Dlatego w praktyce duszpasterskiej należy o tym nieustannie przypominać i motywować wiernych do przyjmowania Komunii św. kiedy tylko jest to możliwe. Kształtowanie takiej postawy pozostaje w duchowej jedności z prośbą epiklezy komunijnej; „aby Duch Święty zjednoczył wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa" (Druga modlitwa eucharystyczna)[298].

Poszukując skutecznych sposobów formacji postaw eucharystycznych, warto przywołać myśl J. Charytańskiego. Zauważył on mianowicie zaskakującą rozbieżność pomiędzy bogatym zestawem motywów wdzięczności wobec Boga postrzeganych na płaszczenie refleksji teologicznej a faktyczną postawą przeciętnego chrześcijanina, która uwidacznia się chociażby poprzez intencje zamawianych Mszy Świętych. Na pierwsze miejsce wysuwają się tutaj wartości naturalne, jak zdrowie, osiągnięcia życiowe czy sprawy rodzinne. Na tej podstawie trudno przypuszczać, aby w czasie modlitwy eucharystycznej wierni faktycznie potrafili „wznieść serca" we wspólnym dziękczynieniu. Szczególną pomocą dla formowania postawy dziękczynienia jest nowy *Mszał Rzymski*. Rozpoczynając od modlitw eucharystycznych przeznaczonych dla Mszy Świętych z udziałem dzieci, należy w kolejnych latach przeanalizować modlitwy przeznaczone dla dorosłych, aby wydobyć z nich istotne elementy teologii Eucharystii. Wykorzystanie poszczególnych prefacji lub ich elementów w katechezie może przyczynić się do kształtowania postawy dziękczynienia i wdzięczności. Zdaniem J. Charytańskiego – mamy tu do czynienia z prawdziwym zadaniem katechetycznym. W tym miejscu nasuwa się istotna uwaga natury pedagogicznej. Nie można ukształtować eucharystycznej postawy wdzięczności wobec Boga, jeśli nie ukształtujemy wpierw naturalnej postawy wdzięczności wobec ludzi[299].

Znając realia wychowania, zauważamy, że stosunkowo łatwo kształcić w katechizowanych postawę wdzięczności, chwalenia czy uwielbienia Boga. Wynika to z faktu, że takie pojęcia, jak „chwalić" czy „dziękować" są dla większości zrozumiałe. O wiele trudniej prowadzić jednak do zrozumienia i akceptacji postawy współofiarowania. Jakimś rodzajem pomocy w tym zakresie może być katechetyczne przedstawienie współofiarowania, jako wejście w dynamizm Jezusowej miłości i przyzwolenie, żeby Jego miłość nas ogarnęła i kształtowała. Prosimy zresztą o to w Trzeciej modlitwie eucharystycznej, kierując do Boga prośbę: „Niech On [Jezus] nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie". Możemy żywić nadzieję, że poprzez stałe prowadzenie do prawdziwej miłości przejawiającej się w służbie codziennego życia chrześcijańskiego, wsparci łaską Ducha Świętego, zdołamy ukształtować w naszych wychowankach postawę ofiarniczą[300].

Wspólne postawy ciała i wspólne gesty. Do najbardziej zewnętrznych form czynnego uczestnictwa wiernych w liturgii należą postawy ciała i gesty. Wspólne

[298] Tamże, s. 219.
[299] J. Charytański, *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii*..., s. 26-27.
[300] W. Kubik, *Formacja postaw eucharystycznych*..., s. 87.

zachowania i postawy wiernych przyjmowane podczas celebracji są „znakiem jedności członków chrześcijańskiej wspólnoty zgromadzonych na sprawowanie świętej liturgii: wyrażają one bowiem i kształtują duchowe przeżycia uczestniczących" (OWMR 42). W OWMR uwzględnia się więc antropologiczną zasadę jedności psychosomatycznej, postrzegając gesty liturgiczne jako znaki zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Z jednej strony bowiem odzwierciadlają one wewnętrzne przeżycia, z drugiej zaś kształtują wewnętrzne stany i odczucia człowieka – wpływając na jego myśli i uczucia. Gesty i postawy ciała jedynie wówczas przyczyniają się do przeżycia jedności zgromadzenia, kiedy stosowane są przez wszystkich uczestników liturgii. W tym celu zostało dokładnie określone wspólne zastosowanie trzech zasadniczych postaw ciała, jak stanie, klęczenie i siedzenie[301].

Wszystkie wymienione postawy oraz gesty liturgiczne domagają się mistagogicznego wyjaśniania na katechezie ich sensu i znaczenia, aby nie stały się jedynie pustymi znakami, pozbawionymi odpowiadającej im wewnętrznej treści. Wymagają także katechetycznego pouczenia co do samego sposobu ich poprawnego wykonania, które w swojej istocie jest właśnie kształtowaniem postaw[302].

***

Założeniem czwartego rozdziału monografii, było ukazanie szeroko rozumianego kontekstu działań katechetyczno-duszpasterskich, które w polskiej rzeczywistości przyjmują jako cel otwieranie człowieka na misterium chrześcijańskie celebrowane w liturgii. W pierwszej części poświęcono uwagę zgromadzeniu liturgicznemu, które w posoborowej refleksji teologicznej jednoznacznie wskazywane jest jako prymarne miejsce dla mistagogii. Jak wykazano, szczególną rolę w tym względzie odgrywa zwłaszcza *ars celebrandi*, postrzegana jako warunek świadomego, czynnego i owocnego uczestnictwa w liturgii. Nie mniej istotne wydaje się dowartościowanie w katechezie mistagogicznego wymiaru przestrzeni celebracji liturgicznych, znajdującego swój wyraz w symbolice ołtarza, ambony i miejsca przewodniczenia.

W dalszej kolejności przedmiotem badań stała się refleksja polskich katechetyków dotycząca wprowadzania katechizowanych w misterium roku liturgicznego. Analiza publikacji oraz podręczników katechetycznych pokazała, że dzięki inspiracjom soborowym, dążenie do pełnej realizacji mistagogicznego wymiaru roku liturgicznego znalazło w polskiej refleksji i praktyce katechetycznej znaczące miejsce.

Odnosząc się całościowo do omówionych w pracy zadań katechezy wprowadzającej w celebrację sakramentów wtajemniczenia należy podkreślić, że w swych wewnętrznych strukturach powinna ona wypełniać potrójną rolę. Po pierwsze,

[301] H. Sobeczko, *Teologiczne uzasadnienie stosowanych w liturgii czynności*, *postaw*, *gestów i słów*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu…*, s. 178.

[302] Tamże.

powinna przygotowywać do celebracji sakramentów, pozwalając odkryć ich wartość i znaczenie dla człowieka. Po wtóre, na różne sposoby towarzyszyć samej celebracji liturgii, pomagając w żywym w niej uczestnictwie. Wreszcie musi być kontunuowana także po celebracji, wspomagając aplikację treści i przeżytych wydarzeń liturgicznych do codziennego życia chrześcijańskiego. Istotą wskazanych tutaj trzech stopni katechezy jest jednak nie tyle występowanie ich jednego po drugim, co raczej – właściwe dla mistagogii – stopniowe przybliżanie i prowadzenie katechizowanych ku pełniejszemu odkryciu misterium chrześcijańskiego celebrowanego w liturgii.

Na podstawie analiz przeprowadzonych w tym rozdziale monografii należy stwierdzić, że najważniejszym zadaniem katechezy otwierającej człowieka na misterium chrześcijańskie celebrowane w liturgii jest troska o wiarę przyjmującego sakrament. Bez wiary bowiem sakramenty nie posiadają żadnego znaczenia dla duchowego życia człowieka. Oprócz wiary konieczna jest także wiedza o sakramentach, rozumienie ich istoty i skutków, jakie niosą dla życia duchowego. Zarówno więc silna wiara, jak i pogłębiona wiedza odnośnie do sakramentów, stanowią fundamentalne kryteria udziału w życiu sakramentalnym. Na tych filarach powinna opierać swoją skuteczność katecheza sakramentalna.

Poszukując mistagogicznego wymiaru katechezy, warto powtórzyć za Wacławem Świerzawskim, że „miejscem, w którym historia zbawienia «dotyka» konkretnego człowieka, czy na odwrót – konkretny człowiek angażuje się w historię zbawienia, jest misterium liturgiczne. Duszpasterstwo zaś, to przede wszystkim twórczy wysiłek wprowadzający, «wtajemniczający» człowieka w tę Bożo-ludzką rzeczywistość”[303].

[303] W. Świerzawski, *Duszpasterstwo a liturgia*, AK 56,333 (1964), s. 192.

Rozdział V

WPROWADZANIE KATECHIZOWANYCH W TAJEMNICĘ I ŻYCIE KOŚCIOŁA

Punktem wyjścia w rozumieniu Kościoła jest pojęcie życia. Nie tyle jednak życia wegetatywnego czy zwierzęcego, ile specyficznie ludzkiego, w jego przejawach cielesnych i duchowych. Bóg stworzył człowieka, dając mu od początku siebie za cel. Człowiek został powołany do pełnego zjednoczenia z Bogiem po odbyciu czasu próby. Wyznaczony cel stał się dla niego jednocześnie darem i zadaniem. Osiągnięcie go było możliwe jedynie przy współpracy z Bogiem. Człowiek poprzez nieposłuszeństwo odwrócił się od Boga i w ten sposób utracił możliwość osiągnięcia wyznaczonego mu celu. Życiem dla człowieka jest przebywanie z Bogiem, śmiercią zaś – istnienie w oddaleniu od Niego. Życia i śmierci nie należy jednak tutaj rozumieć w znaczeniu biologicznym. To, co wyraża się w procesach biologicznych, jako związane z czasem i przestrzenią, przemija. Słowo Boże mówi natomiast o życiu wiecznym i o wiecznej śmierci. Mamy tutaj do czynienia ze swoistym paradoksem: życie biologiczne przemija i kiedyś ustanie. Jednocześnie w tym właśnie życiu doczesnym człowiek ma narodzić się do życia wiecznego. Bóg nie pozostawił człowieka jego nieszczęsnemu losowi, lecz przyszedł mu z pomocą. Zesłał swojego Syna, aby przywrócić człowiekowi utracone życie. Jezus Chrystus jest przez to Mesjaszem – Zbawicielem ludzkości, Słowem życia (1 J 1,1)[1].

Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa pełniącym powierzoną mu misję w Duchu Świętym ku chwale Boga Ojca. Wprowadzanie katechizowanych w tajemnicę wspólnoty Kościoła jest przede wszystkim wprowadzaniem ich w krąg zbawczego działania Osób Bożych, umożliwiającym osobistą odpowiedź człowieka. Wychowanie do życia w Kościele dąży do pełnego włączenia człowieka w społeczność wierzących – w społeczność dzieci Bożych. Wspólnota Kościoła, podobnie jak rodzina, staje się wówczas naturalnym środowiskiem duchowego rozwoju, zaś jednostka odkrywa w nim i realizuje swoje życiowe powołanie. Dotyczy to także powołania wszystkich ochrzczonych do udziału w apostolstwie i misji Kościoła (DA 2, 3; DM 6). Katechetyczne wprowadzanie w społeczność Kościoła odbywa się zasadniczo na dwóch drogach. Pierwszą z nich jest przekaz prawdy o Kościele. Drugą powinny stanowić odpowiednio wykorzystane możliwości wychowania katechizowanych do uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła (PDK 28) i w jego misji (PDK 29)[2].

---

[1] E. Ozorowski, *Kościół rzeczywistością Bosko-ludzkiego życia*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego – wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 105.

[2] J. Charytański, *Wychowanie do życia w Kościele*, w: tegoż, *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992, s. 196.

1. BOSKI I LUDZKI WYMIAR WSPÓLNOTY KOŚCIOŁA

Życie Boże, ogarniające ludzi, tworzy Kościół, który w ten sposób jest komunią Bosko-ludzkiego życia. W Kościele łączą się ze sobą i wzajemnie przenikają dwa porządki: naturalny i nadprzyrodzony. To, co dzieje się w porządku naturalnym, dostępne jest oczom ludzkiego ciała, natomiast to, co dokonuje się w porządku nadprzyrodzonym, można pojąć jedynie dzięki wierze. W *Symbolu Apostolskim* artykuł o Kościele znajduje się po wyznaniu wiary w Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. W ten sposób pierwsi świadkowie wiary podkreślali ścisły związek Kościoła z Trójcą Świętą. Formuła wyznania wiary jest jednak inna w odniesieniu do Boga, a inna w odniesieniu do Kościoła. W pierwszym wypadku brzmi ona: „Wierzę w Boga" (*Credo in Deum*), w drugim natomiast: „Wierzę Kościołowi" (*Credo... Ecclesiam*), czyli ufam mu i polegam na nim[3]. Rozróżnienie to przyjęto, aby nie mieszać Boga z Jego dziełami, lecz wyraźnie przypisać dobroci Bożej wszystkie dary, jakich udzielił swojemu Kościołowi (KKK 750). Kościół jest dziełem Boga. Jest tajemnicą obecności Boga w świecie pośród ludzi. Wyznawanie w *Symbolu* „wierzę" w odniesieniu do Kościoła różni się zatem od „wierzę" w Boga. Cała eklezjologia jest rozwinięciem formuły *Credo... Ecclesiam* oraz próbą interpretacji przekazu objawienia o tajemnicy bosko-ludzkiej wspólnoty Kościoła[4].

Ecclesia, quid dicis de te ipsa? – oto zasadnicze pytanie, na które starali się odpowiedzieć Ojcowie Soboru Watykańskiego II. Owoce ich zmagań zawarte zostały w dokumentach soborowych, zwłaszcza w dwóch konstytucjach o Kościele: dogmatycznej *Lumen gentium* i duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Podkreślić należy, iż w dziejach Kościoła jest to pierwsza tego typu refleksja o sobie samym, wyjaśniająca sens, misterium i strukturę Kościoła. Na niej też opiera się posoborowe samorozumienie Kościoła, które jawi się jako aktualne wyzwanie dla katechezy[5].

1.1. Misterium Kościoła w nauczaniu katechetycznym

Kościół jest misterium – tajemnicą w swoim pochodzeniu i trwaniu (KK 3). Określenie „misterium" oznacza sposób udzielania się Boga ludziom. Akcent pada na to, że Bóg udziela się ludziom poprzez elementy widzialnego świata. Świat w tym procesie staje się jakby łącznikiem między Bogiem a ludźmi; środowiskiem, w którym człowiek doświadcza obecności Boga. Jest to jednak obecność inna niż ta, o której mówi teologia naturalna. Bóg jest obecny osobowo, stając się dzięki temu partnerem w dialogu z człowiekiem[6].

---

[3] E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984, s. 14.

[4] W języku polskim to rozróżnienie zanika. W obu wypadkach występuje słowo „wierzę", co spowodowane jest niedoskonałością przekładu – tenże, *Kościół rzeczywistością...*, s. 105-106.

[5] A. Czaja, *Aktualne samorozumienie Kościoła wezwaniem dla katechezy*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 25.

[6] E. Ozorowski, *Kościół rzeczywistością...*, s. 106.

Słowo Boże stało się ciałem w Maryi, która jest przedstawicielką rodzaju ludzkiego, reprezentantką Świętej Reszty Izraela, tzn. tych, którzy w wierze, pokorze i czystości serca oczekiwali wypełnienia się obietnic mesjańskich. Poprzez swoje „niech mi się stanie" (Łk 1,38), Maryja poczęła z Ducha Świętego Syna Bożego, który w Niej i z Niej stał się człowiekiem. W Maryi urzeczywistniło się historiozbawcze misterium Trójcy Świętej. Bóg Ojciec posyła swego Syna, Syn staje się człowiekiem, Duch Święty jest mocą dokonującą wcielenia. Owocem Bosko -ludzkiego dialogu jest Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek w jednej osobie Syna Bożego. W Chrystusie Bóg zaczął istnieć na sposób ludzki, zaś człowiek dostąpił zjednoczenia osobowego z Bogiem. Wydarzenie Chrystusa obejmuje swoim zasięgiem całość przestrzeni i czasu, gdyż „On jest Pierworodnym wobec każdego stworzenia" (Kol 1,15). Kościół, którego Chrystus stał się Głową, sięga pierwszego człowieka Adama, a w swoim zbawczym posłannictwie kieruje się ku całemu światu. Misterium Kościoła przejawia się w tym, że przynależy on do zbawczego planu Boga, był przepowiadany przez proroków, a urzeczywistnił się w Jezusie Chrystusie[7].

Misterium Kościoła wyraża się w tym, że jest on obecnością i działaniem Boga pośród ludzi w świecie. To, co widzialne i materialne w Kościele, jest sakramentem, czyli znakiem i narzędziem tego, co niewidzialne – wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem (KK 1). Już sama nazwa *Kościół*, czyli zgromadzenie – akcentuje misteryjny moment Bożego powołania. Kościół jest zgromadzeniem ludzi, które powstało i powstaje w celach kultowo-zbawczych. Pismo Święte przybliża ów bosko-ludzki związek w Kościele za pomocą wielu nazw, określeń i obrazów[8], które razem wzięte ukazują Kościół przede wszystkim jako rzeczywistość zespoloną (*realitas complexa*), „składającą się" z pierwiastka Boskiego i ludzkiego, powiązanych ze sobą na podobieństwo zjednoczenia natury Boskiej i ludzkiej w Jezusie Chrystusie (KK 8). Zjednoczenie to jest nierozerwalne i dynamiczne. Jednakowo ważne jest w nim to, co Boskie, i to, co ludzkie. Kościół nie jest zatem ani wyłącznie Boski, ani też jedynie ludzki, lecz zawsze jest rzeczywistością Bosko-ludzką. W swoim ludzkim pierwiastku bywa często słaby, ułomny i poddany grzechowi. W tym, co Boskie, Kościół pozostaje zawsze święty i uświęcający, przezwyciężający ludzkie słabości dzięki mocy łaski Bożej. Dlatego też nie należy sądzić Kościoła tylko na podstawie tego, co jest w nim ludzkie, a jednocześnie nie należy

[7] Należy tutaj pamiętać o dwóch porządkach, w jakich dokonuje się zbawienie ludzkości: porządku celu i porządku wykonania, czyli wiecznym i doczesnym. W porządku celu Chrystus jest przed Adamem, a Kościół przed ekonomią Starego Testamentu. W porządku wykonania kolejność zdarzeń oddaje historia zbawienia – zob. tamże, s. 106-107.

[8] Biblijne nazwy Kościoła to: Lud Boży, Ciało Chrystusa, *Ecclesia*. Obok nazw Kościoła występują jego określenia, jak królestwo Boże i wspólnota. Nie posiadają one tej rangi co nazwy, ale nie są też zwykłymi metaforami. Wskazują one na rzeczywistość, która dopiero w Kościele się realizuje, którą Kościół może się stać. Obrazy Kościoła w Piśmie Świętym to: Oblubienica Chrystusa, rola uprawna, winnica, krzew winny, oliwka, owczarnia, trzoda, budowla, świątynia – zob. tenże, *Kościół. Zarys eklezjologii...*, s. 50-65.

także zatracać krytycyzmu i popadać w duchowe lenistwo ze względu na Boskie jego pochodzenie. Nadprzyrodzona łaska nie niszczy bowiem natury. Pierwiastek Boski w Kościele względem pierwiastka ludzkiego pozostaje wezwaniem, które owocuje, gdy człowiek odpowiada na nie w sposób świadomy i wolny[9].

W okresie Soboru Watykańskiego II i po jego zakończeniu zagadnienie Kościoła stało się centralnym zagadnieniem katechezy. Jan Charytański postrzega to jako owoc rozwoju ruchu kerygmatycznego, który w początkowej fazie koncentrował się na zagadnieniach związanych z głoszeniem słowa Bożego, zaś w późniejszym okresie podkreślał pierwszoplanowe znaczenie liturgii. Kolejnym etapem zainteresowania przedstawicieli ruchu kerygmatycznego stał się Kościół, który zwołany i głoszony przez Słowo, urzeczywistnia się i najpełniej ukazuje w liturgii[10]. Poszukując soborowych inspiracji dla odnowy katechezy, J. Charytański podejmuje refleksję nad głównym celem katechizacji. Dochodzi do wniosku, że w dokumentach soborowych na pierwsze miejsce wysuwa się zagadnienie Kościoła pojętego jako sakrament Chrystusa, jedynego Pośrednika i Arcykapłana. Zasadniczym celem, do którego należy dążyć w katechezie, jest zatem wprowadzanie w tajemnicę Kościoła poprzez budzenie świadomości przynależności do Kościoła oraz ukazywanie płynących z tego zobowiązań. Inaczej rzecz ujmując – chodzi o wprowadzanie katechizowanych w zrozumienie zbawczego misterium Kościoła. Kościół sam w swojej tajemnicy jest słowem Bożym skierowanym do ludzi. Znakiem Boga w świecie jest nie tyle Ewangelia, ile Kościół, który głosi Ewangelię nie tylko słowami. To właśnie nadprzyrodzona wspólnota Kościoła, zaszczepiona w ludzkiej rzeczywistości geograficznej i socjologicznej, jest prawdziwym podmiotem głoszenia posłannictwa chrześcijańskiego. Kościół jest głosicielem słowa Bożego, znakiem i jednocześnie narzędziem realizacji planów Bożych. Pojęcie Kościoła rozumianego z jednej strony jako niewidzialne misterium Boga z ludźmi, a z drugiej zaś jako społeczność aktywnie uczestniczących w zbawieniu świata, a więc mających spełnić określoną misję w świecie, domaga się przyjęcia w obszar zadań katechezy mistagogicznej obowiązku adekwatnego kształtowania świadomości chrześcijańskiej. Stosunek bowiem chrześcijan do Objawienia, do sakramentów czy wreszcie ich postawa wobec zagadnień moralnych są uzależnione od stopnia świadomości tego, kim są jako Mistyczne Ciało Chrystusa i jaka jest ich rola w samej wspólnocie Kościoła i w świecie. J. Charytański dochodzi zatem do wniosku, iż przepowiadanie słowa Bożego w katechezie, wprowadzanie w liturgię Kościoła, oraz płynące z tego pouczenie moralne – będące w swej istocie wymiarami mistagogii – zmierzają do urobienia podstawowej świadomości chrześcijanina, jak i formowania głównych postaw chrześcijańskich. Katecheza ma więc przede wszystkim prowadzić do wytworzenia świadomości w życiu Ludu Bożego – sakramentu Chrystusa. Lud Boży staje się tym sakramentem dzięki przebywaniu w nim i działaniu

[9] Tenże, *Kościół rzeczywistością...*, s. 108.

[10] J. Charytański, *Katecheza o Maryi w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Katecheta" 12,2 (1968), s. 111.

Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wszyscy tworzący Kościół są związani z Chrystusem ontycznie poprzez chrzest. Związek z Chrystusem w Jego Ciele Mistycznym jest jednak nie tylko darem. Jest także powołaniem, zadaniem i udziałem w Jego kapłaństwie obejmującym potrójną misję: prorocką, kapłańsko-kultyczną i królewską[11]. Katechetyczne wprowadzenie w misterium Kościoła, zgodnie ze wskazaną już wcześniej osią mistagogicznego oddziaływania **Biblia – liturgia – życie chrześcijańskie**, zmierza do odkrycia przez katechizowanych najpierw tajemnicy samego Kościoła, a następnie ich odpowiedzialności za jego misję w świecie, która, jak dobitnie podkreśla *Gaudium et spes*, obejmuje tworzenie dobra ze wszystkimi ludźmi dobrej woli (KDK 2). Jest to powołanie do funkcji znaku i zaczynu w świecie. Kościół ma stać się znakiem odwiecznej miłości Boga, tak aby wszyscy, którzy go dostrzegą, spotkali się z Chrystusem i w ten sposób dostąpili zbawienia. Każdy ochrzczony, każdy katechizowany – jak podkreśla J. Charytański – powinien także stać się takim znakiem, świadkiem Boga w świecie. Zadaniem zaś katechezy w jej wymiarze mistagogicznym jest uświadomić mu jego powołanie[12].

Sobór Watykański II nie poświęcił zagadnieniu katechezy żadnego odrębnego dokumentu, polecił natomiast zredagować „wytyczne dla katechetycznego nauczania ludu chrześcijańskiego, w których chodziłoby o podstawowe zasady i organizację tegoż nauczania, a także o opracowanie książek przeznaczonych do tego celu" (DB 44). Realizując to polecenie, papież Paweł VI promulgował *Ogólną instrukcję katechetyczną* (11 kwietnia 1971). Instrukcja wskazuje Kościół, jako temat katechezy (OIK 44), zaś samo wprowadzenie katechizowanych w tajemnicę Kościoła uważa za jej właściwe zadanie:

> Dla każdego człowieka, którego umysł otwarty jest na orędzie ewangeliczne, katecheza stanowi środek szczególnie skuteczny do zrozumienia we własnym życiu planu Bożego i poszukiwania ostatecznego sensu egzystencji i historii, tak że życie poszczególnych ludzi oraz społeczności widziane jest w świetle Królestwa Bożego, podporządkowując się jego wymaganiom i poznawalna staje się tajemnica Kościoła jako wspólnota tych, którzy wierzą w Ewangelię (OIK 21).

Z tego względu w dokumencie znajdują się odwołania do czterech głównych soborowych prawd o Kościele: jako sakramencie zbawienia, Mistycznym Ciele Chrystusa, Ludzie Bożym oraz wspólnocie. W aspekcie mistagogicznym przypomniano zatem, że Kościół postrzegany jako Lud Boży i społeczność wiernych jest dziełem zbawczej miłości Boga w Chrystusie. Posiada też elementy, które rodzą i formują chrześcijan, zespalając ich jako wspólnotę, a mianowicie depozyt wiary, sakramenty i posługi apostolskie. Są to środki konieczne do zgromadzenia Kościoła jako wspólnoty i osiągnięcia przez nią doskonałości. Kościół jako

---

[11] Tenże, *Inspiracje soborowe w katechetyce*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, cz. 1, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 15-17.

[12] Tenże, *Katecheza o Maryi...*, s. 115.

święty Lud Boży, zgromadzony przez słowo Boga przyjmuje je i świadczy o nim (OIK 65-67). Jako próbę mistagogicznego ukierunkowania posoborowej katechezy uznać należy także postulat, aby katecheza prowadziła słuchaczy przede wszystkim do poznania najważniejszych wydarzeń historii zbawienia; do zrozumienia zbawczej tajemnicy Chrystusa, która uobecnia się nieustannie przez Ducha Świętego i posługę Kościoła; oraz przygotowała do nadziei życia wiecznego (OIK 44). Tajemnica Jezusa kontynuowana jest nadal w Kościele, w którym jest On nieustannie obecny, szczególnie w znakach sakramentalnych. W dokumencie mówi się o siedmiu sakramentach i prasakramencie, którym jest Kościół: „Ponieważ sam Kościół jest nie tylko Ludem Bożym, lecz w Chrystusie jest również jakby znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (KK 1), stąd winien być rozważany w pewien sposób jako prasakrament" (OIK 55).

Podobnie jak w *Lumen gentium*, w OIK mówi się o Kościele jako nowym Ludzie Bożym, osadzonym w zbawczej ekonomii Trójcy Świętej. Z tego względu w katechezie nie można mówić o założeniu Kościoła wyłącznie przez Chrystusa. Jest on bowiem „dziełem zbawczej miłości Boga w Chrystusie", nieustannie ożywianym i uświęcanym przed działanie Ducha Świętego, który sprawia, że „Kościół w swoich członkach i ze względu na swoje członki oraz w swoich przejściowych strukturach nastawiony jest na ciągłe oczyszczanie i odnowę" (OIK 65). Jako święty Lud Boży uczestniczy w prorockiej i kapłańskiej misji Chrystusa. Jest ludem pielgrzymującym, który osiągnie swoją doskonałość „w dniu Przyjścia Pana" (OIK 69). Jego Matką i wzorem jest Maryja Boża Rodzicielka (OIK 68). Kościół jest wspólnotą zgromadzoną przez Boga i zjednoczoną trwałymi więzami duchowymi. Jest to „wspólnota między braćmi, których głową jest Chrystus" (OIK 67). Panuje w niej konstytutywna równość osób, wspólna jest też godność jego członków płynąca z odrodzenia w Chrystusie. Nie zakłóca jej nawet różnica stopni wynikająca z różnorodności darów i posług pełnionych w Kościele dla powszechnego dobra wszystkich członków (KK 32). Jak podkreśla się w instrukcji, „w Kościele godne jest szacunku każde powołanie i wzywa do doskonałej miłości, czyli do świętości. Każda osoba posiada nadprzyrodzoną godność, którą należy uszanować" (OIK 66). Wspólnotowy wymiar Kościoła obliguje do troski o chrześcijan odłączonych, którzy nie zachowują pełnej komunii z Kościołem katolickim. Katolicy powinni dążyć do jedności, modląc się za nich i przekazując im wiadomości o sprawach Kościoła, czynić ku nim pierwsze kroki. Powinni też prowadzić pogłębioną refleksję nad świadectwem swojej wiary (OIK 66). *Ogólna instrukcja katechetyczna* nie jest dokumentem ani wyczerpującym, ani zamkniętym. Jego autorzy chcieli jednak pobudzić do dalszych poszukiwań w duchu soborowej odnowy wszystkich odpowiedzialnych za pracę katechetyczną[13].

[13] S. Napierała, *Generalne Dyrektorium Katechetyczne*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 25; B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*, Toruń 2009, s. 101-103.

Polscy katechetycy okresu soborowego mieli świadomość poważnych braków dotychczasowej, tradycyjnej katechezy o Kościele. Świadectwem owej słabości był fakt, iż wierni nagminnie mówią i myślą o Kościele nie w kategoriach „my" – jako wspólnota, lecz „oni", rozumiejąc przez to kapłanów i całą hierarchię. Jak podkreślał F. Blachnicki, wprowadzenie do katechezy i katechizmów nowej wizji Kościoła, zawartej w *Lumen gentium*, jest sprawą konieczną i naglącą. Możliwość dokonania faktycznych zmian związał Blachnicki z wypełnieniem trzech postulatów:

a) Punktem wyjścia dla nauki o Kościele nie może być definicja katechizmowa. Tajemnica Kościoła jest rzeczywistością tak bogatą, że nie da się jej wyrazić w żadnej definicji ani też w jednym obrazie. Zgodnie z duchem *Vaticanum II* punktem wyjścia musi stać się historia zbawienia zawarta w Piśmie Świętym. Tam też odnajdujemy podstawowe obrazy i prawdy składające się na całość rzeczywistości Kościoła, jak prawda o Ludzie Bożym, prawda o przymierzu z Bogiem (Stary Testament), prawda o królestwie Bożym (Ewangelia) i o Mistycznym Ciele Chrystusa (św. Paweł). W soborowym nauczaniu odnajdujemy także obrazy Kościoła jako winnicy, owczarni, Bożej budowli i świątyni, niebieskiej Jerozolimy i Oblubienicy Chrystusa. Katecheza czerpiąca z Pisma Świętego otwiera dostęp do całego bogactwa tajemnicy Kościoła, czyniąc to w sposób poglądowy, przystępny zwłaszcza dla psychiki dziecka.
b) Katecheza musi ukazywać Kościół jako misterium zbawczej obecności Chrystusa i Ducha Świętego w świecie. Stanie się to możliwe poprzez ściślejsze związanie katechezy o Kościele z katechezą o sakramentach i z liturgią w ogóle. Związek ten musi być na tyle mocny, aby nauczył odczytywać sakramenty, zwłaszcza Eucharystię i zgromadzenie eucharystyczne, jako znaki objawiające, a zarazem urzeczywistniające Kościół.
c) Zadaniem katechezy jest także ukazanie Kościoła jako społeczności nadprzyrodzonej, jako Ludu Bożego. Lud ten musi zostać ukazany jako lud kapłański i apostolski, powołany do aktywnej współpracy w dziele urzeczywistniania się Kościoła oraz w poczuciu współodpowiedzialności za jego stan. Katecheza ma zatem ukazywać Kościół w ten sposób, aby każdy mógł odnaleźć Kościół w sobie, a siebie w Kościele[14].

Niejako w tym samym duchu R. Murawski stawia odpowiedzialnym za formowanie polskiej katechezy fundamentalne pytanie, w jaki sposób przekazać młodym, dorastającym ludziom to, co posoborowy Kościół myśli i mówi sam o sobie? A zatem, w jaki sposób wprowadzić ich w rozumienie misterium Kościoła, co w dalszej kolejności implikuje także wychowanie ich do podjęcia odpowiedzialności za Kościół, tak aby mogli oni wziąć czynny i twórczy udział w jego życiu?[15]

---

[14] F. Blachnicki, *Kościół a katecheza. Część II*, „Katecheta" 11,4 (1967), s. 157-158.

[15] Pytania zostały postawione w referacie wygłoszonym na Ogólnopolskim Kursie Katechetycznym dla wizytatorów i instruktorów diecezjalnych, który odbył się na Górze św. Anny w dniach 17–19 czerwca 1975 roku – zob. R. Murawski, *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół*, „Katecheta" 19,5 (1975), s. 193.

Tak postawiony problem stał się inspiracją do katechetycznych poszukiwań. Jerzy Szarkowski zwraca więc uwagę na niewystarczalność jedynie tradycyjnej, socjologicznej przynależności do Kościoła. Wiara odziedziczona, w pewnym sensie nakazana, pozbawiona jest wolnego wyboru. Katecheza musi zatem dopomóc wychowankom w przejściu od wiary socjologicznej do wiary osobistej, będącej prawdziwie wartością egzystencjalną, przyjętą z wolnego wyboru. Dokona się to, gdy w katechezie będzie pielęgnowana u wychowanków osobista więź z Chrystusem i gdy ukaże im się właściwą wizję Kościoła jako źródła najgłębszych wartości, które rozwijają i ubogacają poszczególnego człowieka i całą ludzkość. Jeżeli pozostawi się wychowanków przy wierze socjologicznej, przy tradycyjnej przynależności do Kościoła, egzekwowanej niekiedy autorytetem rodziców, wówczas można dostrzec zobojętnienie wobec tak postrzeganego Kościoła w wieku, w którym człowiek wyzwala się spod wpływu autorytetu. Aby wychowanek odpowiedział pozytywnie na zaproszenie do życia w Kościele, musi przyswoić sobie właściwą wizję tegoż Kościoła[16]. W świetle powyższych stwierdzeń, którym trudno odmówić trafności duszpasterskiego osądu, właśnie droga mistagogiczna pojawia się jako szansa wprowadzania katechizowanych w zrozumienie misterium Kościoła. Pomimo że nie zostało to wyrażone *expressis verbis*, Szarkowski domaga się właśnie katechezy mistagogicznej. Pytaniem otwartym pozostaje jednak, na ile polska katecheza posoborowa zdołała faktycznie przejść od słusznych postulatów do przekazania integralnej wizji Kościoła rozumianego jako misterium?

Jak zauważa dalej Szarkowski, dekrety soborowe nie mogą być postrzegane jako punkty dojścia, ale raczej jako źródło inspiracji i poszerzania horyzontów katechezy. Ujmując zagadnienie w aspekcie mistagogicznym, stwierdził on, że to „Duch Święty ustawicznie kieruje ku wniknięciu w niedościgłe głębie życia Kościoła. [...] przyszłość Kościoła, a więc i sprawa przynależności i odpowiedzialności za Kościół, zależy w dużej mierze od wizji Kościoła"[17]. Obowiązkiem katechezy jest więc kształtowanie wizji Kościoła dynamicznego, eschatologicznego, Kościoła – źródła rozwijających i ubogacających wartości. Wychowankowie mają dojść do przekonania, że do pełni człowieczeństwa nie wystarcza jedynie rozwój biologiczny ani też intelektualny, lecz należy dążyć do integralnego rozwoju całej osoby, co możliwe jest właśnie w Kościele[18]. Uznając niewątpliwą słuszność wniosków autora, należy jednak zwrócić uwagę na pewien brak konsekwencji, gdyż nie postuluje on jednoznacznie, aby w duchu soborowego nauczania katecheza przyjęła jako swój niezbywalny obowiązek ukazywanie wizji Kościoła rozumianego jako misterium.

Analizując miejsce Kościoła w tradycyjnej katechezie, F. Blachnicki jako jej istotny deficyt wskazał fakt, że Kościół był traktowany w oderwaniu od całokształtu

---

[16] J. Szarkowski, *Odpowiedzialność za Kościół? Ale jaki?*, „Katecheta" 20,3 (1976), s. 120.
[17] Tamże, s. 122.
[18] Tamże.

prawd wiary, przedstawiany w jakiejś izolacji, jako jeden z tematów[19]. Rezultatem takiej katechezy było to, że katechizowani nie otrzymywali całościowej wizji chrześcijaństwa, mogącej stać się dla nich centralną wartością życiową, integrującą w sobie wszystkie inne wartości. W tradycyjnej katechezie chrześcijaństwo nie było przeżywane jako Dobra Nowina o powołaniu do królestwa Bożego obecnego w Kościele, lecz jako suma nakazów i zakazów, obrzędów i dogmatów, które należy przyjąć w duchu posłuszeństwa. Z tego względu teoretycy katechezy od dawna wysuwali i uzasadniali postulat koncentracji w katechezie, wyrażającej się w chrystocentryzmie katechetycznym. W praktyce polega to na to tym, że prawdą przenikającą wewnętrznie całą katechezę powinien być **nie tyle historyczny Chrystus** Ewangelii, co **Chrystus uwielbiony** obecny w liturgii[20]. Zważywszy na wewnętrzną łączność pomiędzy misterium Kościoła a liturgią, oraz w świetle pełnego wyrażenia tajemnicy Kościoła w Konstytucji *Lumen gentium*, należy wyraźnie postulować eklezjocentryzm jako zasadę koncentracji katechezy[21].

Przyjęcie powyższego postulatu umożliwia udzielenie zgodnej z duchem soborowym odpowiedzi na pytanie o miejsce Kościoła w katechezie. Dotykamy bowiem tym samym istotnego problemu katechetycznego domagającego się rozstrzygnięcia, czy Kościół jest tylko przedmiotem katechezy, czy także jej źródłem i celem – stanowiąc pewien wymiar katechizacji? J. Charytański pyta zatem: „Czy wystarczy sama wiara w misterium Kościoła, czy też potrzeba równolegle wychowania świadomości przynależenia do Kościoła?"[22]. Jak zauważa dalej Charytański, Kościół „staje się źródłem, gdy życie Kościoła, a zwłaszcza życie jego świętych, jest źródłem poznania realizacji Królestwa Bożego przez Kościół. Staje się celem, gdy katecheza prowadzi wychowanków do odnalezienia swego miejsca i swej roli w Kościele, a przez to swej misji w świecie (OIK 35, 45)"[23]. Z tego względu Kościół nie może być – jak miało to miejsce dotychczas – umiejscowiony w programie katechetycznym jedynie w pewnej liczbie jednostek katechetycznych przewidzianych dla danej grupy adresatów. Wobec omawianej kwestii także F. Blachnicki wyraził przekonanie, że cały program katechetyczny musi zostać przyjęty jako miejsce, w którym wymiar eklezjalny jest wyraźnie obecny. Nie oznacza to rezygnacji w programie z „tradycyjnych" specjalnych jednostek

[19] Wskazane przez F. Blachnickiego słabości tradycyjnego ujęcia eklezjologii w katechezie podkreślał także J. Charytański: „W naszym podejściu do nauki o Kościele, podobnie jak wówczas, gdy chodzi o Pismo Święte czy liturgię, a właściwie o całokształt naszego duszpasterstwa, jesteśmy dziedzicami poprzednich wieków i pokoleń. Przede wszystkim znajdujemy się pod wpływem teologii kontrowersyjnej oraz deistycznych prądów Oświecenia" – J. Charytański, *Wychowanie do życia w Kościele...*, s. 196.

[20] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2006, s. 211.

[21] Tenże, *Kościół a katecheza. Część II...*, s. 158. Więcej na temat liturgii jako skutecznego znaku Kościoła – wspólnoty – zob. tenże, *Kościół jako wspólnota*, [b.m.r.w.], s. 130-141.

[22] J. Charytański, *Elementy treściowe programu katechezy dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych*, CTh 42,3 (1972), s. 83.

[23] Tamże, s. 84

tematycznych o Kościele, czy z tego, aby Kościół stał się głównym zagadnieniem nawet całorocznego programu katechezy. Istota sprawy polega na tym, „aby cała katecheza prowadziła do Kościoła, by poszczególne wątki tematyczne czy aspekty katechezy podobne były do strumieni wpadających do jednego morza”[24]. Realizację powyższych postulatów rozumie Blachnicki jako dążenie do tego, aby katecheza biblijna, ujmowana oczywiście w aspekcie historii zbawienia, ukazywała zgromadzenie Ludu Bożego jako istotny cel i ukoronowanie wszelkich Bożych planów zbawczych. Katecheza liturgiczna musi ukazywać liturgię nie samą w sobie, ale jako znak, który objawia i urzeczywistnia tajemnicę Kościoła. Katecheza katechizmowo-doktrynalna ma prowadzić do przedstawienia właściwej misji chrześcijaństwa nie tyle jako światopoglądu logiczno-systematycznie uporządkowanych prawd, ale jako uniwersalnego i eschatologicznego królestwa Bożego, integrującego w sobie wszelkie rzeczywistości i wartości. Katecheza o Jezusie Chrystusie nie może przyjmować jako zasadniczego punktu ciężkości przedstawienia historii życia Jezusa czy dogmatu o unii hipostatycznej, lecz musi doprowadzić do spotkania Chrystusa, Uwielbionego Kyriosa, który jako Nowy Adam i Głowa Mistycznego Ciała, poddawszy swej władzy wszelkie stworzenia, przekazuje nieskończonemu Majestatowi Ojca wieczne i powszechne królestwo. Katecheza mariologiczna z kolei nie powinna koncentrować się jedynie na wyliczaniu przywilejów i cnót Maryi. Jej celem jest ukazać Maryję w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, jako typ i Matkę Kościoła, w której Kościół staje się nam bliski i zrozumiały w personalistycznych postawach i relacjach, przez które mamy go w sobie na wzór Maryi urzeczywistniać. Wreszcie katecheza moralna, wprowadzająca w tajemnicę chrześcijańskiego życia, nie wypełni do końca swojego zadania jedynie poprzez ukazanie miłości, która jest wypełnieniem całego prawa. Musi ona jeszcze ukazać tę miłość, która rozlana jest w sercach naszych przez moc Ducha Świętego, jako siłę jednoczącą nas w Chrystusie z Bogiem Ojcem i między sobą, a więc jako zasadę wewnętrzną, tworzącą jedność Kościoła. Ukazanie takiej wizji Kościoła w katechezie pozwala przyjąć założenie, że jej odbiorcy odkryją właściwe sobie miejsce w Kościele, a Kościół wzrastać będzie ku swojej pełni[25].

Jako próbę praktycznej realizacji powyższych postulatów należy odczytać fakt, iż *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej* (1971) jako drugi zasadniczy wymiar katechezy, obok Pisma Świętego, przyjmuje Kościół, który najpełniej urzeczywistnia się i ukazuje w liturgii. Takie ustawienie programu jest katechetyczną adaptacją nauczania Soboru, że właśnie w liturgii w sposób najpełniejszy przeżywamy i dostrzegamy istotę Kościoła jako Ludu Bożego powołanego i zgromadzonego przez słowo Boże (KL 63; KK 11). W zgromadzeniu liturgicznym Kościół przeżywa swoje zjednoczenie z Bogiem dzięki Ofierze Nowego Przymierza: żyje miłością i jednością Ojca i Syna w Duchu Świętym; jest Ciałem Chrystusa ukonstytuowanym hierarchicznie, a także powszechnym

[24] F. Blachnicki, *Kościół a katecheza. Część II...*, s. 159.
[25] Tamże.

sakramentem zbawienia, skierowanym ku całemu światu[26]. Przekazanie katechizowanym takiej wizji Kościoła-misterium z całą pewnością wypełniłoby zadania właściwe mistagogii. Program zakłada zatem konsekwentnie, że pierwszorzędnym zadaniem katechezy jest pomóc młodym w zrozumieniu misterium Kościoła, a jednocześnie w znalezieniu ich własnego miejsca i udziału w powszechnej misji Kościoła. Jak słusznie zauważają autorzy, zadania ukazania tajemnicy Kościoła nie wypełni nawet najlepsze, najbardziej soborowe określenie Kościoła. Dlatego zgodnie ze wskazanymi postulatami katechetyków, program nie redukuje nauki o Kościele do kilku jednostek katechetycznych. Nowość proponowanego ujęcia polega na tym, że ukazywanie wizji Kościoła-misterium oraz kształtowanie w ścisłym odniesieniu do niej świadomości przynależności do Kościoła i zaangażowania w jego misję czyni program zadaniem całego toku katechezy. Taki cel postawiony zostaje zarówno w pierwszym (klasy I–IV), jak i w drugim (klasy V–VIII) cyklu katechetycznym. W ciągu ośmiu lat wprowadza się dzieci coraz głębiej w rzeczywistość Kościoła, odkrywając wraz z nimi jego tajemnicę, objawioną zwłaszcza w biblijnych obrazach, jak winnica, owczarnia czy Lud Boży, ale także w wydarzeniach i słowach Starego Testamentu, zapoczątkowujących i zapowiadających rzeczywistość nowego ludu kapłańskiego – znak Boga między narodami[27].

Poszukując mistagogicznego charakteru *Ramowego programu katechizacji* należy poddać bliższej analizie jego założenia ogólne. W cyklu pierwszym dla klas I–IV szkoły podstawowej przyjęto założenie, aby już na początku katechizacji wysunąć na pierwszy plan rzeczywistość Kościoła, w którym ciągle głosi się słowo Boże, ustawicznie dokonuje się zbawienie dzięki sakramentalnemu spotkaniu z Chrystusem oraz wypełnia się misja, powierzona przez Chrystusa, skierowania wszystkich ludzi do Boga. W programie zakłada się, aby pogłębiając więź ze społecznością Kościoła, ukazać Objawienie jako rzeczywistość ciągle aktualną, ciągle na nowo przeżywaną przez Kościół. W tym celu należy wprowadzać dzieci w konkretne życie liturgiczne parafii i złączoną z nim realizację życia chrześcijańskiego na co dzień. Obecny w takich założeniach programowych aspekt mistagogiczny ujawnia się w szczególny sposób w pragnieniu, „aby trudne tajemnice naszej wiary stawały się dla dziecka bardziej konkretne – w powiązaniu z przeżywaniem ich przez całą społeczność wiernych. W ten sposób łączymy organicznie *institutio, educatio, initiatio*"[28]. Mistagogiczny charakter programu oddaje także założenie, że Kościół urzeczywistnia się i najdoskonalej ukazuje we Mszy Świętej, dlatego też istotnym zadaniem pierwszego cyklu jest właśnie wprowadzanie w misterium Eucharystii. Podkreślić należy, że jako materiał źródłowy katechezy przyjęto teksty Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, których typologiczna

[26] J. Charytański, *Nowy program*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 15.

[27] Eklezjalne cele i treści przewidziane w *Ramowym programie katechizacji* dla poszczególnych klas szkoły podstawowej (I–VIII) omawia B. Bilicka – zob. *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 259-262.

[28] RP (I–VIII), s. 18.

interpretacja umożliwi „zapoznanie dziecka z historią zbawienia, trwającą do chwili obecnej i urzeczywistniającą się w życiu każdego człowieka, aż do powtórnego przyjścia Chrystusa. Od wydarzeń i słów w ich wartości historycznej przechodzimy do oznaczanego przez nie misterium: zbawczego działania Boga w aktualnie współczesnym Kościele”[29]. Celem wskazanych działań jest czynne i pełne uczestnictwo we Mszy Świętej wszystkich wiernych[30]. Konsekwentnie, także w klasach V–VIII jako cel katechizacji przyjmuje się głębsze wprowadzenie w Objawienie Boże Starego i Nowego Testamentu, poprzez zapoznanie z wydarzeniami zbawczymi i założeniami teologii biblijnej. Objawienie Boże ma być wyjaśniane w ścisłym związku z liturgią, tak aby dopomóc w żywym udziale w roku liturgicznym i świadomym uczestnictwie we Mszy Świętej. Celem jest także pogłębienie zrozumienia stale urzeczywistniającego się zbawienia, którego dokonuje mocą Ducha Świętego Jezus Chrystus, obecny i działający w Kościele – przede wszystkim w sakramentach[31].

Skuteczność katechetycznego oddziaływania domaga się, aby założenia przyjęte dla szkoły podstawowej były konsekwentnie realizowane w katechezie młodzieży. *Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I–IV)*[32] „przesuwa akcent z wiedzy o prawdach religijnych i moralnych na osobiste zaangażowanie młodzieży w wiarę, a więc z poznania rozumowego na decyzję woli i miłości jako odpowiedź na apel Boga”[33]. Wskazany cel i naczelna zasada nauczania z całą pewnością pozostają bliższe mistagogii, niż dotychczasowy podział na przedmioty katechetyczne. Katecheza na etapie szkoły średniej pojmowana jest raczej jako wychowanie młodzieży niż nauczanie religii. Wśród istotnych problemów duszpasterskich wskazano fakt, że młodzież deklarując swoje przywiązanie do Chrystusa, jednocześnie nie rozumie potrzeby istnienia Kościoła[34]. Treści eklezjalne przewidziane zostały przede wszystkim w drugim roku katechizacji. Tytuł programu: *Chrystus żyjący w swoim Kościele*, pozwala domniemywać, że celem katechezy będzie wprowadzanie młodzieży w misterium Kościoła. Wśród celów i zadań katechezy, wynikających wprost z nauczania soborowego, przyjęto tezę, że misterium uświęcenia i zbawienia ludzi dokonuje się nie pojedynczo, lecz we wspólnocie Ludu Bożego (por. KK 9). Zgodnie z nauczaniem *Lumen gentium*, w programie dominuje przede wszystkim pojęcie nowotestamentalnego Ludu Bożego, przez który Bóg realizuje swój plan zbawienia. W programie jednoznacznie stwierdza się, że najgłębsza tajemnica Kościoła polega na jego dwuwymiarowości. Kościół jest zarazem widzialny i duchowy, ziemski i nadprzyrodzony: stanowi jedną rzeczywistość, złożoną z pierwiastka Boskiego i ludzkiego[35]. Takie

[29] Tamże.
[30] Tamże, s. 20.
[31] Tamże, s. 22.
[32] RP (I–IV), s. 5-17.
[33] Tamże, s. 5.
[34] Tamże.
[35] Tamże, s. 9.

ustawienie programu stwarza podstawy, aby wstępnie określić jego charakter jako mistagogiczny. Ostrość obrazu zakłóca jednak stwierdzenie autorów, iż drogą wprowadzającą młodzież w złożoną rzeczywistość Kościoła będzie „katecheza z historii Kościoła", której zadaniem jest ukazanie we właściwym świetle przeszłości Kościoła. Rodzi się zatem wątpliwość, czy katecheza „z historii" może stać się drogą wtajemniczenia?[36] Autorzy wyjaśniają jednak, że „katecheza będzie [...] przedstawiać Kościół nie tylko jako trwającą instytucję, mającą swoje dzieje, ale raczej jako Lud Boży Nowego Przymierza, przez który Bóg realizuje swoje zamierzenia"[37]. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w świetle powyższych stwierdzeń, katecheza ta traci w pewnym stopniu swój mistagogiczny charakter. Nie przekonują dodane jakby mimochodem tematy o chrzcie i Eucharystii[38], tym bardziej że wprowadzenie w misterium zbawcze Kościoła ujmowane jest w kontekście socjologiczno-historycznym, a nie – jak należało się tego spodziewać – liturgicznym. Rzeczywiście, wśród wskazań dydaktycznych i metodycznych dla każdej jednostki katechetycznej nie uwzględniono wymiaru liturgicznego[39].

W programie ramowym znalazły się ogólne wytyczne dla pracy katechetycznej, których rozwinięcie proponowały dwa programy szczegółowe: jezuicki związany z podręcznikami *Bóg z nami* (klasy I–IV) i *Katechizmem religii katolickie*j (klasy V–VIII) oraz program warszawsko-kielecki związany z podręcznikami pod redakcją E. Materskiego i N. Hekker. Obydwie propozycje programowe obejmowały materiał przeznaczony na osiem lat katechizacji szkoły podstawowej. Podobnie jak podczas redakcji programu ramowego, także w czasie prac nad programami szczegółowymi ujawniły się dwie sprzeczne orientacje pomiędzy przedstawicielami ośrodka warszawsko-kieleckiego oraz ośrodka jezuickiego, które zapoczątkowały „okres długich i zaciętych dyskusji"[40].

---

[36] Jest to możliwe pod pewnymi warunkami. W przedstawianiu historii Kościoła na katechezie chodzi nie o chronologię faktów powtarzającą historię świecką, ale o ukazanie realizacji Ewangelii. Historia Kościoła jest historią Chrystusa działającego w Kościele. J. Charytański określa ją „drogą do Paruzji". W każdej katechezie podejmującej temat historii Kościoła należy uwzględnić trzy elementy: obraz epoki lub wydarzenia historycznego, słowa Chrystusa odnoszące się do nich oraz zastosowanie do obecnej sytuacji katechizowanych – zob. J. Charytański, *Wychowanie do życia w Kościele...*, s. 199.

[37] RP (I–IV), s. 10.

[38] Alfred Kotlarski zwraca uwagę, że prace nad programem ramowym katechezy dla klasy II zrodziły najwięcej kontrowersji. Ujawniły się bowiem silne tendencje do utrzymania tradycyjnie ujmowanej historii Kościoła w katechezie. W toku dyskusji przeważyła jednak opinia, że przy tworzeniu programu należy dokonać wyboru materiału, tak aby wyłonił się obraz Kościoła jako pielgrzymującego Ludu Bożego. Wiadomości historyczne wkomponowane w strukturę poszczególnych jednostek opartych mocno na słowie Bożym, będą konfrontowane z dzisiejszymi potrzebami ludzkości. W ten sposób wiadomości historyczne będą określały funkcję Kościoła, nie będą zaś tylko zestawieniem faktów – zob. A. Kotlarski, *Nowy program katechizacji młodzieży*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 22.

[39] RP (I–IV), s. 10-12.

[40] J. Charytański, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001, s. 72.

Pierwsza wersja programu szczegółowego[41], opracowana pod kierunkiem J. Charytańskiego, zgodnie z założeniami realizuje w pierwszym cyklu katechetycznym orientację kościelną i liturgiczną. Zamierzeniem autorów jest ułatwić dziecku w wieku 7–10 lat odnalezienie swojego miejsca we wspólnocie chrześcijańskiej. Z kolei w drugim cyklu katechetycznym adresowanym dla uczniów w wieku 11–15 lat, nadrzędną rolę odgrywa Pismo Święte, które jest podstawą wychowania do wiary. Uwagę zwraca eklezjalny wymiar, przenikający cały program. Autorzy przewidują wiele jednostek mówiących wprost o Kościele, czynią to jednak z różnym nasileniem i w różnych aspektach[42]. Nie wszystkie proponowane katechezy cechują się nastawieniem mistagogicznym. Analiza zagadnień przewidzianych w programie upoważnia jednak do stwierdzenia, iż uwzględnione zostały w nim najważniejsze soborowe idee Kościoła oraz jego nowotestamentalne obrazy.

W klasie pierwszej przedstawia się Kościół jako rodzinę dzieci Bożych (katecheza nr 4), którymi stajemy się poprzez chrzest święty (nr 5); podkreślono także rzeczywistą obecność w Kościele Zmartwychwstałego Jezusa (nr 6, 32) i Ducha Świętego, który działa we wspólnocie Kościoła i w każdym ochrzczonym (nr 33). W klasie drugiej program wprowadza pojęcie Ludu Bożego (nr 1), które powracać będzie także w następnych latach. Kościół jest dla wszystkich ludzi znakiem Boga zbawiającego (nr 20), dzięki obecności w nim Jezusa (nr 21). Nasze zaś zjednoczenie z Jezusem Chrystusem i Kościołem dokonuje się w sakramencie chrztu (nr 23). Treści programu przewiedziane dla klasy trzeciej wprowadzają w tajemnicę Kościoła poprzez ukazanie go jako Owczarni Chrystusa. Duch Święty poprzez swoją stałą obecność nieustannie jednoczy i uświęca Owczarnię Chrystusa, przez co Kościół staje się narzędziem zjednoczenia całej ludzkości (nr 2); źródłem życia Owczarni Chrystusowej jest niedzielna Eucharystia, poprzez którą ujawnia się natura Kościoła: wspólnota w kulcie, zbawieniu, jedności i posłannictwie (nr 5). Także rodzina chrześcijańska jest małym Kościołem, który daje świadectwo o Jezusie Zmartwychwstałym (nr 7). W nawiązaniu do obietnic danych przez Boga Abrahamowi i Dawidowi ukazać należy powszechność zbawienia realizującego się w świecie poprzez Kościół (nr 19, 20, 21). Zmartwychwstały Chrystus objawia swemu Kościołowi zbawczy plan Boga, a w Eucharystii napełnia go paschalną radością (nr 46) i przygotowuje do współpracy w zbawieniu ludzi (nr 48). Duch Święty, którego Chrystus posyła Kościołowi, jest ukoronowaniem Paschy (nr 50), przyjęty w sakramencie bierzmowania wzywa nas do służby bliźnim i uzdalnia do budowania świata Bożego (nr 52). W nawiązaniu do obchodów Uroczystości Trójcy Świętej oraz zgromadzeń eucharystycznych w ciągu całego roku liturgicznego,

---

[41] *Program szczegółowy dla klas I–VIII szkoły podstawowej (wersja pierwsza)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 29-88.

[42] Katechezy o Kościele w pierwszej wersji programu szczegółowego dla klas I–VIII (wersja jezuicka) prezentuje w zestawieniu tytułu jednostki tematycznej i odpowiadających mu zagadnień eklezjalnych B. Bilicka – zob. *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 264-274.

programpodkreślaznaczeniesakramentówKościoła–zwłaszczachrztuiEucharystii, poprzez które ujawnia się zbawcze i jednoczące działanie Trójcy Świętej (nr 52). W klasie czwartej z kolei niemalże wszystkie tematy katechez koncentrują się wokół różnych aspektów życia Kościoła – jako Ludu Bożego Nowego Przymierza. Już same tytuły poszczególnych części programu sugerują jego mistagogiczny wymiar, co potwierdzają także przyjęte jako cele kształcenia postawy uczestników lekcji religii: *Bóg gromadzi swój Lud – zgromadzenie eucharystyczne. Cieszę się z przynależności do Ludu Bożego* (cz. I); *Bóg objawia się w swoim Ludzie – liturgia słowa. Chcę być świadkiem Boga objawiającego się* (cz. II); *Bóg zbawia swój Lud – liturgia eucharystyczna. Pragnę czynnie uczestniczyć w zbawieniu* (cz. III); *Bóg jednoczy swój Lud w miłości – uczta ofiarna. Pragnę kochać Boga i bliźniego* (cz. IV); *Chrystus obecny w Eucharystii prowadzi nas do Ojca – uczta eschatologiczna* (cz. V). Analiza treści poszczególnych jednostek tematycznych, pozwala odkryć właściwe dla mistagogii ich typologiczne przedstawienie (zob. np. nr 2, 3, 5, 29), a przede wszystkim integralny związek z liturgią słowa i Eucharystii, jako uprzywilejowanym miejscem obecności uwielbionego Chrystusa we wspólnocie Kościoła – Ludu Bożego Nowego Przymierza. Ukazując Eucharystię jako węzeł miłości i jedności całego Kościoła, autorzy programu odwołują się do idei Mistycznego Ciała Chrystusa (nr 46).

W drugim cyklu katechetycznym (klasy V–VIII) program powraca znów do nowotestamentalnych idei Ludu Bożego oraz Mistycznego Ciała Chrystusa. W klasie piątej wiele jednostek podejmuje temat Kościoła, ukazując go jako przedłużenie Izraela i miejsce faktycznego wypełnienia się Bożych obietnic (nr 4, 7, 22, 24, 25, 29, 30, 33, 34, 35). Bóg na różny sposób jest obecny w Ludzie Nowego Przymierza: w sakramentach, w zgromadzeniu liturgicznym, w słowie głoszonym przez Kościół i w modlitwie. Celem katechezy jest zatem wezwanie młodych do pogłębionej wiary w tą obecność (nr 36). Wspólnota Kościoła jest Ludem Bożym w drodze do Nowej Ziemi i Nowych Niebios (nr 37). Świadomość tego zobowiązuje ochrzczonych do włączenia się w misję Kościoła wobec świata (nr 41, 52, 53). W Kościele wreszcie urzeczywistnia się w ciągu wieków królestwo Boże, które Bóg Ojciec przekazuje Synowi Człowieczemu (nr 54, 56). Zagadnienie królestwa Bożego, które urzeczywistnia się w liturgii i w życiu Kościoła, stając się dostępne dla wszystkich ludzi, podejmuje program także w klasie szóstej. Autorzy zwracają uwagę na osobistą odpowiedzialność za wzrost królestwa Bożego wszystkich ochrzczonych (nr 7, 8, 18). Dokonuje się to poprzez naśladowanie świętości Boga (nr 11), co jest możliwe dzięki łasce Ducha Świętego żyjącego w Kościele. Wspólnota życia z Trójcą Świętą najpełniej wyraża się w liturgii (nr 13, 14). Zgromadzenie eucharystyczne jest sprawowaniem Misterium Paschalnego, aż do powtórnego przyjścia Pana. Konieczny jest tutaj nasz pełny udział we Mszy Świętej (nr 21). Gromadząc się na liturgii, dzięki Duchowi Świętemu stanowimy jedno Ciało Chrystusa (nr 22). Jezus Chrystus Kapłan Nowego Przymierza, Pośrednik między ludźmi i Bogiem, daje Kościołowi udział w pośrednictwie zbawczym: kapłaństwo

hierarchiczne (służebne) i wspólne kapłaństwo wiernych (nr 24) oraz przekazuje Kościołowi swoje posłannictwo (nr 28). Szczególne znaczenie pod względem mistagogicznym mają jednak katechezy części II programu klasy szóstej zatytułowane: *Chrystus dziś*. Zebrane w czterech grupach: *Tajemnica Kościoła* (nr 30-33); *Słowo Boże w Kościele* (nr 34-39); *Liturgia Kościoła* (nr 40-49); *W drodze do pełni* (nr 50-52) tworzą swego rodzaju „blok mistagogiczny", mający na celu wprowadzenie katechizowanych w misterium Kościoła. Autorzy programu czynią to zgodnie z tradycyjną osią mistagogii: słowo – liturgia – życie. *Tajemnica Kościoła* przedstawiona została poprzez przywołanie nowotestamentalnych obrazów biblijnych: winnicy Bożej (zob. J 15,1-8) i Mistycznego Ciała, którego Głową jest Chrystus (zob. 1 Kor 12,12-27). Poprzez chrzest, Chrystus włącza nas w swoje Ciało Mistyczne, a poprzez pełny udział w Eucharystii umacnia naszą jedność z sobą i z innymi. Cały Lud Boży uczestniczy także w kapłaństwie Chrystusa, co dokonuje się poprzez składanie duchowych ofiar, ukazywanie innym drogi do zbawienia, udział w Ofierze Eucharystycznej, wspólną modlitwę, funkcje liturgiczne wiernych oraz czynne i świadome uczestnictwo w liturgii. *Słowo Boże* celebrowane w liturgii i nabożeństwach kształtuje Kościół – Lud Boży. Potrzeba zatem przyjęcia postawy posłuszeństwa wiary wobec słowa Bożego (nr 35). W ten sposób Lud Boży coraz głębiej odczytuje słowo Boże i wprowadza je w czyn (nr 37); dzięki asystencji Ducha Świętego strzeże go i nieomylnie wyjaśnia. W tym zadaniu umacniania wiary uczestniczą wszyscy wierni wraz z Urzędem Nauczycielskim Kościoła (nr 38). Szczególne znaczenie dla wprowadzenia w misterium Kościoła posiada część *Liturgia Kościoła*. Katechezy przewidziane w programie mają na celu ukazanie prawdy, iż właśnie w liturgii Chrystus oddaje cześć Bogu i zbawia świat. Celebrowane zaś sakramenty są ośrodkiem liturgii i życiem Kościoła. Liturgia otwiera Kościół na potrzeby świata, a świadomy udział w niej prowadzi do czci Boga i własnego uświęcenia (nr 40, 42). Chrystus obecny w słowie celebrowanym podczas Eucharystii wzywa Kościół do współpracy w dziele zbawienia (nr 43). Szczególnym przygotowaniem Kościoła do celebracji Eucharystii jest codzienna posługa miłości wobec braci – caritas. Jako znak jedności i miłości Eucharystia wymaga jednak współpracy z naszej strony (nr 44, 45, 46). Czynne uczestnictwo w funkcjach i czynnościach liturgicznych jest wyrazem odpowiedzialności za przebieg zgromadzenia eucharystycznego (nr 48). W ten sposób świętowanie niedzieli jako dnia zmartwychwstania Chrystusa oraz innych wydarzeń zbawczych przeżywanych w roku liturgicznym wprowadza nas coraz głębiej w misterium Chrystusa i Kościoła (nr 49). Ostatnia część *W drodze do pełni* ma na celu przekazanie prawdy, że Chrystus prowadzi swój Kościół do zbawienia przez apostołów i ich następców (nr 50). Szczególną rolę, jako wzór zawierzenia Bogu, odgrywa w życiu Kościoła Maryja – Matka Kościoła i wszystkich chrześcijan (nr 51). Kościół pielgrzymuje do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Chociaż złożony z grzeszników, nieustannie uświęca się poprzez pokutę, dzięki głoszonemu słowu i udzielaniu sakramentów. Jako wspólnota miłości złączona jednością Ojca, Syna i Ducha

Świętego oczekuje powtórnego przyjścia Chrystusa na końcu czasów (nr 52). W programie klasy siódmej tematyka eklezjalna pojawia się dość sporadycznie. W części pierwszej, *Nowe stworzenie*, uwaga autorów koncentruje się wokół sakramentu chrztu, który jednoczy nas z Chrystusem i wprowadza do Kościoła. Więź z Kościołem podkreśla sama liturgia chrzcielna. Przyjęty sakrament jest także zobowiązaniem do odpowiedzialności za Kościół (nr 3, 14). Posłannictwo udzielone przez Chrystusa pełni Kościół mocą Ducha Świętego, który działa w następcach apostołów. Paschalny dar Ducha Świętego jest źródłem życia nadprzyrodzonego (nr 15). W sakramencie bierzmowania chrześcijanie otrzymują moc do wypełniania obowiązków swego stanu i stają się świadkami Chrystusa w świecie (nr 16). W programie przewiduje się w tym miejscu jedną katechezę poświęconą na całościowe wytłumaczenie obrzędu bierzmowania (nr 17). Pośrednią okazją do podjęcia problematyki misterium Kościoła mogą stać się katechezy na temat chrześcijańskiego podejścia do wykonywanego zawodu – jako służby bliźniemu, oraz chrześcijańskiej rodziny – jako domowego Kościoła (nr 29, 30). Temat grzechu i pokuty ujęty został w perspektywie eklezjalnej. Grzech śmiertelny jest wystąpieniem przeciw Bogu i Kościołowi, gdyż dobrowolne wyłączenie się ze wspólnoty życia z Bogiem i komunii z braćmi, osłabia świętość Kościoła (nr 45). Kościół zawsze potrzebuje oczyszczenia (zob. KK 8), które staje się udziałem grzeszników w sakramencie pokuty. W programie podkreśla się konieczność pośrednictwa Kościoła do odpuszczenia grzechów. Przewiduje się także wytłumaczenie znaków liturgicznych, w których ujawnia się niewidzialne działanie Chrystusa jednającego grzesznika z Bogiem i Kościołem (nr 51). W klasie ósmej tematyka Kościoła podjęta została bezpośrednio w dwóch jednostkach katechetycznych. Ich celem jest ukazanie Kościoła jako znaku i narzędzia realizacji planów Bożych. Zadaniem Kościoła będącego światłością świata, jest przezwyciężanie egoizmu człowieka i poszczególnych narodów, poprzez ukazanie najgłębszej prawdy o człowieku i dążenie do zjednoczenia wszystkich ludzi (nr 2). Misja Kościoła w świecie realizuje się poprzez dzieła miłości, która jest prawem nowego Ludu Bożego (nr 3, 20). Podejmując tematykę małżeństwa jako drogi do zbawienia, w programie zwraca się uwagę na rodzinę będącą domowym Kościołem. Eklezjalny charakter rodziny chrześcijańskiej ma swoje źródło w sakramencie małżeństwa a realizuje się poprzez przekazywanie religii Chrystusowej i kształtowanie wiary (nr 11).

W drugiej wersji programu szczegółowego[43] przewidziano 58 tematów podejmujących lub nawiązujących do zagadnienia Kościoła. Przeprowadzona analiza wykazała jednak, iż ich rozmieszczenie jest nierównomierne, gdyż w klasie szóstej proponuje się aż 32 katechezy o Kościele, zaś w pozostałych jest ich zaledwie kilka[44]. W klasie pierwszej przewidziano ukazanie Kościoła, w którym Chrystus

[43] *Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej klasy I–VIII (wersja druga)*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 89-106.

[44] Poszczególne jednostki tematyczne i zawarte w nich treści eklezjalne przewidziane na poszczególne lata omawia B. Bilicka – zob. *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 274-278.

gromadzi wierzących w rodzinę Bożą (nr 5). Troskę o wspólnotę powierzył Chrystus św. Piotrowi i jego następcom (nr 30), zsyłając jednocześnie Ducha Świętego, który umacnia jedność rodziny Bożej – Kościoła (nr 33). Zasadniczym celem katechezy w klasie drugiej jest przygotowanie dziecka do pełnego udziału w Eucharystii. W programie podkreśla się zatem, że Msza Święta jest centrum życia Kościoła (nr 1), w którym Jezus jednoczy nas z sobą w jeden Lud Boży (nr 29) pod przewodnictwem apostołów i ich następców (nr 54); posyła też Ducha Świętego, który działa w Kościele (nr 55). Nauczanie o Kościele zaledwie w trzech katechezach nie daje jednak możliwości przedstawienia tajemnicy Kościoła. Ponadto, oprócz wprowadzenia pojęcia Ludu Bożego, w programie nie proponuje się innych treści niż podane już w klasie pierwszej. Podobnie w klasie trzeciej, temat Kościoła podejmują zaledwie dwie katechezy, zwracając uwagę, że Duch Święty jednoczy ludzi w Kościele (nr 8), który jest wspólnotą dążącą do świętości (nr 16). W klasie czwartej w jednej katechezie ukazuje się Kościół jako Owczarnię Chrystusa (nr 35). Znamiennym jest również fakt, iż katechezy omawiające najważniejsze tematy historii zbawienia nie ujmują w swej perspektywie Kościoła – Ludu Nowego Przymierza, jako wypełnienia się obietnic Bożych danych ludowi Starego Przymierza. Przygotowanie do pełnego udziału w Eucharystii oraz katecheza w dwóch klasach po Pierwszej Komunii Świętej, odbywa się zatem z pominięciem wymiaru eklezjalnego. Stwierdzenie, iż „Msza Święta jest centrum życia Kościoła", wobec braku integralnego przedstawienia obu zagadnień, pozostaje jedynie w sferze życzeń autorów programu. W konsekwencji trudno uznać, aby druga wersja programu szczegółowego przygotowana dla klas I–IV stwarzała możliwość wprowadzenia uczniów w misterium Kościoła.

W klasach V–VI program przyjmuje wspólny tytuł *Chrystus działający w Kościele*, to zaś pozwala oczekiwać, że proponowane katechezy będą wprowadzeniem w misterium Kościoła. Taki też cel przyjęto dla klasy piątej, stwierdzając, że zadaniem katechezy jest ukazanie Chrystusa zapowiadanego niegdyś w Starym Testamencie, a obecnie działającego w Kościele poprzez liturgię roku kościelnego[45]. Wśród siedmiu jednostek podejmujących temat Kościoła, jedynie trzy charakteryzują się nastawieniem mistagogicznym: *Kościół – społeczność w swoim życiu liturgicznym kształtowana przez Chrystusa zawsze obecnego* (nr 1); *Maryja jako typ Kościoła i Matka Kościoła* (nr 53). Autorzy nie precyzują jednakże, jakie zagadnienia powinny zostać podjęte we wskazanych jednostkach tematycznych. Wprowadzeniem w tajemnicę Kościoła jest także katecheza *Świętych obcowanie* (nr 14), gdzie w kontekście liturgicznej Uroczystości Wszystkich Świętych ukazać należy związek Kościoła pielgrzymującego z Kościołem w niebie. Podobnie jak w klasie piątej, także w klasie szóstej celem katechezy jest przedstawienie Chrystusa żyjącego i działającego w swoim Ludzie – w Kościele. W programie postuluje się, że Kościół – Lud Boży powinien zostać ukazany w perspektywie historii

[45] *Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej klasy I–VIII (wersja druga)...*, s. 97.

zbawienia, jako Lud pielgrzymujący. Poleca się także ukazanie sakramentalnej struktury Kościoła oraz wprowadzenie katechizowanych w zrozumienie roli każdego ochrzczonego w społeczności Kościoła[46]. Takie założenia autorów wskazują, że katecheza powinna przyjąć charakter mistagogiczny. Analiza programu klasy szóstej pozwala stwierdzić, że faktycznie nawet same tytuły działów programowych posiadają ukierunkowanie mistagogiczne[47], zaś trafnie dobrana tematyka wielu katechez daje mocne podstawy dla wtajemniczenia w misterium Kościoła. Zgodnie z założeniami, Kościół ukazany został wieloaspektowo, w perspektywie historiozbawczej, jako nowy Lud Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa, dzieło Ducha Świętego, sakrament Chrystusa na ziemi. Bardzo wyraźnie ujawnia się ontologiczny związek liturgii wszystkich sakramentów ze wspólnotą Kościoła (nr 9-32). Kościół, pełniąc swoją misję, kontynuuje zbawcze pośrednictwo Chrystusa w Jego funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej (nr 37-45), zaś pielgrzymujący charakter Kościoła (nr 47-52) pozwala mu kroczyć pośród wydarzeń dziejowych, aż do czasu ostatecznego dokonania się historii zbawienia (nr 53). W klasie siódmej podejmuje się w programie zagadnienie Kościoła dwukrotnie, podkreślając istotne dla mistagogii aspekty, jak uczestnictwo w Eucharystii jako przeżywanie Tajemnicy Paschalnej w Kościele (nr 46) czy zbawcze działanie Boga poprzez wspólnotę Kościoła (nr 47). Celem katechezy w klasie ośmej jest ukazanie powołania chrześcijańskiego jako udziału w posłannictwie zbawczym Chrystusa i misji Kościoła wobec świata. Przekazanie tejże prawdy stanowi podstawę dla kształtowania odpowiedzialności za sprawy Kościoła. W programie przypomina się zatem, że w sakramentach Chrystus uświęca nas w decydujących momentach życia, wyznaczając konkretną misję w Kościele (nr 2, 7, 8). Jest w nim także temat budowania wspólnoty Ciała Mistycznego, nie podając jednak konkretnych odniesień (nr 16).

Porównując oba programy dochodzimy do wniosku, że zasadniczo przedstawia się w nich te same prawdy o Kościele, aczkolwiek czynią to na różnych poziomach edukacyjnych. Najrzadziej w obu programach odwołują się autorzy do prawdy o Kościele jako wspólnocie, co wskazać należy jako pewien brak. Temat Kościoła przenika więc cały program szczegółowy, tak w jego pierwszej, jak i drugiej wersji. Ilościowe zestawienie tematów o Kościele wskazuje jednak, że znacznie więcej przewidziano ich w programie jezuickim[48]. Odrębnym zagadnieniem pozostaje sprawa koncentracji katechez o Kościele w klasie szóstej drugiej wersji programu szczegółowego. Wydaje się, że mając na względzie zainteresowanie odbiorców katechezy, słuszniejszym jest rozłożenie materiału na poszczególne klasy, tak jak uczyniono to w wersji jezuickiej. Raz jeszcze podkreślić należy, że nie wszystkie

[46] Tamże, s. 99.

[47] Poszczególne działy programowe opatrzono tytułami: *Kościół – Lud Boży w historii zbawienia*; *Kościół na ziemi sakramentem Chrystusa (sakramentalna struktura Kościoła)*; *Misja Kościoła*; *Pielgrzymujący charakter Kościoła*; *Ostateczne dokonanie historii zbawienia*; *Sens indywidualnego życia ludzkiego w świetle historii zbawienia* – zob. tamże, s. 99-101.

[48] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 279.

katechezy obu wersji programu szczegółowego przyjmują za cel ukazanie Kościoła-misterium. Wiele z nich koncentruje się bowiem na zagadnieniach historycznych, społecznych czy też omówieniu współczesnych aspektów działania Kościoła. Oceniając jednak zagadnienie całościowo, wobec przewidzianych w programie wielu jednostek o charakterze mistagogicznym, nie jest to brakiem czy też słabością programów. Należy raczej przyjąć, że zaproponowane rozłożenie akcentów miało na celu ukazanie Kościoła w jego wymiarze widzialnym i niewidzialnym, co uznać trzeba jako wyraz udanej adaptacji soborowego nauczania o Kościele.

Rozwinięcie zagadnień ujętych w programie jezuickim odnajdujemy w dwóch seriach podręczników do szkoły podstawowej: *Bóg z nami* i *Katechizm religii katolickiej*. Przychylając się w pełni do opinii Beaty Bilickiej, badającej zagadnienie Kościoła w polskich katechizmach, należy przyznać, iż „są to jak na owe czasy, podręczniki pionierskie, które nie tylko nauczają o Kościele, ale przede wszystkim starają się wychować dzieci do świadomego udziału w jego życiu. Wyraźnie widać w nich próbę odejścia od modelu Kościoła hierarchicznego, autorzy obu serii stawiają bowiem w centrum przekazu, zgodnie z nauką *Lumen gentium*, ideę Ludu Bożego”[49]. Świadomy udział wiernych w życiu Kościoła nie jest jednak możliwy bez uprzedniego zrozumienia jego Bosko-ludzkiej natury oraz powierzonej mu przez Chrystusa misji wobec świata. Innymi słowy, chociaż nie zostało to wyrażone dosłownie, jako cel nadrzędny podręczników przyjęto wprowadzenie katechizowanych w tajemnicę Kościoła.

Szczegółowa analiza treści katechez zawartych w podręcznikach serii *Bóg z nami* dla klas I–IV[50] upoważnia do stwierdzenia, że autorzy w znaczący sposób zdołali wyeksponować w nich misterium Kościoła, wprowadzając tym samym do polskiej katechezy postulaty Soboru Watykańskiego II[51]. Jak stwierdził jeden z autorów podręczników, Jan Charytański, „dokumenty soborowe [...] przez podkreślanie roli i zadań całego Ludu Bożego w dziele zbawienia, i to roli aktywnej i odpowiedzialnej, na naczelne miejsce wysuwają zagadnienie właściwej świadomości członków Kościoła. Dzięki nim bowiem Kościół może być obecny we współczesnym świecie jako znak powszechności zbawienia. W wychowaniu nie chodzi więc przede wszystkim o dokładną wiedzę o strukturze Kościoła, ile raczej o zaangażowanie wiernych w życie Kościoła i jego misję w świecie, o świadomość odpowiedzialności eklezjalnej za swoje życie”[52]. Poprzez przyjęcie takiej właśnie perspektywy – zgodnej z duchem mistagogii inspirowanej nauczaniem Soboru – seria podręczników *Bóg z nami* powinna zostać uznana jako wyraz troski o autentyczne wtajemniczenie dzieci w misterium Kościoła. Po zatwierdzeniu pierwszej

[49] Tamże, s. 280.
[50] Tamże, s. 280-290.
[51] Tamże, s. 291.
[52] J. Charytański, *Seria katechetycznych podręczników „Bóg z nami”*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 353-354.

wersji programu szczegółowego, podręczniki serii *Bóg z nami* stały się w Polsce najbardziej rozpowszechnionymi katechizmami[53].

Poszukując mistagogicznego charakteru drugiej serii analizowanych podręczników, warto raz jeszcze przywołać ważną uwagę B. Bilickiej, że „*Katechizm religii katolickiej* stanowi pierwszą w Polsce konsekwentną próbę odejścia od modelu katechizmu deharbowskiego. Rezygnacja z logicznego układu treści, jaki stosowano w tradycyjnych katechizmach, na rzecz dynamicznego układu historii zbawienia spowodowała, że historia zbawienia nie należy już tylko do przeszłości, lecz nadal realizuje się w życiu Kościoła"[54]. Takie właśnie ujęcie treści katechezy pozwoliło nadać podręcznikom szczególną wartość w wymiarze mistagogicznym. Mając na celu ukazanie katechizowanym soborowej wizji Kościoła, autorzy KRK, zgodnie z nauką *Lumen gentium* stawiają w centrum temat Ludu Bożego i w ten sposób przełamują obecny w dotychczasowych katechizmach obraz Kościoła hierarchicznego. Soborowe rozumienie Kościoła jako sakramentu zbawienia stało się inspiracją dla podkreślenia, że wspólnota eklezjalna nie jest celem dla samej siebie i dlatego nie może koncentrować się na sobie. Kościół jest wspólnotą powołaną do służby światu, która ma być wyrazem zbawczej miłości Boga i zmierzać do zjednoczenia wszystkich ludzi w jedną rodzinę Bożą. Podstawą wspólnoty jest równość i braterstwo wszystkich członków Kościoła w tym, co odnosi się do „godności i wspólnego wszystkim wiernym działania na rzecz budowania Ciała Chrystusa" (KK 32)[55].

Uznając niewątpliwą wartość podręczników serii *Bóg z nami* i KRK, nie sposób pominąć istotnego problemu, jaki stanowi język podręczników. Rodzi się bowiem pytanie, czy podręcznik wartościowy dla katechety, umożliwiający mu twórcze przeprowadzenie katechezy, jest jednocześnie językowo dostępny dla ucznia? Badający zagadnienie języka w polskiej katechezie Jerzy Rydzewski wyraził opinię, że dokładniejsza lektura katechizmu *Bóg z nami* nasuwa co do tego poważne wątpliwości. Zdaniem autora, poza formalnym łączeniem przekazywanej treści informacyjnej z kontekstem liturgicznym i niektórymi opowiadaniami biblijnymi, bazującymi na elemencie konkretno-wyobrażeniowym, podręcznik *Bóg z nami* nie liczy się z możliwościami ucznia. Znaczną część proponowanych tekstów stanowią abstrakcyjne i uogólnione eksplikacje egzystencjalno-teologiczne, niedostępne jeszcze rozumieniu dziecka. Katechezy są „doskonale skomponowanym skrótem współczesnej teologii, dającym do myślenia ludziom przygotowanym do tego i zainteresowanym problematyką egzystencjalną, ale nie dzieciom w wieku lat 7–9"[56].

---

[53] A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945–1990)*, Kraków 2002, s. 117.

[54] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 314.

[55] Tamże.

[56] J. Rydzewski, *Z badań nad rozwojem polskiej katechezy powojennej (III)*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 104. Autor wskazuje przykłady katechez zawierających zbyt trudne lub w nieodpowiedni sposób wyjaśnione kwestie teologiczne. Wobec wskazanych braków podręcznika, które nie pozostają bez wpływu na skuteczność katechezy, postuluje, aby w przyszłości dostosować go do możliwości psychicznych dzieci, do których jest adresowany – zob. tamże, s. 104-105.

Podzielając w znacznym stopniu opinię Rydzewskiego, należy stwierdzić, że katechizm *Bóg z nami* proponuje niewątpliwie treści mistagogiczne, lecz nie czyni tego jednak „językiem mistagogicznym", umożliwiającym wtajemniczenie dzieci w misterium Kościoła[57].

Oceniając od strony językowej *Katechizm religii katolickiej*, dostrzegamy wiele walorów. Przede wszystkim został on napisany językiem posoborowej teologii, odbiegającym zasadniczo od deharbowskich sformułowań. W podręczniku zdecydowanie dominuje język kerygmatyczny, choć nie pominięto także licznych akcentów antropologicznych. Tym niemniej pozostał on językiem ludzi dorosłych, a nie dzieci w wieku 12–15 lat. Jest on wprawdzie łatwiejszy od języka dotychczasowych katechizmów, ale ciągle zbyt trudny w stosunku do możliwości intelektualnych ucznia szkoły podstawowej. Pomimo że *Katechizm religii katolickiej* przeznaczony był dla czterech grup wiekowych, jego język pozostał jednopoziomowy. Można zauważyć nawet, iż część III i IV są znacznie łatwiejsze od części I i II. Istotnym brakiem podręczników było także słabe powiązanie treści z życiem katechizowanych. Wobec powyższych trudności proponowano przepracowanie katechizmu w dwóch wersjach: przygotowanie wersji dla dzieci klas V–VIII szkoły podstawowej oraz wersji dla dorosłych[58]. W praktyce postulatów tych jednak nigdy nie uwzględniono, a język kolejnych wydań pozostał bez zmian. Ponieważ uwagi te odnoszą się także do jednostek tematycznych podejmujących zagadnienie Kościoła, pozwala to sądzić, że uczniom szkoły podstawowej trudno było bez dodatkowego wyjaśnienia ze strony katechety zrozumieć misterium Kościoła[59]. Wobec wskazanych braków językowych *Katechizmu religii katolickiej*, których nie udało się uniknąć autorom, pomimo przyjęcia słusznych założeń katechetyczno-wychowawczych, jeszcze wyraźniej uwidacznia się rola katechety – mistagoga, którego w dziele wtajemniczenia nie zastąpi w pełni żaden podręcznik.

Patrząc z perspektywy czasu, należy z uznaniem stwierdzić, iż katecheza polska po Soborze Watykańskim II, korzystając z eklezjologii, podjęła ogromny trud przyswojenia nowego, posoborowego obrazu Kościoła w przekazie katechetycznym. Wymiar eklezjalny jest wyraźnie obecny zarówno na poziomie refleksji

---

[57] Oceniając język III części podręcznika *Bóg z nami*, J. Rydzewski stwierdza, że jest on „ukierunkowany na indoktrynację i dla dziecka trochę za trudny. Objaśnienia jego są suche i mało interesujące. Nudzi on po prostu ucznia monotonią bezosobowego wykładu, zmierzającego stale do tego samego bezosobowego ogólnego morału – aby dziecko było dobre. Zastosowania, umieszczone w każdej jednostce metodycznej, są także typowo moralizatorskie – i z powodu języka uogólnień dziecko nie interesujące" – tenże, *Język podręczników do nauki religii dla dzieci starszych (IV)*, „Katecheta" 22,4 (1978), s. 157.

[58] Tenże, *Język podręczników do nauki religii dla dzieci starszych (V)*, „Katecheta" 22,5 (1978), s. 208-209.

[59] B. Bilicka, *Kościół w polskich katechizmach...*, s. 315. Opinię tę potwierdzają badania ankietowe przeprowadzone wśród katechetów pracujących z podręcznikiem KRK – zob. R. Drozd, *Katecheci wobec nowych podręczników na podstawie badań ankietowych w Archidiecezji Wrocławskiej*, „Katecheta" 33,2 (1989), s. 56.

teologicznej[60], jak i w programach i podręcznikach do katechezy[61]. Trudno jednak odmówić trafności duszpasterskiego wyczucia A. Czai, gdy pisze o potrzebie poczucia, że żyjemy dziś w innym świecie, w którym coraz bardziej dochodzą do głosu nowe punkty odniesienia, które należy uwzględnić w wychodzeniu do katechizowanych. Praktyka pokazuje, że pomimo niewątpliwych wysiłków katechetyków i duszpasterzy, soborowa wizja Kościoła rozumianego jako misterium, która stanowi przecież cel katechetycznego wtajemniczenia, ciągle zbyt mało formułuje życie wspólnoty Kościoła[62].

Zarzuty wysuwane wobec programu z 1971 roku oraz podręczników do katechizacji nieprzystających już do zmieniającej się gwałtownie sytuacji polskiej katechezy[63], a szczególnie powrót nauczania religii do szkoły, stały się inspiracją do podjęcia dyskusji nad koncepcją nowego programu katechezy i nowych katechizmów[64]. Żądania domagające się reformy dotychczasowej koncepcji katechizacji miały uzasadnienie w doświadczeniach katechetów oraz w dokumentach Kościoła, zwłaszcza zaś w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, podającym między innymi wyraźne rozróżnienie między katechezą a nauczaniem religii w szkole (DOK 73). Prace przyspieszyła także planowana na rok szkolny 1999/2000 reforma szkolnictwa, zakładająca powstanie sześcioletniej szkoły podstawowej, trzyletniego gimnazjum i trzyletniej szkoły średniej[65]. Efektem kilkuletniej pracy było

---

[60] Zob. np. K. Macheta, *Wymiar eklezjologiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 37-61; M. Zając, *Wymiar eklezjalny w katechezie*, w: *Katechetyka materialna*, red. J. Stala, Tarnów 2002, s. 195-233.

[61] J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006, s. 80.

[62] W różnych środowiskach polskiego społeczeństwa słyszy się wyrażane w różnych formach: Bóg – tak, a Kościół – nie! Obserwuje się wzrost zainteresowania małymi wspólnotami o charakterze sekciarskim. Wśród ludzi młodych doświadcza się często zobojętnienia wobec eklezjalnej rzeczywistości. Przeciętny wierny w naszym kraju nie rozumie Kościoła, nie wie po co istnieje Kościół, jaka jest jego natura i gdzie się realizuje – zob. A. Czaja, *Aktualne samorozumienie Kościoła...*, s. 26.

[63] Podkreślano niedostosowanie programu do mentalności współczesnego człowieka, przejawiające się zwłaszcza w mało aktualnych przykładach, niespójność treściową poszczególnych jednostek katechetycznych i nieprecyzyjny język katechizmów – zob. P. Mąkosa, *Wkład księdza profesora Mieczysława Majewskiego w rozwój katechetyki polskiej*, Lublin 2004, s. 68.

[64] Dyskusję nad nowym programem rozpoczął na łamach „Katechety" ks. R. Niparko – zob. *Nowy program katechetyczny. Nowe podręczniki. Zaproszenie do dyskusji*, „Katecheta" 42,1 (1998), s. 49-52. W dyskusję włączyli się między innymi: S. Kisiel, *Głos w dyskusji nad programem katechizacji w szkole*, „Katecheta" 42,3 (1998), s. 45-46; M. Cogiel, *Wgląd w reformę edukacji a oczekiwanie zmiany programów katechizacji*, „Katecheta" 42,4-5 (1998), s. 98-100; J. Maciołek, *Głos w dyskusji o programie i podręcznikach katechetycznych*, „Katecheta" 42,4-5 (1998), s. 100-103; R. Murawski, *O konstruktywną dyskusję nad programem katechizacji*, „Katecheta" 42,8 (1998), s. 72-75. Zob. także: P. Tomasik, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 254-255.

[65] Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Reforma systemu edukacji. Projekt*, Warszawa 1998.

wydanie w 2001 roku przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski *Podstawy programowej katechezy* i *Programu nauczania religii*[66].

W kontekście dokonujących się nieustannie przemian koncepcji katechezy, przytoczyć należy cenną myśl z listu apostolskiego *Novo millennio ineunte*. Jan Paweł II zwraca uwagę, iż „w miarę upływu lat teksty soborowe nie tracą wartości ani blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła" (NMI 44). Interpretując wypowiedź papieża w świetle zadań katechezy wprowadzającej w misterium Kościoła, istnieje pilna potrzeba, aby wszyscy odpowiedzialni za dzieło katechezy coraz pełniej przyswajali sobie samoświadomość Kościoła jako misterium i odpowiedzialnie przekazywali ją katechizowanym. Jak podkreśla A. Czaja, „bez tego nie da się zrealizować zadań stawianych eklezjotwórczej katechezie i nie da się katechizowanych odpowiednio przygotować i wychować do życia w Kościele jutra"[67]. Jest to wezwanie do coraz lepszego zaznajomienia się z nauczaniem *Vaticanum II* o tajemnicy Kościoła i do autentycznego formowania katechizowanych w duchu soborowych wskazań. Soborowego nauczania o Kościele nie można ograniczać w katechezie jedynie do poziomu realizacji litery. Potrzeba natomiast prawdziwie mistagogicznej recepcji tegoż nauczania, wspartej nadal aktualną myślą o *aggiornamento* Kościoła, czyli wolnej od statycznego przytaczania w katechezie tego, co uchwalono pół wieku temu[68].

Zgodnie z kluczem wypracowanym na Soborze Watykańskim II, a zawartym w *Lumen gentium*, we współczesnej katechezie wprowadzającej w tajemnicę Kościoła coraz głębiej uwzględnić należy następujące kwestie: wskazywać na sens, Boskie pochodzenie i dobrodziejstwo Kościoła; w perspektywie historiozbawczej pokazać fenomen jego trynitarnej genezy; ukazać teandryczny charakter jego misterium, wyrażając je metodą soborową poprzez komplementarne ujęcie biblijnych obrazów i metafor królestwa Bożego; zaprezentować zasadnicze treści tajemnicy Kościoła za pomocą soborowych modeli (Mistycznego Ciała Chrystusa, Ludu Bożego, sakramentu zbawienia i *communio*); ukazać jego zasadnicze struktury (hierarchiczną i charyzmatyczną), misyjną naturę i przymioty (jeden, święty, powszechny i apostolski); powszechne powołanie do świętości wszystkich ochrzczonych i charyzmat nieomylności w wierze przysługujący im jako całości; charyzmaty poszczególnych stanów (duchownego, zakonnego i świeckiego) oraz więzi ze świętymi w niebie. Katecheza o Kościele nie może być także pozbawiona wymiaru ekumenicznego (CT 32) oraz otwartości na dialog z wyznawcami innych religii (PDK 79). Wymogiem współczesności jest także konieczność uwzględniania i interpretacji w katechezie podejmującej zagadnienie misterium Kościoła znaków

---

[66] Próby tworzenia nowego programu opisuje P. Mąkosa – zob. *Wkład księdza profesora Mieczysława Majewskiego...*, s. 67-70.

[67] A. Czaja, *Aktualne samorozumienie Kościoła...*, s. 26.

[68] Tamże.

czasu[69] oraz poszukiwanie nowych form przekazu niełatwych treści. To zadanie, które ciągle czeka jeszcze na swoje ostateczne wykonanie.

1.2. Kształtowanie wspólnoty Kościoła zadaniem katechezy

Prawda o Kościele jako wspólnocie w Chrystusie, wypracowana przez Sobór Watykański II, znalazła wyraz i potwierdzenie w dokumentach soborowych. Już Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, pierwszy owoc Soboru, wysuwa ideę wspólnoty na pierwszy plan, ukazując liturgię jako skuteczny znak Kościoła, wspólnoty Ludu Bożego (KL 26, 42). Można powiedzieć, że cały sens odnowy liturgii zarysowany w dokumencie sprowadza się do tego, aby liturgia stała się pełnym wyrazem i znakiem jedności i wspólnoty Ludu Bożego. Dlatego „należy dążyć do rozkwitu poczucia wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w zbiorowym celebrowaniu niedzielnej Mszy Świętej" (KL 42). Wspólnota stanowi bez wątpienia podstawę centralnego dokumentu soborowego, jakim jest Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Tajemnica Kościoła jest w niej ukazana głównie jako sakrament jedności; zgromadzenia ludzi w jedno dla realizacji zbawczego planu Boga Ojca, w zjednoczeniu z Chrystusem, w miłości Ducha Świętego (KK 4). Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół jako „wspólnotę wiary, nadziei i miłości", jako „widzialny organizm i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa" (KK 8). Zgodnie z wolą Boga, uświęcanie i zbawianie ludzi dokonuje się nie pojedynczo, z wyłączeniem wszelkich wzajemnych powiązań, lecz we wspólnocie ludu, który został powołany, aby Jemu święcie służył (KK 9). Dlatego „Bóg powołał zgromadzenie tych, którzy z wiarą spoglądają na Jezusa, [...] i ustanowił Kościołem, aby był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem tej zbawczej jedności" (KK 9). Ten Kościół „jest prawdziwie obecny we wszystkich prawowitych miejscowych zgromadzeniach wiernych, które o ile trwają przy swoich pasterzach, nazwane są w Nowym Testamencie Kościołami" (KK 26). Także inne dokumenty soborowe – niemal wszystkie – koncentrują się wokół podstawowego zadania, jakim jest budowanie Kościoła jako wspólnoty w konkretnych wspólnotach parafialnych (DE 2; DFK 5, DWCH 3; DA 11; DM 37)[70]. Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* wśród zadań powierzonych pasterzom Kościoła wymienia „kształtowanie prawdziwej wspólnoty chrześcijańskiej" (DP 6). Jako warunek *sine qua non* wypełnienia tego zadania wskazano w dokumencie, że „nie zbuduje się żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie znajdzie ona swojego zakorzenienia w celebracji Najświętszej Eucharystii; od niej więc

[69] A. Czaja, *Kościół i katecheza*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2004, s. 266; tenże, *Aktualne samorozumienie Kościoła...*, s. 27-36.

[70] Zagadnienie Kościoła jako wspólnoty w dokumentach Soboru Watykańskiego II przedstawił F. Blachnicki – zob. *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2013, s. 341-346.

trzeba rozpoczynać wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty" (DP 6). Podkreślona zależność pomiędzy budowaniem wspólnoty Kościoła a wychowaniem do udziału w liturgii – zwłaszcza w Eucharystii – jest w szczególny sposób zobowiązująca dla katechezy w jej wymiarze mistagogicznym.

Zgodnie z powyższym, katecheza posoborowa jako jedno z podstawowych zadań przyjmuje wychowanie do życia we wspólnocie i do czynnego udziału w życiu Kościoła (zob. DOK 86). Celem katechezy jest ukazywanie całego bogactwa Kościoła w taki sposób, aby katechizowany mógł się z nim identyfikować, co wyrazić się powinno przede wszystkim skutecznym urzeczywistnianiem wspólnoty człowieka z Bogiem i wierzących między sobą oraz pełnym życiem w Jezusie Chrystusie[71]. To urzeczywistnianie wspólnoty Kościoła najpełniej wyraża się w celebracji liturgii.

Doświadczenie katechetyczno-duszpasterskie uzyskane od czasu zakończenia Soboru Watykańskiego II uczy jednak, że nie wystarczy upowszechnić nawet najbardziej poprawną doktrynalnie wizję Kościoła, aby skutecznie doprowadzić katechizowanych do identyfikacji z Kościołem[72]. W minionych latach prowadzono wiele badań nad poczuciem przynależności dzieci i młodzieży do Kościoła[73]. Z tego względu nie powinna ujść duszpasterskiej uwadze teza zgłoszona przez R. Murawskiego już w 1975 roku, że młodzież uczestnicząca w katechezie posiada względnie właściwe pojęcie Kościoła, który w mniej lub bardziej poprawny sposób określa, lecz nie przeżywa żywej z nim łączności. Jak stwierdza Murawski: „Odnosiło się wrażenie, że Kościół to społeczność, która istnieje poza jej plecami. Ani jedna z badanych osób [...] nie wymieniła grupy katechetycznej jako małej wspólnoty kościelnej. Nie można było także zauważyć w wypowiedziach młodzieży, aby widziała dla siebie jakieś konkretne funkcje w Kościele i zadania do spełnienia. Świadczy to o tym, że młodzież uczęszczająca na katechizację [...] nie czuje się z nim ściśle związana. Widać z tego, że nasza katecheza przekazuje przeważnie tylko informacje o Kościele, niewiele zaś przyczynia się do przekształcenia grupy katechetycznej we wspólnotę kościelną, nie stara się następnie tej małej wspólnoty włączyć w społeczność kościelną większą, jaką jest parafia, a przez nią Kościół powszechny"[74]. Praktycznie więc katecheza, która przekazuje jedynie wiedzę, nie troszcząc się jednocześnie o tworzenie wspólnoty liturgicznej

[71] K. Misiaszek, *Kościół jako komunia w przekazie katechetycznym*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 445.

[72] J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, s. 81.

[73] Zob. J. Mariański, *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży*, w: *Katecheza młodzieży*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, s. 17-70; K. Pawlina, *Kondycja duchowa młodego pokolenia Polaków*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2004, s. 94-105; B. Tomasik, *Wychowanie młodych do wiary*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei...*, s. 105-115; A. Offmański, *Młodzież a Kościół. Relacje młodzieży względem Kościoła*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła...*, s. 37-51.

[74] R. Murawski, *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu...*, s. 197; R. Szewczyk, *Formacja eklezjalna w okresie szkoły podstawowej*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła...*, s. 54-55.

i wspólnoty miłości, nie prowadzi do doświadczenia Kościoła, a ostatecznie do życia w Kościele[75].

W tym miejscu przywołać należy myśl ks. Blachnickiego, który jako „najpełniejsze określenie celu katechezy" wskazał właśnie wprowadzanie w życie Kościoła. Szczególnym paradoksem jest jednak, że wielu chrześcijan, nawet gorliwych, przeżywa swoje życie chrześcijańskie u boku życia Kościoła, ale nie w Kościele. Źródłem problemu jest brak pogłębionej świadomości, że każdy chrześcijan jest Kościołem, bo Kościół to Chrystus cały, głowa i członki. Wszyscy są jego członkami. Zadaniem katechezy jest zatem wychowywać nie do wiary postrzeganej indywidualnie, ale do jej odkrywania i przeżywania w duchu *communio* Kościoła. Budowanie nadprzyrodzonej relacji człowieka do Boga i wiernych pomiędzy sobą jest realizacją pierwotnej wspólnoty z Bogiem, która znalazła swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie. Chodzi o dar osobowej więzi człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi, zapoczątkowanej w sakramencie chrztu, pogłębianej następnie w osobistym akcie wiary i skierowanej ku eschatologicznej przyszłości. Życie Kościoła wzrasta wówczas, gdy wzrasta życie wiary każdego z jego członków. Ksiądz Blachnicki określa, czym jest owo życie Kościoła, w które powinna wprowadzać katecheza. Przede wszystkim wskazuje, że **Kościół jest społecznością liturgiczną.** Istnieje przez to, że Chrystus uobecnia w nim swoją tajemnicę paschalną. Wprowadzać katechizowanych w Kościół oznacza więc przygotowywać ich do świadomego, pełnego i czynnego udziału w misterium eucharystycznym oraz do spotkania z Chrystusem w pozostałych sakramentach[76]. Chodzi zatem o postulowane przez Sobór *communio sanctorum*, rozumiane jako współudział (*participatio*) wiernych w dobrach zbawienia (KK 2; KDK 19, 21, 24). Po wtóre, **Kościół jest społecznością miłości**. Być chrześcijaninem znaczy mieć nowe istnienie i nową naturę, ukształtowaną przez miłość Syna do Ojca, rozlaną w nas przez Ducha Świętego. Umiłowani przez Ojca w Chrystusie chrześcijanie mają udział w tej miłości, gdy promieniują nią na otaczający ich świat. Miłość jest wyrazem misterium Kościoła. Konsekwentnie więc nie można należeć do Kościoła, nie uczestnicząc w jego miłości (J 13,35). Wprowadzać we wspólnotę Kościoła oznacza wdrażać w społeczność promieniującej miłości. Po trzecie wreszcie, **Kościół jest społecznością apostolską**. Wzrost jest jego prawem życia. Także istnieniu Kościoła musi towarzyszyć wzrost. Dlatego wszystkie członki Kościoła powinny pracować nad jego budowaniem, głosząc Dobrą Nowinę, przekazując słowo Boże i życie Boże. Wprowadzać we wspólnotę Kościoła oznacza dla katechezy tyle, co rozbudzać pragnienie uczestnictwa w misji Kościoła[77].

Katecheza przyjmująca jako cel budowanie wspólnoty Kościoła czyni to poprzez wprowadzanie w jego społeczność nowych pokoleń. Powodzenie owego procesu zależy w dużej mierze od tego, czy Kościół jako rzeczywistość Bosko

[75] J. Charytański, *Wychowanie do życia w Kościele*..., s. 200.
[76] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2*: Katechetyka fundamentalna*..., s. 171.
[77] Tamże, s. 172.

-ludzka będzie mógł być dostrzeżony i przeżyty przez katechizowanych. Z tego względu F. Blachnicki tak mocno akcentował egzystencjalny charakter katechezy. Twierdził wprost, że katecheza o Kościele będzie zawieszona jakby w próżni, jeżeli Kościół, o którym się ciągle mówi, będzie tylko oderwaną, abstrakcyjną ideą, a nie rzeczywistością, którą można doświadczyć i przeżyć. Kościół, do którego katecheza ma prowadzić i który ma budować, musi najpierw zaistnieć w zasięgu doświadczenia katechizowanych. W przeciwnym wypadku – jak twierdził – będzie ona prowadziła w nieznane. W powyższych stwierdzeniach odnajdujemy ducha mistagogii, której zadaniem jest właśnie przechodzenie od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od „sakramentów" do „misteriów" (KKK 1075). Jako szczególne miejsce doświadczenia Kościoła wskazywał jednoznacznie konkretne zgromadzenie liturgiczne, eucharystyczne, wokół którego skupia się jakaś gmina chrześcijańska, oraz „eklezjolę" rodziny chrześcijańskiej[78]. Ksiądz Blachnicki nie miał wątpliwości, że wszelki trud katechezy zmierzającej do budowy i odnowy wspólnoty Kościoła będzie owocny dopiero wówczas, gdy równolegle towarzyszyć mu będzie trud odnowy Kościoła we wspólnotach rodzinnych i parafialnych, budowanych wokół stołu eucharystycznego[79]. Ukazując zadania katechezy w perspektywie celebracji liturgicznej, ks. Blachnicki wprowadzał w życie soborowe wskazania dotyczące eklezjotwórczej funkcji katechezy.

W kontekście wskazanych wymiarów życia Kościoła – zwłaszcza liturgii – należy zwrócić uwagę na narastające zjawisko dysproporcji pomiędzy uczestnictwem dzieci i młodzieży w lekcjach religii w szkole a uczestnictwem we Mszy Świętej, gdyż wielu z nich nie odnajduje się w liturgii niedzielnej Eucharystii[80]. Jak podkreślają socjologowie religii, kryzys uczestnictwa w praktykach religijnych jest równocześnie kryzysem poczucia przynależności do społeczności religijnej[81]. Jest to niepokojący sygnał, który powinien zmuszać do stawiania pytań o skuteczność katechezy[82].

---

[78] Tenże, *Kościół a katecheza. Część II...*, s. 160; R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. III)...*, s. 131-132.

[79] F. Blachnicki, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna...*, s. 213.

[80] J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, s. 81; J. Szpet, *Dlaczego katecheza parafialna?*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 8.

[81] J. Śliwański zwraca uwagę że świadomość przynależności do wspólnoty religijnej łączy się często z jednoczesnym poczuciem własnej nieproduktywności w tej wspólnocie – zob. J. Śliwański, *Dorastanie we wspólnocie Kościelnej*, „Katecheta" 13,1 (1968), s. 9. J. Bagrowicz, przytacza wymowną opinię młodego człowieka: „Odchodzę od Kościoła, bo nikt i nigdy nie dał mi okazji czynić, działać w Kościele czegokolwiek" – J. Bagrowicz, *Towarzyszyć wzrastaniu...*, s. 83.

[82] Analizując sytuację katechezy w Polsce, a zarazem jej niewielką skuteczność, ks. F. Blachnicki doszedł do następujących wniosków: „Nigdy w historii Kościoła nie było w tej dziedzinie tak dobrze i tak dobrej organizacji, tylu pomocy, a równocześnie nie było jeszcze epoki w historii Kościoła, żeby tak wielu ludzi odchodziło od Kościoła, żeby był tak wysoki procent niepraktykujących. Coś tu jest nie w porządku, jest za duża dysproporcja między wkładanym wysiłkiem a osiąganymi rezultatami". Jego zdaniem, problem tkwi w braku fundamentów wychowania religijnego w życiu rodzinnym, bez którego „nauka religii wiele nie pomoże" – F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2003[2], s. 82-83.

Katecheza, realizując swój wymiar mistagogiczny, prowadzi do wspólnotowej celebracji misterium paschalnego, które powinno coraz lepiej urzeczywistniać się w praktyce życia (OChWD 37)[83]. Dzięki pogłębionej katechezie, motywującej do pełniejszego i bardziej owocnego udziału w liturgii i przystępowania do sakramentów, wzbogaca się duch wspólnoty Kościoła, zaś młodzi ludzie wchodzą w bardziej zażyłe związki z wiernymi, którym z kolei mogą przekazać świeże spojrzenie na sprawy wiary i dostarczyć nowych pobudek do jej ożywienia (OChWD 38, 39). *Ogólna instrukcja katechetyczna* jako szczególne zadanie katechezy wskazuje pomoc, aby wspólnoty chrześcijańskie coraz pełniej przyswajały sobie żywe poznanie Boga i jego zbawczego planu, który skoncentrował się w Chrystusie. W ten sposób doskonalą się, zmierzając ku dojrzałości w wierze (OIK 21). Wspólnota chrześcijańska ugruntowana w wierze żyje zasłuchana w słowo Boże, zabiega o nawrócenie i odnowę, słuchając, co Duch Święty mówi Kościołowi. Z tego względu zadaniem katechezy jest przygotowanie ludzi na przyjęcie Ducha Świętego i stałe nawracanie się (OIK 22). Katecheza przyjmująca jako cel budowanie wspólnoty Kościoła musi stać się pomocą do czynnego, świadomego i dostojnego udziału w liturgii Kościoła, nie ograniczając się wyłącznie do wyjaśniania znaczenia obrzędów – co stanowi element mistagogii – lecz także wychowując wiernych wewnętrznie do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, odmawiania modlitw z ufnością, do ducha wspólnoty i właściwego zrozumienia symboliki. Wskazane elementy są niezbędne dla życia liturgicznego Kościoła (OIK 25).

Analiza *Ramowego programu katechizacji (I–VIII)* w aspekcie wychowawczym pozwala odnaleźć jego aspekty mistagogiczne, warunkujące – zgodnie ze wskazaniami OIK – skuteczność budowania wspólnoty Kościoła. Pierwszym z przyjętych założeń jest, iż RP bardziej akcentuje treść wychowawczą niż informacyjną. Przejawia się to między innymi w sposobie ujmowania zadań katechezy, gdy podkreśla się „pogłębienie życia religijnego uczniów", „świadome uczestnictwo w życiu Kościoła" czy wreszcie „wychowanie do współofiarowania Mszy Świętej". W ten sposób RP kładzie akcent nie tylko na to, co uczeń powinien umieć i robić, ale na przepojenie wiarą swojego życia, angażując się w życie Kościoła[84]. Kolejnym z założeń przyjętych w aspekcie wychowawczym jest konieczność wprowadzania ucznia w życie chrześcijańskie. Powinno się to dokonać poprzez łączenie procesu katechetycznego z codziennym życiem uczniów. Jak stwierdzono, „Kościół [...] nie zaczyna się ani się nie kończy w sali katechetycznej, stąd konieczność wyjścia poza nią"[85]. To charakterystyczne nastawienie programu ujawnia się w szczególny sposób w kontekście głównego założenia, że życiem Kościoła jest liturgia, w którą program chce wprowadzać uczniów na każdym etapie nauczania[86]. Program

[83] M. Mendyk, *Katecheza drogą do udziału w życiu Kościoła*, „Katecheta" 43,4 (1999), s. 4-9.

[84] P. Bednarczyk, *Ramowy program katechizacji w aspekcie wychowawczym*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 11.

[85] Tamże, s. 11.

[86] Tamże.

domaga się jednocześnie wprowadzania dziecka w konkretną wspólnotę Kościoła lokalnego, w parafię, diecezję, w których Kościół powszechny urzeczywistnia się i uobecnia. Założeniem RP (I–VIII) jest wprowadzenie dziecka w misterium Kościoła w sposób, w jaki dziecko go przeżywa – od najbliższej mu wspólnoty liturgicznej doświadczanej w niedzielnej Mszy Świętej aż do poznania najwyższych struktur papiestwa i kolegialności biskupów[87].

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I–IV) jako cel katechizacji w klasie drugiej przyjmuje prowadzenie „młodzieży do uświadomienia sobie, jakie jest nasze miejsce we współczesnym Kościele. Młodzież powinna ujrzeć, że każdemu ochrzczonemu przynależy własne miejsce w Kościele, wynikające z pełnoprawnej przynależności do Ludu Bożego, że w związku z tym każdy chrześcijanin posiada własne zadania, które nie mogą być przeniesione na kogo innego, że każdy członek Kościoła winien posiadać poczucie odpowiedzialności za Kościół, że poczucie to ma prowadzić do osobistego zaangażowania każdego chrześcijanina w codzienną walkę o wierność wobec Chrystusa i o budowanie Jego królestwa na ziemi"[88].

Przyjęte w *Ramowym programie katechizacji* (1971) założenia wychowawcze precyzyjnie oddawały charakter inicjacyjnej funkcji katechezy, która, jak stwierdzono w późniejszych dokumentach katechetycznych, „jest czymś więcej niż nauczanie; jest ona pogłębieniem całego życia chrześcijańskiego «integralnym wtajemniczeniem chrześcijańskim», które pomaga w autentycznym pójściu za Chrystusem" (DOK 67) oraz „włącza we wspólnotę, która żyje wiarą, celebruje ją i o niej świadczy" (DOK 68). Wiara chrześcijańska rozumiana jest w DOK przede wszystkim jako nawrócenie do Jezusa Chrystusa, szczere przylgnięcie do Jego osoby, jest osobistą decyzją pójścia za Nim i stania się Jego uczniem. Wymaga to stałego zaangażowania i dążenia do łączności ze wspólnotą uczniów (DOK 53). Tak rozumiana wiara, zakłada zmianę życia, „metanoję", czyli głęboką przemianę myśli i serca, dzięki której wierzący przyjmuje nową zasadę życia we wspólnocie ustanowionej przez Ewangelię (EN 23). „Ta zmiana życia objawia się na wszystkich poziomach życia chrześcijanina: w jego życiu wewnętrznym, adoracji i przyjęcia woli Bożej; w jego czynnym uczestnictwie w misji Kościoła; w jego życiu małżeńskim i rodzinnym; w życiu zawodowym; w pełnieniu czynności o charakterze ekonomicznym i społecznym" (DOK 55).

Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, doprecyzowując niejako wskazane kwestie, stwierdza, że celem katechezy jest urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty zbawczej. Proces ten staje się możliwy przez kształtowanie świadomości sakramentalnej, która zwłaszcza w przypadku sakramentu chrztu ma charakter ściśle apostolski. Świadomość chrztu powinna być ujmowana nie jako świadomość jednorazowego aktu z przeszłości, lecz jako dynamiczne

[87] RP (I–VIII) s. 18, 21, 22. Zob. także: J. Charytański, *Elementy treściowe programu katechezy...*, s. 85-86; tenże, *Nowy program...*, s. 15-16.

[88] RP (I–IV), s. 10.

źródło procesu obejmującego całe życie. Proces budowania świadomości eklezjalnej jest ciągłym przechodzeniem od świadomości chrztu do świadomości wyboru. Autorzy dokumentu nie mają jednak złudzeń, że proces ten ma szansę dokonać się przede wszystkim w mniejszych wspólnotach, takich jak rodzina czy ruchy i stowarzyszenia religijne. Dlatego można twierdzić, że kształtowanie świadomości eklezjalnej musi przyjąć jako punkt wyjścia pogłębiony przekaz nauki o Kościele, ukierunkowany ekumenicznie. Zakładany bowiem „pogłębiony przekaz nauki o Kościele" jest właśnie zadaniem katechezy mistagogicznej, wprowadzającej katechizowanych w pełniejsze zrozumienie misterium Kościoła. Konieczne jest także umacnianie więzi najmniejszych ogniw Kościoła (rodzin, ruchów i stowarzyszeń) z parafią. Właśnie parafia ma stać się główną animatorką dla wszelkich form duszpasterstwa młodzieży oraz określonym miejscem, z którym młodzi mogą się identyfikować (PDK 52). Ze szczególną powagą potraktować należy zgłoszony w PDK postulat, że „inicjacyjna funkcja katechezy winna znaleźć swe urzeczywistnienie głównie w parafii nawet wówczas, gdy, w przypadku dzieci i młodzieży, nauczanie religii odbywa się w szkole. W ten sposób inicjacyjna katecheza parafialna dopełnia szkolne nauczanie religii. Przejęcie inicjacyjnej funkcji katechezy przez duszpasterstwo parafialne wynika z eklezjalnej natury samej katechezy" (PDK 53)[89].

W tym miejscu dotykamy problemu parafii jako podstawowego miejsca realizacji katechezy kształtującej wspólnotę Kościoła (CT 67; PDK 106, 107)[90]. Postulowana w polskim dyrektorium katechetycznym realizacja inicjacyjnej funkcji katechezy „głównie w parafii" (PDK 53) oraz osiąganie wyznaczonych celów katechezy, jak kształtowanie dojrzałej wiary dzieci i młodzieży, włączanie ich we wspólnotę i podjęcie zadań w Kościele (PDK 105) napotyka obecnie na poważne trudności. Wraz z powrotem od 1 września 1990 roku nauki religii do szkoły, oprócz wielu pozytywnych aspektów[91], dostrzec można także niepokojące zjawiska, obserwowane zwłaszcza w dużych skupiskach miejskich. Szczególny niepokój budzi obniżająca się frekwencja dzieci i młodzieży na Mszy Świętej niedzielnej, częstotliwość przystępowania do Komunii św. oraz sakramentu pokuty. Andrzej Potocki, dokonując bilansu „za i przeciw" obecności religii w szkole, dochodzi do wniosku, że najbardziej widocznym negatywnym aspektem powrotu nauczania religii do szkoły jest osłabienie więzi młodego pokolenia z własną parafią[92]. Wyprowadzenie

[89] K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia) jako podmiot katechezy*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 21-22.

[90] T. Panuś, *Potrzeba katechezy parafialnej*, AK 143,2 (2004), s. 215-219; R. Niparko, *„To należało czynić i tamtego nie zaniedbywać" (Łk 11,42). O pokusie przeprowadzenia się katechizacji z parafii do szkoły*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 5-8; J. Szpet, *Dlaczego katecheza parafialna?...*, s. 9-11.

[91] A. Potocki, *Katecheza między „niebem" a „ziemią" – między parafią a szkołą*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 14-15.

[92] Podobnego zdania jest T. Panuś. Zwraca uwagę, że na pytanie: „z czym ci się kojarzy katecheza?" młodzi ludzie odpowiadają jednoznacznie: „ze szkołą". Gdy zapytamy o skojarzenia związane

katechezy z terenu parafialnego przyniosło ryzyko dezintegracji parafii jako „wspólnoty wspólnot". Kontakt dzieci i młodzieży z punktem katechetycznym był dla młodego pokolenia podstawowym narzędziem styczności z własną parafią i Kościołem. Katecheza była drogą do parafialnej wspólnoty – drogą budowania wspólnoty Kościoła. Grupy katechetyczne, jedne z ważniejszych mikrowspólnot w strukturze parafii, stanowiły środowisko, z którego rekrutowali się uczestnicy wspólnot ministranckich, bielanek czy scholi. W przypadku nauczania religii w szkole taka rekrutacja bywa utrudniona[93]. Nauczanie religii w szkole, zrywające bezpośrednie więzi ze wspólnotą Kościoła, domaga się dopełnienia poprzez katechezę we wspólnocie wierzących. Formacja do udziału w życiu Kościoła urzeczywistniającego się w liturgii, osiągalna jedynie w niewielkim stopniu poprzez nauczanie religii, powinna znaleźć swoje dopełnienie w środowisku parafialnym, gdyż nie można przygotować do uczestnictwa w czymś, z czym nie utrzymuje się bezpośredniego kontaktu (PDK 13)[94]. Jan Szpet dochodzi do jednoznacznego wniosku, że głównym miejscem katechezy jest wspólnota w wierze. Tylko w niej bowiem mogą być w pełni realizowane wszystkie cele katechezy – zatem również kształtowanie wspólnoty Kościoła[95].

Odnosząc się do przytoczonych powyżej wskazań polskiego dyrektorium, K. Misiaszek zgłasza poważne wątpliwości. Dotyczą one traktowania katechezy parafialnej jako jedynie „uzupełniającej" szkolne nauczanie religii. Tymczasem zgodnie z nauczaniem Kościoła (DOK 220, 221) optykę tę należałoby odwrócić: katecheza jest przede wszystkim dziełem całej wspólnoty chrześcijańskiej, której nikt nie może zastąpić w tym obowiązku – nawet szkoła. Szkoła bowiem wydaje się spełniać zadania o charakterze dla siebie specyficznym i komplementarnym wobec katechetycznych zadań wspólnoty parafialnej[96]. Problem właściwej relacji między katechezą parafialną i nauczaniem religii w szkole podejmuje także Romuald Niparko. W refleksji nad sposobem, w jaki dokonał się tzw. powrót nauczania religii do szkoły, bardzo słusznie zauważa, że nie uwzględniono w dostatecznym stopniu faktu istnienia dwu odrębnych, ale dopełniających się form nauczania religii: szkolnego i parafialnego. „Tylko w sytuacjach awaryjnych jedno z nich może przejmować także funkcję drugiego. W warunkach zaś normalizacji należy każde z nich przywrócić tak, aby jedno i drugie mogło spełniać właściwe sobie funkcje"[97]. O ile w odniesieniu do teorii można stwierdzić, że uświadomiono

z parafią, nie powinniśmy oczekiwać, że usłyszymy z „katechezą". W świadomości młodzieży parafia przestała być miejscem katechezy, głoszenia słowa Bożego – zob. T. Panuś, *Potrzeba katechezy parafialnej*..., s. 220.

[93] A. Potocki, *Katecheza między „niebem" a „ziemią"*..., s. 15.

[94] M. Falk, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w kontekście wezwania do pełnego udziału w liturgii*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 9.

[95] J. Szpet, *Dlaczego katecheza parafialna?*..., s. 9.

[96] K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia)*..., s. 24; tenże, *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010.

[97] R. Niparko, *„To należało czynić i tamtego nie zaniedbywać" (Łk 11,42)*..., s. 6.

sobie już w Polsce konieczność wzmocnienia katechezy parafialnej[98], to w obszarze praktyki katechetyczno-duszpasterskiej sytuacja pozostaje wysoce niezadowalająca. Nawiązując do słów R. Niparko, w dalszym ciągu znajdujemy się „w sytuacji awaryjnej". W niewielkim bowiem stopniu uwidacznia się świadomość odpowiedzialności całej wspólnoty chrześcijańskiej za katechezę. Jak zauważa K. Misiaszek, „można nawet powiedzieć, że przez obecność religijnej formacji w szkole dochodzi w wielu przypadkach do braku zainteresowania się nią nie tylko poszczególnych Kościołów lokalnych (wszystkich jego członków, nie tylko pasterzy i samych katechetów!), ale nawet samych rodziców, którzy postrzegają obecną sytuację w kategoriach pragmatycznych, dla siebie wygodnych, gdyż zwalnia ich ona z troski o pełną chrześcijańską formację dziecka we wspólnocie chrześcijańskiej. Ukształtowała się już w dużej mierze świadomość, że dziecko otrzymuje w szkole wystarczający rodzaj formacji religijnej, za którą też są – w opinii rodziców – odpowiedzialni głównie katecheci"[99].

Tymczasem, jak stwierdzono w dokumentach, to właśnie „wspólnota parafialna, jako zajmująca szczególne miejsce, powinna pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy [...], pierwszoplanowym miejscem katechizacji. Musi ona na nowo odnaleźć swoje powołanie, które każe jej być domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, w którym ochrzczeni i bierzmowani uświadamiają sobie, że są Ludem Bożym" (CT 67). Katecheza parafialna w naturalny sposób wiąże bowiem ze wspólnotą Kościoła. Dlatego też powinna ona wynikać z wewnętrznego życia Kościoła, opierać się na wspólnocie Ludu Bożego i jej służyć. „Eklezjalna natura katechezy nadaje przekazywanemu orędziu ewangelicznemu wewnętrzny charakter eklezjalny. Katecheza ma swój początek w wyznaniu wiary Kościoła i prowadzi do wyznania wiary" (DOK 105). Jest zatem służbą, która prowadzi katechumenów i katechizowanych do jedności wiary. Ze swej natury ożywia więź jedności, tworząc w katechizowanych świadomość przynależności do wielkiej wspólnoty Kościoła (DOK 105, 106). Katecheza jako „organiczna i systematyczna formacja wiary" (DOK 67) prowadzi do wiary dojrzałej poprzez przekazywanie prawd religijnych, wdrażanie do modlitwy, która jest drogą prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem, oraz poprzez kształtowanie świadomości bycia chrześcijaninem w życiu codziennym.

Każdy chrześcijanin ma starać się żyć jako dziecko Boże w widzialnej rodzinie Kościoła. Jego zadaniem jest coraz głębiej rozumieć, czym jest wspólnota Kościoła. Dojrzewanie w wierze łączy się zatem ze stopniowym uświadomieniem sobie znaczenia doświadczenia indywidualnego i wspólnotowego życia chrześcijańskiego.

---

[98] Świadczą o tym wskazania *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2001; 2010), *Programu nauczania religii* (2001; 2010) oraz liczne opracowania teoretyczne, jak np. *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003; *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, red. K. Kantowski, Warszawa 2004; *Miejsca katechezy. Rodzina*, *parafia*, *szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005; R. Kamiński, *Parafia środowiskiem katechezy*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 13-18.

[99] K. Misiaszek, *Wspólnota chrześcijańska (parafia)...*, s. 25.

Doświadczenie nie utożsamia się w tym przypadku z przeżyciem. Przeżycie pozostawia jedynie wspomnienie rzeczywistości, podczas gdy doświadczenie jest czymś głębszym i prowadzi do przemiany stosunku człowieka do doświadczanej rzeczywistości. Podstawowe ogólne doświadczenia wspólnoty rodzinnej, koleżeńskiej, rówieśniczej czy przyjacielskiej – pod warunkiem ich właściwej interpretacji – mogą stać się doświadczeniami religijnymi[100]. Dzięki budzeniu w katechizowanych podstawowych doświadczeń wspólnoty, łatwiej będzie im zrozumieć wspólnotę Kościoła, odnaleźć swoje w niej miejsce i swoje zadania, będące wypełnieniem misji Chrystusa[101]. Wiara wsparta osobistym doświadczeniem wspólnoty, pozwala ochrzczonemu przyjąć prawdę o bosko-ludzkiej naturze Kościoła i jego posłannictwie, a w konsekwencji umożliwia identyfikowanie się z Kościołem[102].

Ukształtowanie podstawowej egzystencjalnej świadomości przynależności do Kościoła nie jest możliwe poprzez samo pouczenie. Nawet najlepiej opracowane jednostki tematyczne nie ukształtują świadomości obecności i działania Boga w Jego ludzie i nie przygotują wiernych do aktywnego uczestnictwa w misji Chrystusa. Niezbędna jest konsekwentna realizacja funkcji inicjacyjnej i formacyjnej. Chrzest dzieci, wprowadzający je w życie Kościoła, poprzez przewidziane w liturgii chrzcielnej zobowiązania rodziców i chrzestnych, zakłada przyszłą ciągłą katechezę, dzięki której ochrzczeni oraz cała wspólnota będą wzrastać w wierze. Jak słusznie podkreśla Halina Wrońska, katecheza parafialna jest zasadniczą drogą do Kościoła, jest formą zespolenia tych, którzy rozpoczynają drogę, z już zaangażowanymi. Jest czynnikiem dynamizowania życia wspólnotowego[103].

Z funkcją inicjacyjną i formacyjną katechezy parafialnej ściśle związana jest jej funkcja wspólnotowa. Nie pozostawia ona ochrzczonych samym sobie, lecz pozostając z nimi w bliskim kontakcie, coraz pełniej wprowadza ich w życie Kościoła. Zainteresowanie katechizowanymi wzrasta stopniowo, osiągając swój szczyt w funkcji budowania wspólnoty. W tym celu katecheza wprowadza w liturgię, w życie sakramentalne i kształtuje wspólnotę Kościoła. Kościół jest wspólnotą, która wymaga katechezy świadomie ją formującej. Chodzi o to, aby wspólnota Kościoła w coraz większym stopniu stawała się wspólnotą wiary i miłości,

---

[100] W początkowych latach katechizacji rodzina jest dla uczniów wspólnotą najbliższą. Odwołując się do doświadczeń, jakie dzieci wynoszą z domu rodzinnego i opierając się na nich, można przybliżać Osobę Boga jako Ojca wszystkich wierzących, zaś poszczególnych chrześcijan jako braci i siostry. Doświadczenie uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii może stać się podstawą kształtowania w katechizowanych świadomości Kościoła powszechnego, poprzez wyjaśnienie, że na całym świecie mają miejsce takie celebracje. Wspólna modlitwa w domu rodzinnym, czy na katechezie, może także przyczynić się do tworzenia doświadczenia wspólnoty, pod warunkiem, że pomożemy uczniom dokonać odpowiedniej refleksji – zob. M.C. Sondej, *Katecheza wychowująca do wspólnoty Kościoła*, w: *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, s. 141. Zob. także: Z. Marek, *Katecheza wychowująca do chrześcijańskiego rozumienia wspólnoty*, w: tamże, s. 150-151.

[101] M.C. Sondej, *Katecheza wychowująca do wspólnoty...*, s. 139.

[102] Tamże, s. 141.

[103] H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin 2007, s. 61.

wspólnotą Boską i ludzką, odnajdującą swoją jedność w celebracji liturgii (1 Kor 10,17), aby była zarazem wspólnotą trwałą i dynamiczną (1 Kor 12,13), otwartą na świat i skoncentrowaną na Chrystusie[104]. Spełniając wskazane zadania, katecheza kształtuje wewnętrzne postawy wiernych, stając się przez to budowaniem mistycznej wspólnoty Kościoła.

Zdecydowanie należy podkreślić, że postulowane w dokumentach katechetycznych i refleksji teologicznej organiczne powiązanie katechezy z Kościołem możliwe jest tylko poprzez liturgię, gdyż ta znajduje się w centrum życia chrześcijańskiego. Podstawą związku między katechezą i liturgią jest organiczna więź słowa i sakramentu oraz ich rola w procesie zbawienia, który tworzy Boża miłość wraz z ludzką wiernością wyrażoną w przymierzu chrzcielnym. Punktem centralnym tych wydarzeń jest osoba Jezusa Chrystusa, Jego dzieło zbawcze, męka, śmierć i zmartwychwstanie. Jako Pośrednik między Bogiem Ojcem a odkupioną ludzkością, realizuje On misję pojednania świata przez słowa i czyny[105]. Do istoty liturgii należy prowadzenie wiernych do więzi z Bogiem. W niej także dokonuje się ustawiczne uświęcenie człowieka i całego świata poprzez ukierunkowanie go na Boga. Liturgia jest źródłem treści katechetycznych, przede wszystkim dlatego, że w liturgii celebrowane jest słowo Boże (DOK 95). W liturgii wreszcie można odnaleźć żywą Tradycję wiary Kościoła, wynikającą z „autentycznej interpretacji słowa Bożego" (DOK 96). Można zatem powiedzieć, że liturgia, będąca szczytem życia wiary i Tradycji Kościoła, zawiera wszystkie aspekty misterium Chrystusa uobecnionego podczas jej sprawowania[106]. Z tego względu liturgia, a zwłaszcza zgromadzenie eucharystyczne, jest miejscem, w którym katechizowani mogą najpełniej doświadczyć rzeczywistości Kościoła[107]. Katecheza kształtująca wspólnotę Kościoła powinna dokładać wszelkich starań, aby wprowadzać wiernych w jak najgłębsze zrozumienie tajemnicy Eucharystii oraz pomagać im w świadomym, czynnym i pełnym w niej uczestnictwie[108].

Autentyczna działalność katechetyczna, mająca na celu kształtowanie wspólnoty Kościoła, ma być zatem wyrazem życia Kościoła i objawieniem jego misterium w liturgii. Z powyższego założenia wynikają istotne konsekwencje. Wiążą się one z wysiłkiem katechetów, którzy powinni znaleźć rzeczywiste oparcie we wspólnocie kościelnej. Bardzo często słowo Boże głoszone przez Kościół jest nieskuteczne i bezowocne, ponieważ nie znajduje oparcia w konkretnej społeczności, która nim żyje[109]. Wskazane niebezpieczeństwo podkreślił Jan Paweł II w adhortacji o katechizacji, mówiąc, że „katecheza stanie się bezowocna, jeśli wspólnota wierzących i żyjących w chrześcijaństwie nie przyjmie katechumena – na pewnym

[104] Tamże.
[105] Tamże, s. 63.
[106] J. Charytański, *Liturgia w katechezie*, w: tegoż, *W kręgu zadań i treści...*, s. 81-88.
[107] M. Mendyk, *Katecheza drogą do udziału w życiu Kościoła...*, s. 8.
[108] M.C. Sondej, *Katecheza wychowująca do wspólnoty...*, s. 141-143.
[109] R. Murawski, *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu...*, s. 194.

etapie nauczania katechetycznego – do swego grona. Wspólnota więc kościelna, jakiegokolwiek stopnia, ma podwójne zadanie do spełnienia w dziedzinie katechezy: zadbać o nauczanie swych członków i przyjąć ich, zapewniając im takie warunki, by mogli żyć jak najpełniej tym, czego się nauczyli" (CT 24). Istota głoszonego orędzia nie zostanie zatem zrozumiana i przyjęta, jeżeli nie będzie słowem przeżytym we wspólnocie kościelnej. Konsekwentnie należy stwierdzić, że przedmiotem owocnej katechezy mogą być tylko te prawdy, które faktycznie będą realizowane przez społeczność kościelną. Również odwrotnie, to, czym żyje i co urzeczywistnia wspólnota kościelna, może być owocnie interpretowane przez katechezę. Bez integracji między głoszonym słowem Bożym a życiem wspólnoty, katecheza pozbawiona jest fundamentu. Troska o eklezjalny charakter katechezy wyraża się w dążeniu do tworzenia i ożywania wspólnot kościelnych, w których znajduje ona swoje oparcie[110].

Na podstawie wyników badań empirycznych teologowie i socjologowie zgodnie stwierdzają, że w warunkach szkolnego nauczania religii doświadczenie wspólnoty Kościoła jest co najmniej utrudnione[111]. Należy więc zastanowić się nad tym, w jaki sposób prowadzić nauczanie religii, aby objęta nim grupa identyfikowała się ze wspólnotą Kościoła. Pewnym wskazaniem perspektywy przemian katechetycznych wydaje się być określenie Kościoła jako wspólnoty słowa, sakramentów i miłości. Centrum życia grup katechetycznych ma być wspólnota poznawania i życia słowem Bożym, podejmowanie dialogu, zwłaszcza modlitewnego. Praca w zespołach katechetycznych nie może zatem ograniczać się jedynie do analizy tekstów czy wypracowania teoretycznej odpowiedzi na wezwanie Boże. Ma natomiast prowadzić do odpowiedzi wyrażającej się w codziennym życiu chrześcijańskim, poprzez tworzenie zespołów proponujących swoim członkom konkretne i atrakcyjne role do spełnienia, jak przygotowanie kolejnych spotkań, celebracji katechetycznych, podejmowania posług w liturgii czy wspólnych działań na rzecz parafii[112]. Takie ukierunkowanie pozwoli na realizację w katechezie jej mistagogicznego wymiaru, wyrażającego się zachowaniem wyznaczonej osi Biblia – liturgia – życie chrześcijańskie.

Ujmując wskazaną kwestię właśnie od strony celów, a zatem w sposób najbardziej właściwy dla działania katechetycznego jako aktu z natury wychowawczego, można powiedzieć, że jak „Kościół tworzy katechezę" jako zwyczajną formę chrześcijańskiej formacji swoich członków, tak „katecheza tworzy Kościół". W ten sposób usiłuje ona znaleźć dla siebie najbardziej odpowiednie środowisko oraz wypełnić misję Kościoła, w służbie której pozostaje, czyli budować wzajemną więź, wspólnotę wszystkich wierzących z Bogiem i z sobą nawzajem. Postrzegając w takiej perspektywie katechezę w jej odniesieniu do Kościoła, widzimy, że jej

---

[110] Tamże.

[111] Zob. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001.

[112] P. Mąkosa, *„Dziś Kościele żyjącego Boga wstań". Refleksje o wychowaniu eklezjalnym młodzieży ponadgimnazjalnej*, „Katecheta" 49,12 (2005), s. 63-65.

zadaniem jest przede wszystkim budowanie czy „tworzenie" Kościoła, dokonujące się w wielu wymiarach:

- Katecheza jest **wychowaniem do rozumienia istoty Kościoła**. Dzięki systematycznie prowadzonym spotkaniom katechetycznym powstaje możliwość ukazania prawdziwej natury Kościoła, jego celów i zadań. Wychowanie do przynależności i tożsamości z Kościołem, tak emocjonalnej, jak i faktycznej, jest dzisiaj zadaniem naglącym, szczególnie w kontekście kryzysu poczucia przynależności oraz kryzysu instytucji.
- Katecheza jest **miejscem doświadczenia Kościoła**. Katecheza nie tylko realizuje się w Kościele i informuje o nim, ale sama w sobie jest doświadczeniem Kościoła, pozytywnym lub negatywnym, zależnie od swej jakości. Dlatego jest niezmiernie ważne, aby katecheza umożliwiała bezpośrednie pozytywne doświadczenie Kościoła, jasno wydobywające jego walor wychowawczy.
- Katecheza jest **czynnikiem odnowy Kościoła**. Uczestnicząc w sposób sobie właściwy w funkcji prorockiej i krytycznej słowa Bożego, katecheza rozwija w relacji do Kościoła misję odnowy i staje się bodźcem dla jego ustawicznego oczyszczania się i reformowania.
- Katecheza jest **pomocą w dojrzewaniu wspólnoty chrześcijańskiej**. Poprzez różnorodność bogactw ludzkich i religijnych, wnoszonych do Kościoła przez osoby katechizowane, wspólnota chrześcijańska nie tylko ich obdarowuje, ale także sama wiele od nich otrzymuje. W ten sposób, dzięki wzajemnej wymianie, wspólnota wzrasta i rozwija się, gdyż katecheza prowadzi do dojrzałej wiary nie tylko pojedyncze osoby, ale także całą wspólnotę[113].

Poszukiwanie skutecznych dróg kształtowania wspólnoty Kościoła poprzez katechezę zakłada konieczność uwzględniania istotnych znaków czasu. Jednym z nich jest obserwowane zarówno w świecie, jak i w Kościele, dążenie do socjalizacji. Dokonuje się ono poprzez akcentowanie społecznych wymiarów życia ludzkiego i angażowanie grup społecznych w realizację określonych celów. Na bazie podtrzymywania relacji społecznych kształtuje się wspólnota, która jako grupa tworzy się od wewnątrz i nie dopuszcza w swoje ramy zbyt wielkiej liczby osób. We wspólnocie wyłaniają się z czasem osoby bardziej zaangażowane i ekspansywne, nastawione na intensyfikację działań[114]. Powstające niemal w całym Kościele tzw. wspólnoty podstawowe (*communitates a basi*) rodzą się z potrzeby gorliwego przeżywania życia Kościoła albo z pragnienia i poszukiwania takiego sposobu życia, o jaki trudno w wielkich, anonimowych wspólnotach (EN 58). Wspólnoty te charakteryzują się posiadaniem bogatego i dynamicznego życia wewnętrznego. Fenomen powstawania wspólnot podstawowych stanowi szansę i wyzwanie dla katechezy kształtującej wspólnotę Kościoła.

[113] K. Misiaszek, *Katecheta w aktualnym stanie rozwoju polskiej katechezy – spojrzenie z innej perspektywy*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 11.

[114] M. Majewski, *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995, s. 138.

Halina Wrońska, badająca zagadnienie małych grup szkolnych i parafialnych, dochodzi do wniosku, że nie można dziś oczekiwać skutecznego oddziaływania katechezy, jeśli nie otworzy się ona na grupy i wspólnoty, szczególnie dziecięce i młodzieżowe, istniejące zarówno w parafii, jak i w szkole. Ścisły związek pomiędzy katechezą a grupami i wspólnotami religijnymi należy obecnie do priorytetowych kwestii katechetycznych. Nieocenioną rolę w tym względzie spełnia katecheta, który powinien być animatorem i mistagogiem dla wspólnoty tworzonej na fundamencie wspólnej wiary i wyznawanych wartości chrześcijańskich. Podstawowym środowiskiem funkcjonowania małych grup jest parafia. Zapewnia ona małym grupom przekaz nauki Kościoła, stale ubogacanej poprzez doświadczenie i charyzmaty każdego nowego pokolenia wierzących, którzy żyją na terenie parafii i w niej się uświęcają. Małe grupy stanowią przejaw obecności Ducha Świętego w Kościele. Dzięki Niemu Kościół bogaci się w doświadczenie i staje się znakiem wiarygodności we współczesnym świecie. Ze względu na możliwość dialogu międzyosobowego w małej grupie, życie poszczególnych członków wchodzi w ściślejszą relację ze wspólnotą Kościoła. Pod wpływem innych osób dochodzi do przemiany w sensie szerszego patrzenia na świat, głębszego zaangażowania w misję Kościoła oraz ubogacenia własnej osobowości. W zlaicyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie, katechezie niezbędne jest doświadczenie małych grup, aby katechizowani mogli odkryć swoją tożsamość chrześcijańską i dojrzewać w wierze. Przepowiadanie słowa Bożego w małej grupie, połączone z celebracją liturgii, prowadzi w naturalny sposób do pogłębienia i rozwoju wiary i życia chrześcijańskiego. Małe grupy stwarzają możliwość skutecznego przepowiadania słowa Bożego oraz dzielenia się wiarą i doświadczeniem religijnym. Poprzez udział małych grup w środowiskach katechetycznych parafii i szkoły katecheza zmierza do osiągnięcia własnej tożsamości[115]. Szczególną uwagę trzeba zwrócić na katechezę rodzinną, która realizowana w rodzinie i poprzez rodzinę, może stać się najbardziej twórczym czynnikiem odnowy życia chrześcijańskiego[116].

Można więc postawić wniosek, że należy dążyć do budowania w ramach parafii małych wspólnot. Parafia jako całość jest zbyt duża, aby umożliwić poszczególnym wiernym rzeczywisty wpływ na jej życie i działanie. Nie pozwala także na rzeczywiste doświadczenie wspólnoty. W małych wspólnotach natomiast „wierni mogą przekazywać sobie słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość" (ChL 26)[117]. W ten sposób katecheza, mając oparcie w Kościele i wyrastając z Kościoła, podejmuje „konsekwentną przemianę Kościoła z rzeczowo-administracyjnego na Kościół osobowo-wspólnotowy"[118].

---

[115] H. Wrońska, *Katecheza a małe grupy...*, s. 432-435.

[116] M. Majewski, *Spotkania katechezy...*, s. 139.

[117] A. Filipiak, *Przezwyciężyć „pastoralną schizmę". Adhortacja „Christifideles laici" po dwudziestu latach ponownie odczytana*, „Katecheta" 53,1 (2009), s. 52.

[118] M. Majewski, *Spotkania katechezy...*, s. 139.

Kształtowanie grup katechetycznych w parafii, na podobieństwo grup podstawowych (ChL 26), stwarza więc możliwość zaistnienia katechezy, która będzie istotnie różnić się od dotychczas spotykanej. Katecheza otwarta i włączona w życie wspólnotowe stanie się bardziej żywotna, a jednocześnie otwierająca określone wspólnoty na inne wspólnoty oraz wspólnotę ogólnokościelną. Wówczas grupy katechetyczne mogą zostać włączone w całokształt życia Kościoła. Słusznie zauważył M. Majewski, że teoretycznie można mówić o katechezie ogólnokościelnej czy diecezjalnej. W praktyce jednak istnieje jedynie katecheza określonych, zwłaszcza małych grup. Stąd zadaniem katechezy jest kształtowanie świadomości Kościoła jako wspólnoty wspólnot, który będąc uniwersalny, realizuje dzieło zbawienia w małych grupach zespolonych na wzór wspólnot apostolskich. Niezbywalnym obowiązkiem katechezy jest formowanie małych wspólnot kościelnych na terenie parafii – a na ile jest to możliwe, także szkoły – dzięki czemu będą mogły uwydatnić się relacje osobowo-wspólnotowe[119].

Właściwym podsumowaniem problematyki dotyczącej kształtowania wspólnoty Kościoła poprzez katechezę mogą stać się słowa Janusza Mastalskiego: „Odnalezienie swojego miejsca w Kościele poprzez udział w grupie religijnej sprawia, iż treści katechetyczne dotyczące Ludu Bożego stają się bliższe i bardziej konkretne. Kościół ma się jawić jako przestrzeń, w której każdy czuje się «u siebie». Katecheza i uczestnictwo w grupach religijnych przybliża i odkrywa tajemnicę Kościoła jako wspólnoty. Takie odkrycie jest początkiem fascynacji i chęci pozostania”[120].

2. WYCHOWANIE DO MISJI – FORMACJA ŚWIADKÓW WIARY

Sobór Watykański II poprzez refleksję nad naturą Kościoła pozostawił monumentalną wizję wspólnoty Ludu Bożego, będącego w całości podmiotem pośrednictwa zbawczego przekazanego mu przez Chrystusa. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy:

> [...] ów lud mesjański, chociaż aktualnie nie obejmuje wszystkich ludzi, a niejednokrotnie okazuje się małą trzódką, jest przecież dla całego rodzaju ludzkiego najpotężniejszym zalążkiem jedności, nadziei i zbawienia. Ustanowiony przez Chrystusa dla komunii życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego jako narzędzie zbawienia wszystkich i posłany do całego świata jako światłość świata i sól ziemi (Mt 5,13-16) (KK 9).

---

[119] Tamże.

[120] J. Mastalski, *Grupy*, *stowarzyszenia i ruchy religijne dla młodzieży w służbie katechezy*, AK 143,575 (2004), s. 283.

Taki właśnie obraz Kościoła znajduje się u podstaw wszystkich pozostałych dokumentów soborowych[121]. Koncentrując się na sakramentalnym charakterze Kościoła i wypływającej z niego misji zbawczej wobec świata, Sobór akcentuje misteryjny wymiar Kościoła, jako wspólnoty Ciała Chrystusa. To mistagogiczne ujęcie odnajdujemy w Dekrecie *Presbyterorum ordinis*, gdzie stwierdzono, iż:

> Pan Jezus „którego Ojciec poświęcił i posłał na świat" (J 10,36), całe swoje Mistyczne Ciało czyni uczestnikiem namaszczenia Duchem Świętym, którym został namaszczony. W Duchu bowiem wszyscy wierni stają się królewskim i świętym kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary poprzez Jezusa Chrystusa i ogłaszają wielkie działania Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła. Nie ma więc członka, który nie miałby udziału w posłannictwie całego Ciała, lecz każdy powinien uznać w swoim sercu Jezusa za świętego i duchem proroctwa dawać świadectwo o Nim (DP 2).

Wszyscy zatem bez wyjątku, którzy poprzez chrzest zostali włączeni do wspólnoty Ludu Bożego – wszczepieni w Mistyczne Ciało Chrystusa – mają niezbywalny udział w apostolstwie i misji Kościoła. Dawanie świadectwa o Chrystusie poprzez codzienne życie w duchu Ewangelii we wspólnocie Ludu Bożego, uzależnione jest jednak od „uznania w sercu Jezusa za świętego". W tym miejscu dochodzimy do zdefiniowania kolejnego z zadań katechezy mistagogicznej, jakim jest formacja postawy apostolsko-misyjnej katechizowanych, zaś w dalszej perspektywie, mistagogiczna formacja samych katechetów, jako świadków wiary we wspólnocie Kościoła.

2.1. Przynależność do wspólnoty Ludu Bożego podstawą uczestnictwa w apostolstwie i misji Kościoła

Dla ukazania teologicznych podstaw uczestnictwa całego Ludu Bożego w apostolstwie i misji Kościoła, należy odwołać się najpierw do nauczania soborowego zawartego w Dekrecie o apostolstwie świeckich oraz w Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła. Analiza wskazanych dokumentów pozwoli wydobyć istotę apostolstwa oraz misji Kościoła, postrzeganych w aspekcie mistagogicznym, jako czynne uczestnictwo ochrzczonych w urzeczywistnianiu się zbawczego misterium Chrystusa i Kościoła.

Sięgająca czasów apostolskich, a charakterystyczna dla wczesnochrześcijańskiej mistagogii, myśl o Kościele – organizmie złożonym z wielu członków, z których każdy ma swoje posłannictwo (1 Kor 12,12-30), przypomniana została w Dekrecie o apostolstwie świeckich:

> Kościół powstał po to, aby poprzez rozszerzanie królestwa Chrystusa po całej ziemi ku chwale Boga Ojca uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia

[121] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 366.

> i by przez nich cały świat rzeczywiście skierować ku Chrystusowi. Każda bowiem działalność Mistycznego Ciała, zwrócona ku temu celowi, nazywa się apostolstwem, które Kościół wypełnia przez wszystkie swoje członki, jednakże różnymi sposobami. Powołanie chrześcijańskie ze swej natury jest bowiem również powołaniem do apostolstwa. Jak w organizmie żywego ciała żaden członek rzeczywiście nie zachowuje się biernie, lecz razem z życiem ciała uczestniczy także w jego funkcjonowaniu, tak i w Ciele Chrystusa, którym jest Kościół, całe Ciało „według działania na miarę każdego członka powoduje wzrost ciała" (Ef 4,16) (DA 2).

Sobór, odwołując się do istoty misji Kościoła, wyrażającej się w „kierowaniu całego świata ku Chrystusowi", definiuje pojęcia apostolstwa, które określone zostało, jako „zwrócona ku temu celowi każda działalność Mistycznego Ciała". Przywołanie w tym kontekście obrazu Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa, jednoznacznie akcentuje misteryjny wymiar zadań wspólnoty Kościoła, którego zrozumienie uwarunkowane jest przyjęciem mistagogicznego punktu widzenia. Nie może też ujść uwadze postawienie przez Sobór znaku równości pomiędzy powołaniem chrześcijańskim a powołaniem do apostolstwa, co implikuje zasadnicze kierunki duszpasterskiego i katechetycznego oddziaływania. Bazując na powyższych przesłankach, Dekret o misyjnej działalności stwierdza, iż cały Kościół jest misyjny, zaś dzieło ewangelizacji stanowi podstawowy obowiązek Ludu Bożego. Rodzi to potrzebę nieustannej wewnętrznej odnowy Ludu Bożego, który mając żywą świadomość własnej odpowiedzialności w zakresie szerzenia Ewangelii, powinien prowadzić dzieło misyjne wobec narodów (DM 35).

Po przedstawieniu zasadniczej tezy, że cały Kościół jako wspólnota Ludu Bożego jest podmiotem kontynuowania posłannictwa zbawczego Chrystusa, Sobór akcentuje w szczególny sposób udział wiernych świeckich. Obowiązek i prawo świeckich do apostolstwa wypływa z ich zjednoczenia z Chrystusem Głową poprzez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, które wszczepiają w Kościół:

> Przez chrzest bowiem wszczepieni w Ciało Mistyczne Chrystusa, przez bierzmowanie umocnieni mocą Ducha Świętego, przez samego Pana przeznaczeni są do apostolstwa. [...] Przez sakramenty zaś, zwłaszcza przez Eucharystię, jest udzielana i ożywiana owa miłość, która jest jakby duszą całego apostolstwa. Apostolstwo dokonuje się w wierze, nadziei i miłości, które Duch Święty rozlewa w sercach wszystkich członków Kościoła (DA 3).

Dekret o misyjnej działalności, mówiąc o sakramentach inicjacji jako podstawie powołania świeckich do misji, stwierdza wręcz, że „wszyscy wierni są związani obowiązkiem powiększania Jego Ciała i rozszerzania współpracy w tym celu, aby jak najszybciej doprowadzić je do pełni" (DM 36). Trudno nie zauważyć, iż Sobór nie odwołuje się tutaj do socjologicznego postrzegania Kościoła w jego ludzkim, widzialnym wymiarze. Podkreślono natomiast wymiar misterium dokonującego się „w sercach wszystkich członków Kościoła" mocą Ducha Świętego, który dokonuje uświęcenia Ludu Bożego poprzez posługę i sakramenty, udzielając wiernym szczególnych darów (1 Kor 12,7), by „jako dobrzy szafarze różnorakiej

łaski Bożej służyli sobie nawzajem takim darem, jaki każdy otrzymał" (1 P 4,10) dla budowania całego Ciała w miłości (Ef 4,16). Wraz z przyjęciem charyzmatów, także zwyczajnych, każdy wierzący bierze na siebie prawo i obowiązek wykorzystania ich w Kościele i świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła w wolności Ducha Świętego i w zjednoczeniu z braćmi (DA 3).

Znaczącym z punktu widzenia mistagogii jest także wskazanie, iż owocność apostolstwa świeckich zależy bezpośrednio od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem, w którym trwać winni jak latorośle w winnym krzewie (J 15,5). Wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem w Kościele, żywi się pomocami duchowymi, które są wspólne dla wszystkich wiernych, ze szczególnym wskazaniem czynnego udziału w liturgii (DA 4). Istnieje zatem bezpośrednia zależność pomiędzy *actuosa participatio* wiernych świeckich w liturgii a skutecznością ich apostolatu wobec świata. Z katechetycznego punktu widzenia można zatem stwierdzić, iż prowadzenie do świadomego, czynnego i pełnego udziału w liturgii jest w dalszej perspektywie formacją świeckich do apostolstwa i udziału w misji Kościoła. Raz jeszcze podkreślić należy, iż misja Kościoła zdefiniowana została jako „osiągnięcie zbawienia ludzi przez wiarę w Chrystusa i moc Jego łaski" (DA 6). Konsekwentnie zatem, po raz kolejny akcent położony został nie na zewnętrznym wymiarze działalności Kościoła, lecz na urzeczywistnianiu się misterium zbawienia. Apostolstwo Kościoła zmierza przede wszystkim do głoszenia światu słowem i czynem Dobrej Nowiny Chrystusa i udzieleniu Jego łaski, co dzieje się zasadniczo poprzez posługę słowa i udzielanie sakramentów. Jak zauważają Ojcowie Soboru, świeccy mają tu ważną rolę do spełnienia i posiadają niezliczone okazje do prowadzenia apostolstwa w zakresie ewangelizacji i uświęcania. Już samo świadectwo życia chrześcijańskiego i dobre czyny spełniane w duchu nadprzyrodzonym mają bowiem moc przyciągania ludzi do wiary i do Boga (DA 6).

Poszukując mistagogicznego wymiaru udziału świeckich w apostolstwie i misji Kościoła, dostrzegamy, iż wypracowana na Soborze tzw. teologia laikatu, przynosząca dowartościowanie jego funkcji w Kościele, opiera się całkowicie na teologii Ludu Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa. To, co powiedziane zostało o roli świeckich, jest konsekwencją wypracowania wizji Kościoła, który jako Lud Boży jest w całości podmiotem posłannictwa i urzędów Chrystusa. Udział świeckich w posłannictwie Chrystusa wynika z faktu ich przynależności do wspólnoty Kościoła poprzez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, a nie dopiero z osobnego mandatu hierarchii[122]. Wierni świeccy powołani są do współpracy z pasterzami i realizują powierzoną im misję w sposób dla siebie właściwy. Ta niezbędna dla

[122] Jak podkreślał F. Blachnicki, „należyte uświadomienie sobie tego faktu ustrzeże teologię laikatu od pewnych wypaczeń wskutek izolowanego jej traktowania lub niezdrowego przeciwstawiania funkcji laikatu hierarchii. [...] jeżeli mówi się w ogóle o roli laikatu [/wiernych] w Kościele, dotyczy to właściwie wszystkich członków Ludu Bożego, także kapłanów, którzy jako ochrzczeni nie są zwolnieni z obowiązków wynikających z powołania [/włączenia] do Ludu Bożego" – tamże, s. 367-370.

skuteczności misji Kościoła duszpasterska relacja wiernych i pasterzy, bardzo dobrze oddana została w Dekrecie o apostolstwie świeckich:

> Świeccy, jako uczestnicy funkcji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla, mają czynny udział w życiu i działalności Kościoła. We wspólnotach kościelnych działalność ich jest do tego stopnia konieczna, że bez niej samo apostolstwo pasterzy nie może zazwyczaj być w pełni skuteczne. Świeccy bowiem, ożywieni duchem prawdziwie apostolskim [...] uzupełniają to, czego brakuje ich braciom, ożywiają ducha zarówno pasterzy, jak i reszty wiernych (1 Kor 16,17n). Sami bowiem, karmieni czynnym udziałem w życiu liturgicznym swojej wspólnoty, gorliwie uczestniczą w jej pracach apostolskich. Przyciągają do Kościoła ludzi trzymających się może z dala, gorliwie współdziałają w przekazywaniu słowa Bożego, zwłaszcza przez katechizację (DA 10).

Podmiotowe uczestnictwo świeckich w urzeczywistnianiu misterium Kościoła wyraża się zatem w pełnieniu trzech podstawowych urzędów Chrystusa: prorockiego (nauczycielskiego), kapłańskiego i królewskiego. Ich kontynuowanie jest *par excellence* misją Kościoła (KK 10)[123]. Analiza nauczania soborowego uprawnia do stwierdzenia, że specyfika apostolstwa świeckich, polegającego przede wszystkim na świadectwie codziennego życia chrześcijańskiego, najpełniej wyraża się w pełnieniu funkcji prorockiej (KK 35). Patrząc jednak na wspólnotę Kościoła z perspektywy mistagogicznej[124], dostrzegamy konieczność dopełnia go udziałem w funkcji kapłańskiej i królewskiej. Pierwsza z nich realizuje się poprzez „składanie duchowych ofiar, miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa" (1 P 2,5) i udział wiernych w sprawowaniu liturgii. Druga znajduje swój wyraz między innymi w posłudze charytatywnej (*caritas*). Podstawowe funkcje Kościoła wzięte razem służą ostatecznemu celowi, jakim jest budowanie wspólnoty w Chrystusie: *koinōnia en Christo*[125].

---

[123] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 185-187.

[124] Już w czasie soborowym dostrzegano w Polsce konieczność zmiany „duszpasterskiego spojrzenia" na kwestię udziału świeckich w życiu Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Wykazując słabość i niewystarczalność tradycyjnego duszpasterstwa, Bernard Przybylski oceniał, że zbyt często przedstawia się wiernym ich związek z Kościołem jedynie jako przynależność do organizacji, oczywiście o bardzo wzniosłych celach, a co najwyżej do wspólnoty wiary i działania. Przyjęcie natomiast mistagogicznego punktu widzenia i ukazywanie Ludowi Bożemu jego godności kapłańskiej wraz z płynącymi z niej prawami i obowiązkami, może przyczynić się do usakralizowania całego jego życia: wszystkie, nawet najbardziej doczesne jego sprawy, mogą i powinny być włączone w kult. Zrozumienie tego ułatwi zmniejszenie rozdźwięku pomiędzy wiarą i życiem, między modlitwą i postępowaniem, nada głęboki sens i cel współdziałaniu wszystkich w kapłańskim dziele uświęcenia świata – zob. B. Przybylski, *Kapłaństwo wiernych*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 418-419.

[125] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 149, 371. Ojciec Święty Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est* bardzo wyraźnie podkreślił tę prawdę, stwierdzając, że „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą powiązane i nie mogą być od siebie oddzielone" – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est* (25.12.2005), wyd. polskie, Katowice 2006, 25.

Ksiądz F. Blachnicki, analizując istotę udziału świeckich w misji prorockiej Chrystusa, doszedł do wniosku, że dokumenty soborowe nie wyjaśniają bliżej sensu pojęć „świadek" czy „świadectwo". Jego zdaniem, w tym terminie zawarte jest podwójne odniesienie: **do przedmiotu** świadectwa **i do odbioru** świadectwa, czyli tych, wobec których się świadczy. Świadek może świadczyć wobec kogoś o tym, czego sam „był świadkiem". Blachnicki stawia zatem istotne pytanie, w jakim znaczeniu świeccy katolicy mogą być świadkami Chrystusa? Zakłada przy tym konieczność odmienności świadectwa współczesnych chrześcijan, od świadectwa apostołów, którzy świadczyli o tym, co wiedzieli i słyszeli od samego Chrystusa. Odpowiedź wypracowana w ścisłym odniesieniu do magisterium Soboru, niesie w sobie głębię mistagogicznego spojrzenia na istotę chrześcijańskiego świadectwa. Otóż, wierni w Kościele mogą być świadkami, o ile w Duchu Świętym oczyma wiary „widzą" Chrystusa i całą rzeczywistość nadprzyrodzoną. O ile Duch Święty świadczy w ich sercu, mogą być świadkami, a ich świadczenie zakłada wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego, „który mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni" (por. 1 Kor 3,16; 6,19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (Ga 4,6; Rz 8,15n). Świadectwo świeckich wyrasta z wiary. Ta zaś zakłada uprzednie słuchanie i przyjęcie słowa Bożego (*fides ex auditu*). Konsekwentnie zatem, chrześcijanie, którzy przyjmują świadectwo Ducha w wierze, stają się świadkami wobec bliźnich przede wszystkim poprzez życie z wiary, będące podstawową formą świadectwa wiernych świeckich. Świadectwo całego życia chrześcijańskiego, wypływającego z wiary, nadziei i miłości jest szczególną formą apostolstwa, a także najwłaściwszym dla naszych czasów znakiem ukazującym Chrystusa żyjącego w swoich wiernych (DA 16). W dokumentach soborowych udział świeckich w misji profetycznej rozumiany jest także jako obowiązek formalnego apostolstwa słowa. Jest ono jednak postrzegane jako element wtórny, uzupełniający podstawowe świadectwo życia. Tak jak Chrystus, wielki Prorok ogłosił królestwo Ojca świadectwem życia i mocą słowa, tak prawdziwi apostołowie świeccy, po daniu świadectwa życia „także słowami swoimi powinni starać się głosić Chrystusa bliźniemu. Wielu ludzi może bowiem usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa jedynie za pośrednictwem znajdujących się w ich otoczeniu ludzi świeckich" (DA 13). Przez apostolstwo słowa, niezbędne w niektórych okolicznościach, świeccy głoszą Chrystusa, wyjaśniają Jego naukę, rozszerzają ją, każdy według swojego stanu i wiedzy. Świadectwo słowa świeckich ma przybierać charakter dialogu ożywionego miłością, pomagającego ludziom poprzez różne problemy odnajdywać drogę do Chrystusa (DM 11). Umiejętność podjęcia przez świeckich formalnego apostolstwa słowa, jak i postawa „dialogu ożywionego miłością" wymagają jednak odpowiedniego przygotowania. Odnośnie do apostolstwa, ewangelizacji i uświęcania ludzi, świeccy powinni być szczególnie formowani do nawiązywania dialogu z innymi, wierzącymi i niewierzącymi, celem wskazywania Dobrej Nowiny Chrystusa (DA 31a). W tym miejscu dochodzimy do uzasadnienia kolejnego z zadań stawianych katechezie, jakim jest

wprowadzenie do misji (zob. DOK 86), zaś w wymiarze duszpasterskim Kościoła partykularnego – formacja katolików świeckich do posługi katechetycznej (DOK 233-251). Wskazać należy także na ogromne znaczenie i niezastąpioną rolę świadectwa życia i słowa wszystkich świeckich katolików dla wzrostu Kościoła Chrystusowego. To świadectwo ma być dawane przez nich w środowisku społecznym, które ma decydujący wpływ na kształtowanie postaw ludzi, zwłaszcza tam, gdzie na ogół nie docierają dziś kapłani – urzędowi przedstawiciele Kościoła. Apostolstwo świeckich jest tutaj rozumiane jako troska o kształtowanie w duchu chrześcijańskim sposobu myślenia, obyczajów, praw i struktur wspólnoty, w której się żyje. Na tym polu świeccy mają obowiązek i zadanie prowadzenia apostolstwa między podobnymi sobie. Świadectwo życia dopełniają oni w naturalny sposób świadectwem słowa w miejscu pracy, wykonywanego zawodu, studiów czy miejsca zamieszkania, wspierając w wierze swoich braci (DA 13; KK 31)[126]. Istotę udziału w misji prorockiej Chrystusa bardzo trafnie oddał K. Wojtyła, stwierdzając, iż „profetyczny rys postawy chrześcijańskiego świadectwa znajduje swoje centrum w poczuciu odpowiedzialności za dar prawdy zawarty w Objawieniu"[127].

Świadomość udziału wiernych świeckich w misji Chrystusa była w pewien sposób zawsze obecna w Tradycji Kościoła. Patrząc jednak z perspektywy historii, dopiero Sobór Watykański II tak mocno zaakcentował doniosłość tego faktu, ukazując jego aktualność dla życia Kościoła – Mistycznego Ciała oraz osobistego życia wszystkich ochrzczonych[128]. W duchu coraz pełniejszego odczytywania przesłania soborowego nauczania, Jan Paweł II już w pierwszej homilii na rozpoczęcie swojego pontyfikatu na nowo podkreślił kwestię uczestnictwa całego Ludu Bożego w misji Chrystusa: Kapłana, Proroka i Króla[129], zaś w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie raz jeszcze zachęcał wiernych, by z rozwagą i miłością odczytali soborowe nauczanie na temat swojego uczestnictwa w potrójnym urzędzie Chrystusa (ChL 14). Odnosząc się do udziału w urzędzie prorockim Chrystusa, papież przypomniał, iż uprawnia on a jednocześnie zobowiązuje świeckich do tego, by z wiarą przyjęli Ewangelię i głosili ją słowem i czynem, demaskując śmiało i odważnie wszelkie przejawy zła. Zjednoczeni z Chrystusem „wielkim prorokiem" (Łk 7,16) i ustanowieni w Duchu Świętym **świadkami** zmartwychwstałego Chrystusa, świeccy otrzymują udział zarówno w nadprzyrodzonym zmyśle wiary Kościoła, który „nie może zbłądzić w wierze" (KK 12), oraz w łasce słowa (Dz 2,17-18; Ap 19,10). Dlatego, „winni oni zabiegać o to, by nowość i moc Ewangelii jaśniała w ich życiu codziennym, rodzinnym i społecznym, oraz cierpliwie i odważnie,

[126] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 373-375.

[127] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 207. Zob. także: B. Nadolski, *Udział w Chrystusowej misji profetycznej*, „Katecheta" 24,2 (1980), s. 199.

[128] B. Przybylski, *Kapłaństwo wiernych...*, s. 401-405.

[129] Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu* (22.10.1978), http://www.fra3.pl/Homilia-Jana-Pawla-II-na-rozpoczecie-pontyfikatu,a,22049 [dostęp: 29.01.2015].

pośród sprzeczności współczesnych czasów, dawać wyraz nadziei na przyszłą chwałę" (ChL 14)[130]. Doprowadzenie wiernych świeckich do odkrycia znaczenia ich udziału w misji prorockiej Chrystusa i Kościoła oraz uzdolnienie ich do codziennego życia chrześcijańskiego, jako „*świadkowie* zmartwychwstałego Chrystusa", jest zadaniem, wobec którego staje katecheza mistagogiczna.

Kościół działa i urzeczywistnia się poprzez pewne funkcje życiowe, które zasadniczo sprowadza się do trzech: nauczycielskiej, kapłańskiej i królewskiej[131]. Dzięki soborowemu odejściu do tradycyjnej koncepcji teologii pastoralnej, ujmującej je zbyt indywidualistycznie, zrozumiano, że ich podmiotem jest cały Lud Boży, a nie tylko prezbiterzy lub biskupi. Zmiana w sposobie rozumienia **podmiotu** podstawowych funkcji Kościoła, pociągnęła za sobą zmianę postrzegania ich **przedmiotu**. Dzięki soborowemu nauczaniu powszechniej dostrzeżono, iż zmierzają one nie tyle do zbawiania pojedynczych dusz, ile do budowania wspólnoty w Chrystusie, co oczywiście prowadzi także do zbawienia pojedynczych osób. Zgodnie z przyjętą na Soborze optyką postrzegania Kościoła jako zbawczego misterium, również udział wiernych w jego funkcjach życiowych należy postrzegać w aspekcie budowania wspólnoty Ludu Bożego – Ciała Chrystusa. W praktyce, jak podkreślał ks. F. Blachnicki, dokonuje się to na trzech dopełniających się płaszczyznach, poprzez urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego w liturgii (*leiturgia*); budowanie wspólnoty Kościoła poprzez słowo świadectwa i życie chrześcijańskie (*martyria*); oraz diakonię i posługę miłości (*caritas*)[132].

Wezwanie do wspólnoty Ludu Bożego odbywa się w sposób zgodny z osobową naturą Boga i człowieka. Ze strony Boga dokonuje się ono poprzez słowo, przez które Bóg objawia się człowiekowi i zaprasza do uczestnictwa w swoim wewnętrznym życiu, zaś od strony człowieka odpowiada temu wiara, jako postawa otwarcia na słowo i przyjęcia go. Objawienie dochodzi do fazy szczytowej w tajemnicy wcielenia Słowa. Przynależność do Ludu Bożego konstytuuje więc przede wszystkim przyjęcie Słowa Bożego przez wiarę. Wezwanie Boże skierowane jest jednak

[130] Zob. także: KKK 904-906.

[131] Funkcje podstawowe Kościoła można wydedukować z teologii wspólnoty. Duch Święty jest pierwszym podmiotem wspólnoty chrześcijańskiej. Dzięki Jego działaniu w Kościele Bóg chce zbudować wspólnotę pomiędzy sobą i ludźmi. Dopiero na tej podstawie może ukonstytuować się kościelna wspólnota chrześcijańska. Dla duchowego umacniania i wzrostu tej wspólnoty niezbędna jest realizacja funkcji życiowych Kościoła. Jako pierwszy po Soborze Watykańskim II koncepcję funkcji życiowych Kościoła przedstawił K. Rahner, który rozumiał je jako najważniejsze zakresy urzeczywistniania się Kościoła. Wyróżnił on: przepowiadanie słowa, kult, szafarstwo sakramentów, dyscyplinę Kościelną, życie chrześcijańskie i caritas. Ostatecznie przyjął, że funkcje te da się połączyć w trzy podstawowe grupy: a) przepowiadanie słowa; b) Eucharystia i pozostałe sakramenty; c) życie miłością. Wśród współczesnych teologów nie ma zgodności co do liczby, nazw ani też wzajemnego przyporządkowania funkcji podstawowych Kościoła. Liczba funkcji waha się od 2 do 6, a najczęściej pojawiają się: martyria, liturgia i diakonia – zob. W. Przygoda, *Funkcje podstawowe Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 260-261.

[132] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 383.

do ludzi grzesznych, którzy już raz wzgardzili Bożym apelem i odeszli od Niego, wybierając śmierć. Dlatego powtórne wejście do Ludu Bożego może się dokonać tylko poprzez odkupienie dokonane przez Chrystusa w tajemnicy paschalnej. Poprzez zjednoczenie z tajemnicą paschalną Chrystusa, przez wszczepienie w Jego śmierć i zmartwychwstanie, ludzie stają się członkami nowego Ludu Bożego, dostępując odpuszczenia grzechów, wybawienia od śmierci i uczestnictwa w nowym życiu dzieci Bożych i w zmartwychwstaniu. To nadprzyrodzone zjednoczenie z Jezusem dokonuje się poprzez sakramenty święte, zwłaszcza chrzest i Eucharystię (KK 7). Zjednoczenie z Chrystusem w słowie i sakramentach, które tworzy wspólnotę Ludu Bożego, dokonuje się w wierze i miłości, której źródłem jest Duch Święty. Ostatecznie bowiem chodzi tutaj o przyjęcie oddania się Boga w Chrystusie, co przekracza możliwości ludzkiej natury. Dlatego owocem odkupienia jest „zesłany w dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty, aby ustawicznie uświęcał Kościół i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2,18)" (KK 4). Posiadanie Ducha Świętego i życie w Duchu Świętym stanowi obok przyjęcia Słowa Bożego w wierze następny element konstytutywny Ludu Bożego[133].

Ukonstytuowany w ten sposób nowy Lud Boży ukazuje się jako lud kapłański (Ap 1,6; 5,9-10). „Ochrzczeni bowiem stanowią przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie uczynki właściwe chrześcijaninowi składać duchowe ofiary i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do przedziwnego swojego światła (1 P 2,4-10). Toteż wszyscy uczniowie Chrystusa, trwając na modlitwie i chwaląc wspólnie Boga (Dz 2,42-47), samych siebie mają składać jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (Rz 12,1)" (KK 10). **Wspólne** kapłaństwo wiernych związane jest z ofiarą nas samych, będącą w swej istocie wypełnieniem powołania chrześcijańskiego życia. Kapłaństwo wspólne daje wiernym świeckim prawo, przywileje i obowiązek troski o sprawy Kościoła. Są oni jego pełnoprawnymi obywatelami i nie potrzebują dodatkowej delegacji do pełnienia w nim sobie właściwych funkcji[134]. Z ustanowienia samego Chrystusa istnieje także w Kościele kapłaństwo **urzędowe** (służebne), związane z ofiarą zbawczą Chrystusa uobecnianą w Eucharystii. Chrystus przez swoją ofiarę wypełnił sens wszelkiej ludzkiej ofiary oddania się Bogu. Nadał także wartość naszym ofiarom i poprzez obecność Ducha Świętego zesłanego do serc wierzących, uzdolnił ludzi do oddania się Bogu w miłości. Wierni świeccy, uczestnicząc w Eucharystii, najpierw przez ręce kapłana i wraz z nim, ofiarują Ojcu Chrystusa, a następnie uczą się ofiarować samych siebie za pośrednictwem Chrystusa (KL 48). Poszukując mistagogicznego wymiaru udziału wiernych w kapłaństwie Chrystusa, zauważyć trzeba, iż włączenie do Ludu Bożego polega na zjednoczeniu z Bogiem poprzez personalne akty o charakterze jak najbardziej wewnętrznym. Osiągnięte w ten sposób zjednoczenie z Bogiem, włącza zarazem

[133] Tamże, s. 387-388.
[134] E. Ozorowski, *Kościół rzeczywistością...*, s. 112.

w organiczną wspólnotę ze wszystkimi innymi członkami Ludu Bożego, którzy zostali wszczepieni w Chrystusa i objęci Jego zbawczą miłością. Ta nadprzyrodzona, wewnętrzna jedność Ludu Bożego, który „ukazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»" (KK 4), musi znajdować swój wyraz wobec świata w zewnętrznej jedności i miłości członków Ludu Bożego. Budowanie jedności Mistycznego Ciała z założenia opiera się na podziale funkcji i różnorodności darów wzajemnie się uzupełniających i wspierających (KK 12)[135]. Bardzo wyraźnie definiuje to Konstytucja *Lumen gentium*, stwierdzając, iż świeccy uczestniczą w urzędzie kapłańskim Chrystusa, gdyż jako wcieleni przez chrzest w Chrystusowe Ciało łączą się z Nim w ofierze, ofiarując siebie samych. Wówczas „wszystkie [...] ich uczynki, modlitwy i apostolskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (1 P 2,5). Ofiary te są składane z największą czcią Ojcu podczas celebrowania Eucharystii wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób ludzie świeccy, jako pobożnie działający wszędzie czciciele Boga, właśnie świat uświęcają dla Niego" (KK 34)[136]. Taka postawa, wynikająca z uczestnictwa w Chrystusowym kapłaństwie, łączy wszystkich ochrzczonych i jest wspólnym udziałem całego Ludu Bożego[137].

Mając na względzie budowanie jedności Mistycznego Ciała poprzez liturgię, przywołać należy wskazania *Sacrosanctum Concilium*, gdzie wyraźnie zwrócono uwagę, iż „czynności liturgiczne nie są prywatnymi czynnościami, lecz uroczyście sprawowanymi obrzędami Kościoła, który jest «sakramentem jedności», czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów. Dlatego czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, uwidaczniają je i na nie oddziałują. Poszczególnych natomiast członków dotyczą w różny sposób, stosownie do różnorodności stanów, zadań i czynnego uczestnictwa" (KL 26). Szczególnym rysem *Sacrosanctum Concilium* jest to, że uwydatnia społeczny charakter liturgii, jako czynności całego Ludu Bożego. Wiernym świeckim przydziela się nie tylko zadanie przyjmowania owoców liturgii, ale także jej czynnego współkształtowania. Daje się im także prawo udzielania pewnych sakramentów i przewodniczenia w liturgii słowa odprawianej poza Msza Świętą. Wierni są zatem także liturgami. Zadania jakie przydzielono im w Konstytucji o liturgii są w innym miejscu dokumentu wymieniane jako zadania Kościoła[138]. Kościół w ujęciu *Sacrosanctum Concilium* wypełnia swoje zadania przez wiernych i odwrotnie: wierni spełniają swoje zadania jako Kościół, gdyż są Kościołem. Od dostrzeżenia liturgicznej funkcji wiernych otwiera się droga do całościowego ujęcia zgromadzenia

---

[135] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 388-389.

[136] Zob. także: ChL 14; KKK 901-902.

[137] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 194.

[138] Por. KL 6 i 106, 7 i 59, 9 i 2.

liturgicznego jako funkcji Kościoła, która ten Kościół wyraża a zarazem urzeczywistnia[139]. Kościół ujawnia się wówczas jako „królewskie kapłaństwo", jako wspólnota Ludu Bożego, która realnie uczestniczy w Chrystusowym kapłaństwie. Troska o świadomy i pełny udział wiernych w liturgii jest równocześnie troską o kształtowanie tej postawy, jaka powinna wynikać z uczestnictwa w Chrystusowym kapłaństwie[140]. Pełniejsze zrozumienie charakteru uczestnictwa wiernych świeckich w misji kapłańskiej nie wydaje się jednak możliwe bez przyjęcia w katechezie mistagogicznego spojrzenia na Kościół, jako Mistyczne Ciało Chrystusa.

Z tytułu przynależności do Chrystusa Pana i Króla wszechświata, wierni świeccy uczestniczą również w Jego urzędzie królewskim i są przez Niego wezwani do służenia królestwu Bożemu i do jego rozwijania w dziejach. Świeccy przeżywają swoją chrześcijańską królewskość przede wszystkim poprzez duchową walkę, aby pokonać w sobie królestwo grzechu (Rz 6,12), a także przez dar z siebie, aby w miłości i sprawiedliwości służyć Jezusowi obecnemu w braciach – zwłaszcza najmniejszych (Mt 25,40). W szczególny sposób wezwani są do tego, aby przywracać stworzeniu całą jego pierwotną wartość. Oni to, poddając stworzenie prawdziwemu dobru człowieka poprzez działalność wspieraną życiem łaski, uczestniczą w sprawowaniu tej władzy, na mocy której Zmartwychwstały Jezus przyciąga wszystkie rzeczy do siebie i poddaje je wraz z sobą Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (ChL 14; KKK 908, 909).

Odnowa Kościoła podjęta przez Sobór Watykański II, powróciła do biblijnej wizji Kościoła Ludu Bożego, żyjącego we wspólnotach. Konsekwentnie podkreślano służebny charakter wszelkiej władzy w Kościele[141]. Na wzór pierwszych wspólnot chrześcijańskich, każda wspólnota podobna do żywej komórki musi mieć swoje jądro, złożone z grupy ludzi, którzy podjęli wezwanie Chrystusa do pójścia za Nim i do całkowitego oddania się na Jego służbę siostrom i braciom konkretnej wspólnoty. Szczególnym rodzajem *diakonii* w życiu Kościoła jest posługa na rzecz różnych kategorii ludzi będących w potrzebie. W świadomości pierwszych chrześcijan obowiązek zaopiekowania się wszystkimi ludźmi zdanymi na pomoc innych spoczywał na wspólnocie chrześcijańskiej jako takiej. Gmina chrześcijańska wyłaniała zatem spośród siebie pewne organa, poprzez które wypełniała posługę miłości. Taki właśnie służebny charakter miała instytucja diakonów i diakonis (Dz 6,1-4).

---

[139] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 383, 390-395; tenże, *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CTh 37,1 (1967), s. 24-39.

[140] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, s. 198.

[141] Podkreślanie idei służby stanowi zwłaszcza rys charakterystyczny Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów, co znalazło swój wyraz już w samym tytule dokumentu. Zasadnicze znaczenie dla koncepcji władzy we wspólnocie założonej przez Chrystusa znajduje się w Ewangelii wg św. Mateusza: „Wiecie, że władcy narodów panują nad nimi, a możni sprawują nad nimi swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, nich będzie waszym sługą, a kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym. Jak Syn Człowieczy nie przyszedł, żeby mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (20,25-28).

Z biegiem czasu ich funkcję przejęły różne zgromadzenia zakonne, poprzez które Kościół zawsze spełniał swoją posługę miłości wobec potrzebujących pomocy. W nowszych czasach postuluje się silniejsze związanie tej posługi z życiem każdej lokalnej wspólnoty – zwłaszcza parafialnej. Wyrazem tego jest sugestia organizowania *Caritas* parafialnej, działającej jako zespół świeckich opiekunów. Działalność charytatywna jest istotnym elementem misji Kościoła, sakramentu miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego (KK 4). Ma ona swoje źródło w Bogu i jest zgodna z przykazaniem miłości. Trwanie w służbie ludziom ubogim, chorym, starym, niepełnosprawnym i potrzebującym pomocy jest przejawem wierności Kościoła Chrystusowi jako swojej Głowie[142]. Zgodnie z duchem Soboru postuluje się odnowę tego wymiaru życia wspólnot chrześcijańskich poprzez zaktywizowanie ogółu wiernych. W tym celu niezbędnym jest jednak przełamanie tradycyjnych schematów zawężających posługę miłości do pewnych utartych form na rzecz postrzegania jej zgodnie ze współczesną teologią pastoralną, jako jedną z trzech podstawowych funkcji urzeczywistniania się wspólnoty Kościoła. Patrząc na wspólnotę Kościoła i funkcję *caritas* z perspektywy mistagogicznej, można zauważyć, iż „może być analizowana w podwójnym aspekcie: jako postawa chrześcijańskiej miłości, która winna znajdować się u podstaw wszelkich przejawów życia Kościoła, która stanowi istotę życia chrześcijańskiego, oraz jako czynna miłość bliźniego, która znajduje swój społeczny wyraz w życiu wspólnoty w formie pewnych instytucji czy akcji"[143]. Odnowiona działalność duszpasterska dotyczy zatem także posługi miłosierdzia w parafii. Kościół jest bowiem nie tylko dziełem miłosierdzia Bożego, ale także Jego świadkiem i szafarzem. Wynika to z samej istoty Kościoła, który jest tajemnicą komunii z Bogiem i pomiędzy uczniami Chrystusa (ChL 18). Komunia (*koinonia*) jest owocem miłości. Miłość bowiem prowadzi do komunii, która jest ucieleśnieniem i objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła (NMI 42). W chrześcijaństwie nie można mówić o spotkaniu Boga Miłości bez miłości człowieka. Nie ma autentycznego związku z Bogiem bez miłości drugiego człowieka. Zachodzi tutaj także szczególna zależność pomiędzy udziałem w liturgii a codzienną posługą miłości. Jeżeli chrześcijanin zagubi troskę o brata, zatraci równocześnie cel udziału w liturgii, jakim jest zbawienie człowieka. *Liturgia* i *caritas* należą nierozdzielnie do siebie. Miara naszej miłości do „najmniejszych" wśród ludzi (Mt 25,31-46) określa stopień naszego udziału w liturgii[144]. Komunia miłości staje się w ten sposób miejscem służby dla innych oraz pomagania innym w osiągnięciu zbawienia. Z komunii bierze początek miłosierdzie, gdyż ono właśnie skłania do podejmowania dzieł czynnej i konkretnej miłości wobec każdego

---

[142] W. Przygoda, *Charytatywna funkcja Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej...*, s. 130-131.

[143] F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa...*, s. 408-414.

[144] B. Nadolski, *Królewska służba człowieka jako wypełnienie jego powołania*, „Katecheta" 23,5 (1979), s. 194.

człowieka (zob. NMI 49)[145]. Ukazanie takiego właśnie znaczenia *caritas* dla życia wspólnoty Kościoła jest zadaniem katechezy mistagogicznej.

Uczestnictwo Ludu Bożego w apostolstwie i misji Kościoła, analizowane w perspektywie mistagogicznej, najpełniej wyraża się w kontekście zaangażowania w liturgię (*leiturgia*); budowania wspólnoty Kościoła poprzez słowo świadectwa i życie chrześcijańskie (*martyria*); oraz diakonię i codzienną posługę miłości (*caritas*). Ich wzajemne dopełnianie się służy wspólnemu celowi, jakim jest budowanie wspólnoty w Chrystusie: *koinōnia en Christo.*

2.2. Katechetyczna formacja postawy apostolsko-misyjnej

Działalność misyjna wpisana jest w naturę Kościoła, który od samego początku konsekwentnie wypełniał mandat misyjny Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Mt 28,19). Głębokie teologiczne uzasadnienie działalności misyjnej Kościoła, ze wskazaniem metod i głównych kierunków pracy misyjnej, podał Sobór Watykański II w Dekrecie *Ad gentes divinitus,* który można określić jako *magna charta missionum*[146]. Jan Paweł II, oceniając niejako w encyklice *Redemptoris missio* wpływ Soboru na rozwój działalności misyjnej Kościoła, dostrzega jego liczne owoce: jak wzrost liczby osób duchownych i świeckich oddających się apostolstwu czy otwieranie się Kościołów partykularnych na spotkanie, dialog i współpracę z wyznawcami innych Kościołów chrześcijańskich i innych religii. Przede wszystkim – jak zauważa papież – „dochodzi do głosu nowa świadomość: mianowicie, że misje dotyczą wszystkich chrześcijan, wszystkich diecezji i parafii, instytucji i organizacji kościelnych" (RM 2).

Podnoszone dziś wezwanie do nowej ewangelizacji łączy się w jednej misji Kościoła z wezwaniem do działalności misyjnej (RM 2, 24, 33). Synteza misji i nowej ewangelizacji, którą odnajdujemy w *Redemptoris missio* posiada swoje korzenie w soborowym Dekrecie *Ad gentes*:

> Ponieważ Lud Boży żyje we wspólnotach, zwłaszcza diecezjalnych i parafialnych, przejawia się w nich niejako w sposób widzialny, do nich także należy dawanie świadectwa o Chrystusie wobec narodów. Łaska odnowy nie może wzrastać we wspólnotach, jeżeli każda z nich nie rozszerza obszarów miłości aż po krańce ziemi i nie troszczy się tak samo o tych, którzy są z dala od nich, jak o tych, którzy są ich członkami (DM 37).

Wypracowana dzięki soborowej odnowie nowa świadomość misyjna w Kościele jest nieodłączna od nowej ewangelizacji, a wręcz staje się jej miarą, podobnie jak aktywny udział w działalności misyjnej wśród innych narodów jest miarą za-

[145] Więcej na temat odnowy działalności charytatywnej w parafii – zob. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 534-548.

[146] A. Kmiecik, *Wprowadzenie do Dekretu o misyjnej działalności Kościoła*, w: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 431-432.

szczepienia i dojrzałości Kościoła partykularnego (DM 20). „W dziejach Kościoła bowiem rozmach misyjny był zawsze oznaką żywotności, tak jak jego osłabienie jest oznaką kryzysu wiary" (RM 2). Świadomi wskazanych zależności, Ojcowie Soboru Watykańskiego II określili w Dekrecie *Ad gentes* działalność misyjną jako „najważniejsze i najświętsze zadanie Kościoła" (DM 29)[147].

Odnosząc się do uwarunkowań współczesnego świata, Sobór Watykański II podjął analizę istoty misji Kościoła. Jej wynikiem stało się określenie Kościoła jako **sakramentu powszechnego zbawienia** (KK 1, 2). Przyjęcie przez Sobór takiego rozumienia Kościoła, posiada oczywiste konsekwencje dla życia wewnątrzkościelnego, jak również dla jego misji wobec świata. W obydwu wypadkach dowartościowano znaczenie wiernych świeckich, określając ich miejsce i rolę, jaką powinni oni wypełniać z racji swojego powołania do misji i apostolstwa (DA 2-5). Analogiczne spojrzenie na misję Kościoła w świecie odnajdujemy w *Ogólnej instrukcji katechetycznej*. W dokumencie zwrócono uwagę, iż misja Kościoła osiąga swoją skuteczność w miarę jak poszczególne wspólnoty wiernych osiągają swoją dojrzałość w wierze. Katecheza powinna zatem wspomagać wspólnoty w rozszerzaniu światła Ewangelii i w nawiązywaniu owocnego dialogu z ludźmi i kulturami chrześcijańskimi, z zachowaniem właściwie pojętej wolności religijnej (OIK 28).

W duchu soborowej odnowy katechezy oraz duszpasterstwa misyjnego w Dekrecie *Ad gentes* naucza się, że duszpasterze powinni rozbudzać i utrwalać wśród wiernych gorliwość w ewangelizowaniu świata, pouczając ich przez katechezę i przepowiadanie o obowiązku Kościoła głoszenia narodom Chrystusa[148]. Niezbywalnym zadaniem kapłanów jest pouczanie chrześcijańskich rodzin o konieczności i zaszczycie pielęgnowania wśród własnych synów i córek powołań misyjnych oraz podsycanie w młodzieży ze szkół średnich i stowarzyszeń katolickich zapału misyjnego, tak aby spośród nich wywodzili się przyszli głosiciele Ewangelii (DA 39). Wskazane przez Sobór kierunki ożywiania misyjnego zapału Ludu Bożego okażą się jednak w pełni owocne dopiero wówczas, gdy znajdą przełożenie na praktykę codziennego życia chrześcijańskiego[149]. Skuteczność misji *ad gentes* nie wydaje się jednak możliwa bez przyjęcia wpierw mistagogicznego spojrzenia na Kościół i jego misję w świecie. Ujmując rzecz dosłownie, zadaniem katechezy jest formowanie postawy apostolsko-misyjnej wiernych, zgodnej z duchem soborowego rozumienia ich uczestnictwa w apostolstwie i misji Kościoła[150].

---

[147] Tamże, s. 432.

[148] Jak słusznie zauważył Stanisław Rejmoniak, „takiej postawy wiernych wobec misji nie można osiągnąć ograniczając tematykę misyjną tylko do jednego tygodnia w roku, ale trzeba podjąć stałe oddziaływanie duszpasterskie" – S. Rejmoniak, *Zagadnienie misyjnej działalności Kościoła w katechizacji*, „Katecheta" 14,5 (1970), s. 208.

[149] W. Kubik, *Główne akcenty w katechezie po Soborze Watykańskim II. (Podsumowanie)*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, cz. 1, red. tegoż, Warszawa 1985, s. 208.

[150] S. Bradtke, *Posoborowa koncepcja pedagogiki katechetycznej apostolstwa misyjnego*, „Katecheta" 20,1 (1976), s. 3.

W kontekście wskazanego zadania Jan Charytański w 1974 roku postawił odpowiedzialnym za kształtowanie polskiej katechezy posoborowej pytania mające charakter „duszpasterskiego rachunku sumienia". Pytał mianowicie: „Czy stać nas na taki wysiłek? [...] czy widzimy potrzebę, konieczność aktywności tak zwanego «laikatu»? Czy widzimy w świeckich tylko naszych «pomocników», czy raczej członków ludu kapłańskiego, którzy mają uobecniać Kościół w tych dziedzinach życia, gdzie ich postawi powołanie Boże? Nasza decyzja i nasz wybór zależą w ogromnej mierze od obrazu Kościoła, jaki sami posiadamy w sobie, od naszej wizji obecności i misji Kościoła w świecie współczesnym"[151]. Choć nie zostało to wyrażone dosłownie, można powiedzieć z dużym przekonaniem, że Charytański domagał się przyjęcia przez polską katechezę mistagogicznego spojrzenia na wspólnotę Kościoła i na powierzoną mu misję. W podobnym duchu wypowiadali się także inni autorzy. Poszukując posoborowej koncepcji katechezy wprowadzającej do apostolstwa misyjnego, Stanisław Bradtke zwrócił uwagę, iż misyjność – wpisana w naturę Kościoła – powinna stanowić integralną część nauczania katechetycznego. W praktyce należy zatem uwypuklić mistagogiczny obraz Kościoła. Mianowicie:

a) Przedstawić Kościół na tle historii zbawienia. Punktem wyjścia powinna stać się jednak nie tyle abstrakcyjna definicja katechizmowa, co biblijne idee (Ludu Bożego, Przymierza, królestwa Bożego i Ciała Chrystusa) oraz obrazy Kościoła (winnica, owczarnia, Boża budowla, świątynia, Niebieskie Jeruzalem, Oblubienica Chrystusa) ukazujące całą rzeczywistość Kościoła. W nauczaniu katechetycznym należy rozwinąć i ukazać element misyjny zawarty, lecz ukryty w przedstawianych ideach i obrazach Kościoła.
b) Ukazać obecność Chrystusa Uwielbionego w sakramentach, które objawiają i urzeczywistniają Kościół. Zgromadzeniu eucharystycznemu należy nadać charakter misyjny poprzez podkreślenie ducha miłości i powszechnej jedności, dążącej do eschatologicznej pełni obejmującej wszystkich zbawionych.
c) Ująć Kościół jako społeczność nadprzyrodzoną – jako Lud Boży, który jest ludem misyjnym. Katecheza powinna prowadzić do zrozumienia tajemnicy Kościoła, w której dokonuje się synteza całej wizji chrześcijaństwa. Dopiero wówczas prawda o misyjnym posłannictwie Kościoła nie będzie traktowana w oderwaniu od całokształtu prawd wiary[152].

W mistagogicznej koncepcji katechetycznej należy szczególnie podkreślić misyjny charakter całego Ludu Bożego. Pedagogika katechetyczna obejmująca etapy nawrócenia, rozwoju wiary oraz przygotowanie do promieniowania miłości zdąża do rozbudzenia ducha misyjnego. Odnowa katechezy misyjnej w duchu posoborowej

---

[151] J. Charytański, *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 13.

[152] S. Bradtke, *Posoborowa koncepcja pedagogiki katechetycznej...*, s. 4-5.

mistagogii musi uwzględniać jako niezbędne elementy formacji katechizowanych **postawę służebnej miłości** oraz **maryjność** apostolsko-misyjnej działalności[153].

Istotą chrześcijaństwa jest miłość, dlatego też należy uważać ją za podstawę warunkującą skuteczność wszelkich działań misyjnych. Realizację czynnej miłości Kościół uważa „jako swój obowiązek i prawo, którego nie może być pozbawiony" (DA 8). Miłość, mająca swoje źródło w ofierze zbawczej Chrystusa, musi promieniować na wszystkich ludzi. Chrystus bowiem, przyjmując naturę ludzką, związał ze sobą całą ludzkość nadprzyrodzoną miłością w jedną rodzinę (DA 8). Obok praktykowania szczególnie cennych dzieł miłosierdzia wobec ubogich i chorych, które w ramach działalności charytatywnej powinny obejmować swoim zasięgiem wszystkich ludzi bez wyjątku (DA 8), Sobór domaga się od świeckich, aby przyzwyczajali się do ściślejszej współpracy z kapłanami pracującymi na terenie parafii, a także w miarę sił brali udział we wszelkich inicjatywach apostolskich i misyjnych (DA 10). Sobór zwraca jednocześnie uwagę, iż w spełnianiu woli Chrystusowej poprzez świadczenie służebnej miłości, należy z najwyższą delikatnością odnosić się do wolności i godności osoby otrzymującej wsparcie, by nie plamić czystości intencji jakimkolwiek szukaniem własnej korzyści czy chęcią panowania (DA 8). Tak rozumiana miłość miłosierna (*caritas*) posiada wyraźny wymiar mistagogiczny, gdyż ma swoje źródło w miłości Boga. Prowadzona w takim duchu katecheza, przygotuje dorastających w wierze, nadziei i miłości do realizacji misji Chrystusa we wspólnocie Kościoła[154].

W Dekrecie o apostolstwie świeckich podkreślono także, że najdoskonalszym wzorem życia apostolskiego jest „błogosławiona Dziewica Maryja, Królowa Apostołów, która [...] łączyła się zawsze wewnętrznie ze swoim Synem i współpracowała w szczególny sposób w dziele Zbawienia" (DA 4). Maryja wybrana na Matkę Zbawiciela, który przyjął z Niej naturę ludzką, poświęciła sama siebie jako służebnica Pańska osobie Syna oraz oddała się dziełu swego Syna. W ostatnim etapie swego apostolstwa zasłużyła na tytuł: Królowej Męczenników, ponieważ „postępowała naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, pod którym stanęła nie bez postanowienia Bożego (J 19,25), najgłębiej współpracowała ze swym Jednorodzonym i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się na ofiarowanie zrodzonej z Niej Żertwy" (KK 58). Kształtowanie katechizowanych w duchu tak rozumianej pobożności maryjnej jest mistagogicznym wprowadzaniem ich do uczestnictwa w ofierze zbawczej Chrystusa. Drugim motywem przemawiającym za naśladowaniem Maryi w życiu apostolskim jest Jej szczególne znaczenie jako Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy i Pośredniczki (KK 62). Rola Maryi w dziele odkupienia nie zakończyła się bowiem z chwilą śmierci Syna. Przed dniem Pięćdziesiątnicy wraz z apostołami, którym została „dana za Matkę" (J 19,26), modli się o „dar Ducha". Za jej pośrednictwem apostołowie z całą świadomością i odpowiedzialnością

[153] Tamże, s. 6.
[154] Tamże.

wyruszają w świat, aby głosić Dobrą Nowinę wszystkim ludom. Na koniec, dopełniwszy biegu ziemskiego życia, z ciałem i duszą została wzięta do niebieskiej chwały (KK 59), gdzie nie przestała pełnić zbawczej roli, lecz poprzez swoje wielorakie wstawiennictwo nadal wyjednuje nam dary wiecznego zbawienia i opiekuje się pielgrzymującymi jeszcze braćmi swego Syna, dopóki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny (KK 62).

Ukazanie Maryi jako wzoru apostolskiego zaangażowania prowadzi do ukierunkowania życia chrześcijańskiego na słuchanie słowa Bożego celebrowanego w liturgii i kształtowania w katechizowanych ducha ofiary (*leiturgia*), dawania chrześcijańskiego świadectwa w codziennym życiu (*martyria*) oraz postawy służebnej miłości (*caritas*). Maryja poprzez pełne miłości zjednoczenie ze zbawczą ofiarą Chrystusa stała się Matką wspólnoty Kościoła. Jej naśladowanie prowadzi do uczestnictwa w Jej macierzyńskich troskach o rozszerzanie się Kościoła w sercach wszystkich ludzi. W ten sposób Maryja – Matka Kościoła – stanowi najdoskonalszy wzór dla formowania poprzez katechezę postawy apostolsko-misyjnej[155].

Aktualna dla wszystkich czasów Kościoła działalność misyjna wyraża się w szczególny sposób w osobistej modlitwie i liturgii – głównie w Eucharystii, która nieustannie sprawowana jest za zbawienie całego świata. Eucharystia jest ofiarą. Dlatego powinna ona usposabiać uczestniczących w niej do podejmowania osobistej ofiary na rzecz misji. Także krzyż, który pojawia się w życiu wbrew naszym oczekiwaniom, a który podejmujemy w duchu umartwienia i ekspiacji, może stać się ofiarą na rzecz misji. Jeżeli bowiem cały Lud Boży jest ludem kapłańskim, to jest także żertwą ofiarną. Bardzo głęboko zrozumiała ową zależność św. Teresa z Lisieux, która w odosobnieniu karmelitańskiego życia spalała się na rzecz misji. Z tej właśnie racji ogłoszono ją patronką misji katolickich. Wypracowana przez nią duchowość misyjna posiada istotne znaczenie dla współczesnej katechezy formującej postawy apostolsko-misyjne[156], gdyż w pełni odpowiada ona mistagogicznemu ujęciu Kościoła.

Przechodząc do szczegółowego określenia zadań wchodzących w zakres mistagogicznej formacji postawy apostolsko-misyjnej, katecheza powinna prowadzić do wytworzenia w życiu Ludu Bożego świadomości bycia sakramentem Chrystusa, którym staje się on dzięki przebywaniu w nim i działaniu Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wszyscy włączeni przez chrzest do Ludu Bożego są ontycznie związani z Chrystusem. Fakt ten oznacza nie tylko obdarowanie łaską, ale także zadanie czynnego uczestnictwa w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańsko-kultycznej i królewskiej[157].

Eksponowany na Soborze udział Ludu Bożego w **misji prorockiej** prowadzi do stwierdzenia, iż zadaniem katechezy jest wychowanie do poczucia odpowiedzialności

---

[155] Tamże, s. 7.

[156] E. Rząsa, *Katecheza misją – misje katechezą*, „Katecheta" 24,5 (1980), s. 213.

[157] J. Charytańki, *Inspiracje soborowe w katechetyce...*, s. 17.

za życie wiary Kościoła powszechnego oraz świadomości udziału w Tradycji Kościoła. Jak czytamy w OIK, rola katechezy nie wyczerpuje się w kształtowaniu postawy posłusznego przyjmowania prawd wiary podawanych przez Urząd Nauczycielski Kościoła, lecz prowadzić powinna do otwartej postawy poszukiwania aktualizacji Objawienia. Cały Lud Boży ma brać udział w odczytywaniu słowa Bożego i w dążeniu do coraz głębszego jego zrozumienia i doskonalszej realizacji (OIK 13). Przed katechezą podejmującą zadania właściwe mistagogii staje konieczność wychowania świadomości wewnętrznego związku między religią a życiem, Objawieniem a sprawami ludzkimi, twórczością ludzką a służbą Bogu. Powinna zatem prowadzić katechizowanych od rzeczywistości widzialnych ku odkryciu rzeczywistości pozostających pod postacią znaków i symboli. Nie mniej ważnym zadaniem jest wychowanie świadomości odpowiedzialności kościelno-społecznej za własne życie, które ma być świadczeniem o prawdzie Ewangelii. W obecnej sytuacji Kościoła katecheza nie może poprzestać na przekazaniu katechizowanym prawd objawionych do wierzenia. Nie wystarcza już także samo przygotowanie katechizowanych do aktu wiary. Katecheza mistagogiczna powinna poprowadzić ich znacznie dalej, to znaczy, ukształtować w nich świadomość udziału w funkcji znaku Kościoła wobec wszystkich narodów. W ten sposób osobista wiara chrześcijanina nabiera charakteru bardziej wspólnotowego i dynamicznego, otwierając katechizowanych na zadania właściwe im jako członkom Ludu Bożego[158].

Analizując zadania katechezy mistagogicznej w aspekcie udziału wiernych w **misji kapłańskiej** trzeba podkreślić, iż nie wyczerpują się one bynajmniej w podaniu stosownej wiedzy o liturgii i sakramentach, czy nawet zachęcie do życia sakramentalnego. Wymiar mistagogiczny domaga się wychowania w katechizowanych świadomości ich aktywnego udziału w realizacji powszechnego zbawienia. Uzdolnienia ich do wypełnienia tej misji we własnym życiu, zgodnie z przekonaniem, że zbawienie nie tylko jest głoszone w Kościele, ale faktycznie dokonuje się w liturgii i sakramentach (KK 3) dzięki wielorakiej, zbawczej obecności Chrystusa (KL 7). Dzięki katechezie mistagogicznej, katechizowani powinni nie tylko wiedzieć o tym, ile przede wszystkim stanąć w postawie wiary wobec znaków obecności Chrystusa i dążyć do osobowego z Nim spotkania, rozumianego jako współudział w dziele zbawienia. Katecheza, która nie dąży do osiągnięcia tego celu, zatrzymuje się jakby w połowie drogi. Zamyka bowiem katechizowanych w ramach indywidualizmu wiary czy wręcz magicznego podchodzenia do sakramentów[159].

Udział w **misji królewskiej** obliguje natomiast do współdziałania ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w dziele doskonalenia świata. Niezbędne jest tutaj najpierw poczucie naturalnej solidarności międzyludzkiej (KDK 57), które powinno zostać stopniowo wzmacniane i pogłębiane poprzez łączenie wszystkich wysiłków i prac całego życia z Eucharystyczną Ofiarą Chrystusa, dla doskonalenia i uświęcania

[158] Tamże, s. 19, 22.
[159] Tamże, s. 22-26. Zob. także: W. Kubik, *Główne akcenty w katechezie...*, s. 211.

świata. Dojrzały chrześcijan to ten, który świadomie przeżywa swoje istnienie w Kościele, czuje się żywą cząstką Kościoła, za niego odpowiedzialną. Natomiast chrześcijanin, który nie przyczynia się według swoich możliwości do wzrostu Ciała Chrystusa, „nie jest pożyteczny ani dla Kościoła, ani dla siebie" (DA 2)[160]. Droga mistagogicznej formacji postawy apostolsko-misyjnej prowadzi zatem od uświadomienia chrześcijańskiego *esse* w Chrystusie i Kościele do chrześcijańskiego *agere*[161]. Wobec tak ustawionych zadań laikatu, niewystarczająca wydaje się tradycyjnie ujmowana katecheza moralna, wprowadzająca w zrozumienie czy w realizację prawa naturalnego, Dekalogu i Nowego Prawa. Wskazane elementy stanowią istotne odniesienie dla chrześcijańskiej formacji sumienia, jednak nie wystarczą, aby Kościół, jako sakrament powszechnego zbawienia, stawał się rzeczywiście obecny i skuteczny w pełnieniu swojej misji tam, gdzie ma ona szansę uobecniać się jedynie poprzez wiernych świeckich. Potrzeba zatem w katechezie systematycznego wychowania świadomości udziału w misji królewskiej Chrystusa. Podstawę jej stanowi świadomość wewnętrznej, sakramentalnej łączności z Chrystusem, obligująca do łączności w Jego dziele, nieustannie dokonującym się w świecie. Konsekwencją tej świadomości jest poczucie odpowiedzialności za dobro dokonujące się we wszystkich płaszczyznach współczesnego świata, a jednocześnie uwrażliwienie na zło, burzące Boży plan. Chrześcijanin świadomy własnej misji ma stać się fermentem, zaczynem. W konkretnej sytuacji własnego życia powinien dostrzec specyficzne dla siebie możliwości odpowiedzi na powołanie Boże[162]. Ma także nauczyć się odnajdywać w słowie Bożym światło dla własnej egzystencji i posiąść zdolność interpretowania spraw ludzkich w świetle Objawienia, aby kształtować oblicze ziemi i czynić życie bardziej ludzkim (OIK 26)[163]. Doprowadzenie katechizowanych do takiego sposobu postrzegania swojego udziału w misji Kościoła stanowi wyzwanie dla katechezy mistagogicznej.

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII) przyjmuje jako zadanie wychowawcze w całym toku katechezy pomoc młodemu chrześcijaninowi w odkryciu własnego udziału i znalezieniu swojego miejsca w powszechnej misji Kościoła[164]. Ujmując wychowanie do uczestnictwa w misji

---

[160] Katecheza kształtująca postawę apostolsko-misyjną musi podejmować aktualne zagadnienia wzbudzające uczucie braterstwa i solidarności z uciskanymi i potrzebującymi pomocy wszelkich ras i języków. Wówczas możliwym stanie się wypracowanie postawy osobistego zaangażowania w misję Kościoła. Katecheza ukazująca współczesny kontekst działalności Kościoła w świecie, przyczynia się do świadomego i twórczego poczucia udziału w budowaniu królestwa Bożego na ziemi. Zadaniem katechezy misyjnej, rozumianej mistagogicznie, jest ukazanie katechizowanym, że ich udział w misji Kościoła realizuje się poprzez konkretne funkcje i zobowiązania podejmowane w łączności ze wspólnotą Kościoła – zob. R. Strzyżewski, *Aktualność katechezy misyjnej*, „Katecheta" 21,4 (1977), s. 153-154.

[161] T. Nazar, *Kształtowanie postawy apostolskiej przez katechezę*, AK 91,418 (1978), s. 225.

[162] J. Charytański, *Inspiracje soborowe...*, s. 26-29; W. Kubik, *Wychowanie do pełnienia ról społecznych (Cz. I)*, „Katecheta" 25,4 (1981), s. 149.

[163] Tenże, *Główne akcenty w katechezie...*, s. 212.

[164] RP (I–VIII), s. 17-18.

Kościoła w perspektywie mistagogicznej, RP (I–VIII) zakłada konieczność powiązania katechezy sakramentalnej z katechezą moralną. Każdy sakrament jest spotkaniem z Chrystusem Zmartwychwstałym, w którym dokonuje się dialog między Chrystusem a człowiekiem. Chrystus wzywa i uzdalnia – człowiek zaś, podejmuje zobowiązanie. Z tego zobowiązania płynie konieczność przyjęcia w życiu odpowiednich postaw[165]. Katecheza mistagogiczna powinna ukazywać sakramenty w kontekście sytuacji życiowych całego Kościoła oraz poszczególnych osób uczestniczących w życiu sakramentalnym. Moralność chrześcijańska, rozumiana jako świadomy udział w misji Chrystusa i Kościoła, jest nie tylko zachowaniem przykazań, ale raczej codzienną odpowiedzią na wezwanie Boże, które przychodzi do nas w słowie Bożym, w spotkaniu sakramentalnym z Chrystusem i we wszystkich sytuacjach życiowych, które musimy interpretować w świetle Objawienia. Na mocy sakramentów chrztu i bierzmowania każdy jest powołany i uzdolniony jako żywa cząstka Kościoła do budowania z Chrystusem królestwa Bożego[166]. Z tego względu celem programu w klasie trzeciej i czwartej jest kształtowanie sumienia chrześcijańskiego, ze szczególnym zwróceniem uwagi na misję chrześcijanina w świecie współczesnym. Program jednoznacznie stwierdza, iż „omawiając wszystkie zagadnienia związane z życiem Kościoła, kształtujemy postawę apostolską"[167]. Życie chrześcijanina realizuje się we wspólnocie Kościoła, dlatego RP (I–VIII) zmierza do wypracowania w uczniach „odpowiedzialności eklezjalno-społecznej za swoje życie"[168]. Ujmując katechetyczne wychowanie postawy apostolsko-misyjnej w perspektywie właściwej dla mistagogii, program nie chce, aby moralność chrześcijańska ograniczała się tylko do sali katechetycznej, ale dąży do tego, by uczeń szedł z nią w życie[169]. W związku z tym, w cyklu dojrzałości chrześcijańskiej dla klas V–VIII zakłada ukazanie uczniom, na czym polega wezwanie zawarte w Objawieniu Bożym i w jaki sposób człowiek ma dać na nie odpowiedź w konkretnych warunkach życia. Istotnym dla mistagogii jest także wskazanie, iż „odpowiedź ta nie jest jedynie płynącą z wiary zgodą umysłu, lecz powinna angażować całą ludzką osobę i wyrażać się w życiu"[170]. Wprowadzenie katechizowanych w życie liturgiczne obejmuje zagadnienia związane z kapłaństwem wspólnym wiernych oraz związkiem ofiary Mszy Świętej z ofiarą codziennego życia. Ukazując rolę sakramentów w życiu wspólnoty Kościoła, RP (I–VIII) akcentuje bierzmowanie, jako pogłębienie chrzcielnego udziału wiernych w królewskiej, kapłańskiej i prorockiej misji Chrystusa. Zagadnienia te zostały także wymienione wśród elementów doktrynalnych katechezy, która powinna ukazać misję Kościoła wobec świata. Zobowiązujący charakter wezwania Bożego,

[165] W ten sposób wypełnia się misja powierzona przez Chrystusa skierowania wszystkich ludzi do Boga – zob. tamże, s. 18.

[166] J. Charytański, *Nowy program...*, s. 7-9.

[167] RP (I–VIII), s. 21.

[168] Tamże, s. 23.

[169] P. Bednarczyk, *Ramowy program katechizacji...*, s. 11-12.

[170] RP (I–VIII), s. 22.

realizuje się w postawie chrześcijańskiego świadectwa, sumiennym wypełnianiu obowiązków własnego stanu oraz w czynnej miłości Boga i bliźniego. Wszystko to zmierza do ukształtowania w katechizowanych przekonania, iż osobiste życie każdego chrześcijanina posiada wpływ na misję Kościoła[171].

Kontynuację założeń przyjętych w RP (I–VIII) stanowi *Ramowy program w zakresie szkoły średniej (I–IV).* Już sam tytuł programu *Chrześcijanin w świecie współczesnym* pozwala domniemywać, iż znaczącym rysem katechezy będzie wprowadzanie młodzieży w istotę misji Kościoła. Wśród naczelnych idei odnajdujemy stwierdzenie, że celem katechezy jest „zapoznać z najbardziej palącymi problemami współczesnego życia ludzkiego [...], by młodzież rozumiała swój obowiązek budowania lepszego świata na zasadach sprawiedliwości i miłości oraz szukała rozwiązań w Kościele i z Kościołem"[172]. To istotne dla katechezy założenie odwołuje się jednak tylko do międzyludzkiej solidarności i braterstwa. Domaga się zatem mistagogicznego pogłębienia. Jak czytamy dalej, wszystkie tematy w klasie pierwszej zmierzają do wypracowania u młodzieży wewnętrznej, osobowej postawy chrześcijańskiej. Wiara w Jezusa Chrystusa ma stawać się dla młodych coraz bardziej czymś własnym, osobistym. Program zakłada zatem osobną grupę tematów, których celem będzie ukazanie na czym ma polegać w praktycznym działaniu nasza miłość ku Bogu, który pierwszy nas umiłował. Zachowując perspektywę właściwą dla mistagogii, autorzy programu wskazują jednoznacznie Chrystusa, jako źródło chrześcijańskiej miłości. Ukazują także codzienne życie wierzących w szerokiej perspektywie naszego przeznaczenia do pełnego udziału w chwale i szczęściu samego Boga[173]. Celem katechezy w klasie drugiej jest pokazanie młodzieży, że każdemu ochrzczonemu przynależy własne miejsce w Kościele, wynikające z przynależności do Ludu Bożego. Każdy chrześcijanin otrzymuje też własne zadania, które nie mogą być przeniesione na kogoś innego. To zaś winno rodzić poczucie osobistej odpowiedzialności za misję Kościoła i prowadzić do osobistego zaangażowania w codzienną walkę o wierność wobec Chrystusa i o budowanie Jego królestwa na ziemi[174]. Misja Kościoła rozumiana jako służba Bożym planom wobec ludzkości musi wyrażać się poprzez świadectwo miłości wzajemnej tych, którzy tworzą Lud Boży, a także poprzez miłość każdego człowieka i do każdej kultury. Program nie pozostawia wątpliwości, iż udział w misji Kościoła oznacza osobiste świadectwo każdego z nas – powołanych, aby codziennym życiem głosić Chrystusa[175]. Znaczące dla mistagogicznej formacji do misji są także katechezy poświęcone Maryi, która przedstawiona jest jako Matka Kościoła i wzór Ludu Bożego. Uczestnicząc aktywnie w dziele zbawienia, z woli samego

[171] Tamże, s. 25-28.
[172] RP (I–IV), s. 5.
[173] Tamże, s. 8.
[174] Tamże, s. 10.
[175] Tamże, s. 11.

Chrystusa Maryja towarzyszy Kościołowi do końca ziemskiej pielgrzymki, będąc znakiem zbawienia dla całej ludzkości[176].

Analiza *Ramowego programu katechizacji* (1971) w zakresie szkoły podstawowej i średniej w aspekcie katechetycznej formacji postawy apostolsko-misyjnej upoważnia do stwierdzenia, iż mistagogiczne rozumienie uczestnictwa katechizowanych w misji Chrystusa i Kościoła przenika wszystkie lata katechizacji. *Ramowy program katechizacji* uznać należy jako udaną adaptację soborowego nauczania o uczestnictwie całego Ludu Bożego w apostolstwie i misji Kościoła. Przyjęte w RP założenia formacyjne zobligowały autorów podręczników metodycznych serii *Bóg z nami* i *Katechizm religii katolickiej* do podjęcia próby ich realizacji w katechezie. Jak czytamy we wprowadzeniu teologicznym, celem katechezy jest dopomóc dziecku w odnalezieniu właściwego mu miejsca i roli w społeczności Kościoła, a jako członek Kościoła w świecie swego środowiska[177]. Katecheza powinna zatem zmierzać do formowania wewnętrznej postawy ucznia, która ma się przejawiać w jego chrześcijańskim życiu.

Zgodnie z przyjętym założeniem autorzy *Bóg z nami* starali się, aby wszystkie cele podawane przy poszczególnych rozdziałach i katechezach były podporządkowane jednemu istotnemu celowi, jakim jest nawiązanie przez dziecko osobowej więzi z Bogiem i zaangażowanie się w skuteczne rozwiązywanie problemów ludzkich w świetle Objawienia. Wskazany cel przyjęty został jak idea naczelna, która zespala wszystkie idee cząstkowe zawarte w poszczególnych jednostkach[178]. W duchu mistagogii autorzy zmierzają do tego, aby religia przenikała całe ludzkie życie. Już od pierwszych katechez ukazują zatem działanie człowieka w świecie, jako odpowiedź na miłość ze strony Boga[179]. Mając na względzie wychowanie do życia chrześcijańskiego, skupiają się na kształtowaniu sumienia, a nie na „nauczaniu przykazań"[180]. W drugim roku formacji katechizm *Bóg z nami* ukazuje prawo chrześcijańskiej miłości bliźniego, mocno podkreślając motywację tej miłości. W ten sposób wychowuje do realizacji nadprzyrodzonej miłości w życiu codziennym i współpracy z Bogiem w dziele zbawienia[181]. Głównym celem katechizacji w klasie trzeciej jest pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty,

---

[176] Tamże, s. 11, 14.

[177] J. Charytański, *Wprowadzenie teologiczne*, w: *Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. tegoż, Warszawa 1971, s. 17.

[178] W. Kubik, *Metodyczne założenia podręcznika dla katechety*, w: tamże, s. 21.

[179] Założenie to przejawia się w proponowanych tematach, a zwłaszcza w celach wychowawczych poszczególnych katechez podręcznika *Bóg z nami*. Jako cel katechezy przyjęto kształtowanie postawy szacunku wobec Boga i wdzięczności za Jego miłość przejawiającą się w darze stworzonego świata, wcielenia Syna Bożego i sakramentalnego włączenia do Kościoła jako rodziny Bożej – zob. *Bóg z nami. Część II. Drugi rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1971, Katechezy nr 2, 3, 4, 5.

[180] J. Charytański, *Wprowadzenie teologiczne...*, s. 17.

[181] Zob. *Bóg z nami. Część II. Drugi rok wprowadzenia eucharystycznego...*, Katechezy nr 11a, 11b, 14, 16.

które powinno dokonywać się jako świadome uczestnictwo w życiu Kościoła[182]. Jako zasadniczą kanwę katechezy przyjęto rok liturgiczny. Zdaniem autorów, stanowi to najlepszą podstawę harmonizacji poszczególnych celów dydaktycznych i wychowawczych oraz stwarza możliwość wprowadzenia w życie Kościoła. Dzieci, uczestnicząc w liturgii roku kościelnego, mają dostrzec swój udział w ciągle dokonującym się zbawieniu. Szczególnym rysem przyjętej koncepcji wychowania jest próba ukazania chrześcijańskiego powołania, jako realizującego się pośród spraw codziennego życia[183]. To zaś stwarza okazję i zobowiązanie do współdziałania z Chrystusem w budowaniu królestwa Bożego oraz do walki ze złem, do czego zostajemy uzdolnieni poprzez udział w Eucharystii i innych sakramentach[184]. Każdy chrześcijanin powinien stać się znakiem Boga w świecie[185]. Problematyka dawania świadectwa została podjęta we wszystkich katechezach omawiających zmartwychwstanie Chrystusa i jego znaczenie dla całego świata. Także całe wychowanie sumienia przenika idea uczestnictwa w misji Chrystusa[186]. Udział w życiu i misji Kościoła w świecie zakłada wypracowanie w dzieciach postawy współdziałania i chęci służenia innym, jako naśladowanie służebnej postawy Chrystusa (misja królewska). Kształtowanie tychże postaw jest celem katechezy w czwartym roku formacji[187]. *Bóg z nami* skupia także uwagę katechizowanych na ich aktywnym udziale w liturgii słowa poprzez przygotowanie do pełnienia posług lektora, kantora i udziału w chórze liturgicznym. Co szczególnie istotne z punktu widzenia mistagogii, katechetyczne przygotowanie ma na celu nie tyle rzeczywiste pełnienie wymienionych funkcji, co wywołanie w uczniach „doświadczenia osobistego związku z głoszonym słowem i odpowiedzialności za słowo głoszone w Kościele. Postawę tę ma umocnić ćwiczenie dotyczące zgodności życia z głoszonym słowem Bożym" (misja prorocka)[188]. Największą trudność sprawia, zdaniem autorów, kształtowanie postawy współofiarowania. Wynika to zarówno z samego tematu, jak również z faktu, iż postawa współofiarowania stanowi zagadnienie

---

[182] Zob. *Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992², Katechezy nr 6, 7, 13, 17.

[183] Celem katechez grupy tematycznej *Bóg spełnia swoje obietnice* jest ukazanie, że plan zbawienia realizuje się poprzez codzienne życie ludzi i dotyczy również stosunków międzyludzkich, kształtowanych zgodnie z duchem Ewangelii – zob. tamże, Katechezy nr 19, 20, 21, 25.

[184] J. Charytańki, *Główne idee w trzecim roku katechizacji*, w: *Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty...*, s. 7-9.

[185] Katechezy piątej i szóstej grupy tematycznej mają na celu ukazanie, że łączność z Chrystusem zobowiązuje do głoszenia Dobrej Nowiny słowem i świadectwem życia. Jako cel katechetyczny przyjęto także budzenie społecznej odpowiedzialności za osobiste życie, które powinno stać się znakiem prowadzącym innych do Chrystusa – zob. *Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty...*, Katechezy nr 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36.

[186] J. Charytańki, *Główne idee w trzecim roku katechizacji...*, s. 11-15.

[187] Zob. *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992², Katechezy nr 1-5, 7.

[188] J. Charytański, *Skupić się na istotnym*, w: *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną...*, s. 20.

mało przystępne dla dziecka w tym wieku. Tym niemniej *Bóg z nami* podejmuje próbę ukazania uczniom konieczności czynnego uczestnictwa w zbawieniu[189]. Począwszy od pierwszej jednostki, w całym dziale programowym ukazane zostały różne aspekty współofiarowania. W szczególny sposób podkreślono postawę miłości ponad wszystko na wzór Chrystusa (misja kapłańska). Do rzeczywistości współofiarowania włączono także zachowanie Prawa Przymierza, czyli Dekalogu, rozumiane jako walkę ze złem w sobie i wyzwalanie się od zła, współodpowiedzialność za innych członków Kościoła i za dobro dokonujące się w świecie, jak również właściwy stosunek do rzeczywistości stworzonych (misja królewska)[190]. Poszukując mistagogicznego charakteru formacji do misji, zwrócić należy uwagę na dział programowy ukazujący Kościół jako społeczność miłości nadprzyrodzonej, której źródłem jest Eucharystia. Zgodnie z postulatami OIK, celem katechezy jest doprowadzenie dzieci do doświadczenia miłości społecznej, realizowanej w codziennym życiu lokalnego Kościoła. Nie chodzi przy tym o zbieranie przez dzieci tzw. dobrych uczynków, ale o faktyczne dostrzeżenie ludzi potrzebujących i zaradzenie ich potrzebom w duchu bezinteresownej miłości, której źródłem jest Chrystus[191]. Wówczas możliwym staje się rozpoznanie znaku Kościoła, w duchu słynnego zawołania Tertuliana: „Popatrzcie, jak oni się miłują!"[192]. Sama zaś wspólnota Kościoła staje się dynamiczna i misyjnie otwarta. Jednym z głównych celów misji Kościoła, obok gromadzenia ludu na słuchanie słów Ewangelii, modlitwę i Eucharystię, jest bowiem przeżywanie braterskiej komunii w „jedności ducha i serca" (Dz 4,32), tworząc wspólnotę pod każdym względem: ludzkim, duchowym i materialnym. Pamiętać należy, iż misja Kościoła, zanim jeszcze stanie się działaniem, jest najpierw codziennym świadectwem i promieniowaniem (RM 26). Taką właśnie mistagogiczną optykę wychowania do misji proponują autorzy podręcznika metodycznego *Bóg z nami*.

Mistagogiczne kształtowanie postawy apostolsko-misyjnej przez katechezę domaga się czegoś więcej niż tylko informowania uczniów o aktywnej roli wszystkich ochrzczonych w odniesieniu do słowa Bożego i liturgii. W procesie katechetycznym młody chrześcijanin winien zebrać doświadczenie wewnętrzne tak rzeczywistości Kościoła, jak i swojej własnej w nim roli. Istotne znaczenie w tym procesie odgrywa najpierw doświadczenie prawdziwej wspólnoty kościelnej w grupie katechetycznej, a zwłaszcza doświadczenie prawdziwie ludzkiej wspólnoty w odniesieniu do parafii czy nawet diecezji. W skutecznym kształtowaniu postawy apostolsko-misyjnej niezbędnym jest pełnienie rzeczywistych

---

[189] Zob. *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną...*, Katechezy nr 27-41.

[190] J. Charytański, *Wprowadzenie do trzeciej grupy tematycznej*, w: *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną...*, s. 312.

[191] Tenże, *Skupić się na istotnym...*, s. 21.

[192] Benedykt XVI, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży – Sydney 2008*, „L`Osservatore Romano", wyd. polskie, 9,297 (2007), s. 25.

ról we wspólnocie Kościoła, a nie tylko mówienie o nich[193]. Powyższe postulaty skłoniły autorów podręczników metodycznych dla katechety serii *Katechizm religii katolickiej* do opracowania tzw. planu wychowawczego[194]. Przedstawiono w nim szczegółowo całe ciągi sytuacji wychowawczych, mające umożliwić rzeczywistą aktywność uczniów oraz skuteczne przygotowanie ich do świadomego zaangażowania we wspólnocie kościelnej. Dzięki ciągłemu doskonaleniu dydaktyki, możliwym staje się przejście katechezy od kategorii lekcyjnych w wymiar rzeczywistego życia Kościoła i jego misji. W kontekście wprowadzanych zmian, J. Charytański w następujący sposób scharakteryzował działalność uczniów podejmowaną w toku realizacji planu wychowawczego:

> Aktywność młodych w czasie katechezy nie jest już tylko wynikiem postulatów dydaktyki naszych czasów, ale staje się początkiem rzeczywistego kształtowania życia Kościoła i udziałem w jego misji. Wspólnotowe, aktywne odczytywanie słowa Bożego w poszukiwaniu wezwania Bożego staje się początkiem prawdziwego udziału w misji słowa w Kościele dla dobra całego Ludu Bożego i świata. Przygotowanie liturgii jest już pełnieniem funkcji kapłańskiej, a jednocześnie uzdalnia do prawdziwego uczestnictwa w liturgii i kształtowania jej dla dobra wspólnoty. Wykonywanie wspólnych zadań [...] jest współdziałaniem w społeczności Kościoła, a jednocześnie wytwarza odpowiednie zdolności operatywne do współdziałania w szerszym terenie. Tak słowo o Kościele znajduje swe podstawy w zdobytym doświadczeniu, a jednocześnie swe potwierdzenie w doświadczanej rzeczywistości życia wspólnoty chrześcijańskiej[195].

W nawiązaniu do wskazań OIK, przedstawiających Objawienie jako światło dla zrozumienia problemów ludzkich niesionych przez współczesne życie (OIK 3, 11, 13, 15), w *Katechizmie religii katolickiej* zmierza się do tego, by katecheza biblijna nie poprzestawała na przekazywaniu prawd wiary, ale włączała problemy ludzkie przeżywane przez dziecko i oświetlała je słowem Bożym[196]. Wyraźnie podkreślono, że chrześcijanin nie otrzymuje daru wiary wyłącznie dla siebie. W chrzcie świętym razem z włączeniem do Ciała Chrystusa otrzymuje powołanie i uzdolnienie do udziału w misji prorockiej Chrystusa, rozumianej zarówno jako udział w wewnętrznym życiu Kościoła, jak również w jego misji wobec całej ludzkości. W tym kontekście, w KRK przyjmuje się jako zadanie katechezy kształtowanie poczucia odpowiedzialności za życie wiary w Kościele oraz aktywnego udziału w żywej Tradycji Kościoła. W duchu mistagogicznego rozumienia formacji do apostolstwa i misji przyjmuje się także, że każdy ochrzczony i bierzmowany powołany jest i uzdolniony do głoszenia słowa Bożego własnym słowem i świadectwem życia. Powinien zatem zostać

---

[193] J. Charytański, *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 12-13.

[194] Tenże, *Problemy katechezy biblijnej*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 23.

[195] Tenże, *Chrystus w przepowiadaniu....*, s. 13. Zob. także: W. Kubik, *Wychowanie do pełnienia ról społecznych (Cz. I)...*, s. 148-150.

[196] J. Charytański, *Problemy katechezy biblijnej...*, s. 16.

przygotowany do wyrażania wiary w swym własnym języku, do uzasadniania jej i przybliżania jej innym[197]. Zadaniem KRK jest ukazanie młodzieży, że życie chrześcijańskie nie jest tylko zachowaniem przykazań, czy troską o osiągnięcie pewnego poziomu etycznego, ale ciągłym współdziałaniem z Chrystusem. Kościół, będąc w świecie sakramentem zbawienia, musi stać się obecny wśród wszystkich społeczności, aby pełnić misję Chrystusa. Staje się zaś obecny poprzez świadectwo słowa i przykład życia swoich członków. W takiej perspektywie życie chrześcijanina staje się udziałem w funkcji znaku całego Kościoła. Także sakramenty nie mogą być traktowane jako prywatne akty dla własnego zbawienia, lecz jako momenty istotne dla żywotności misji Kościoła[198]. Autorzy KRK, podejmując tematykę wychowania moralnego w katechezie, dążą do ukształtowania poczucia odpowiedzialności eklezjalno-społecznej za swoje życie, jak domagał się tego program ramowy. Wśród podsuwanych młodzieży motywów wychowawczych na pierwszym miejscu wskazać należy miłość. Przybiera ona postać solidarności z pokrzywdzonymi i potrzebującymi pomocy. Szczególne znaczenie, zwłaszcza w części IV, posiada motyw świadomości współdziałania z Chrystusem w skierowaniu całego świata do Boga[199], co też stanowi istotę misji Kościoła. W KRK proponuje się szereg jednostek katechetycznych, w których formacja postawy apostolsko-misyjnej przyjęta została jak cel wychowawczy, bądź też nawiązujących do udziału w misji Kościoła poprzez proponowane treści[200]. Szczegółowa

[197] Tamże, s. 23.

[198] Tenże, *Sakramenty a życie chrześcijańskie. Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1980, s. 12-18.

[199] Tenże, *Wychowanie moralne w katechezie*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1983, s. 27.

[200] KRK, *Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym* zawiera jednostki katechetyczne mające na celu: wychowanie do odpowiedzialności za przygotowanie się do przetwarzania świata (nr 13); wychowanie do walki ze złem w sobie poprzez dobro (nr 18, 20); budzenie świadomości udziału w powszechnym kapłaństwie (nr 25); wychowanie do zachowania przykazań, jako wyrazu miłości do Boga i bliźniego (nr 27, 28); wychowanie do postawy równości i braterstwa (nr 29); do chrześcijańskiej wrażliwości na nędzę i ubóstwo w świecie (nr 35); do realizacji sprawiedliwości w swoim środowisku poprzez osobistą prawość i naśladowanie Chrystusa zwyciężającego zło przez krzyż (nr 38); od życzliwego odnoszenia się do innych, pomimo ich słabości i zła jakie popełniają (nr 39); do świadczenia o jedynym Bogu (nr 41); uświadamianie, że Bóg wzywa wszystkich ludzi do świętości (nr 43); do ofiarności na rzecz bliźnich (nr 44); budzenie świadomości prawdziwej, wewnętrznej przynależności do Ludu Bożego i ukazanie płynących z tego zobowiązań (nr 45); do umacniania pokoju pośród ludzi, jako przyjęcie odpowiedzi na wezwania Chrystusa (nr 49) – zob. *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*; *Katechizm religii katolickiej. Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1984.

W KRK, *Część II: Chrystus żyje wśród nas* w aspekcie katechetycznej formacji postawy apostolsko-misyjnej wyróżnić należy katechezy mające na celu: budzenie zaangażowania we współpracę z Chrystusem, celem zwalczania zła w świecie (nr 5, 25); wychowanie do chrześcijańskiego ujmowania życia, jako współdziałania z Chrystusem w budowaniu królestwa Bożego (nr 7); uczenie rozwiązywania trudnych sytuacji życiowych w świetle przykazania miłości (nr 9); budzenie poczucia odpowiedzialności za dobro (nr 10); wychowanie do modlitwy – refleksji nad życiem w świetle

analiza celów katechetycznych przyjętych w podręcznikach metodycznych do

słowa Bożego (nr 18); kształtowanie poczucia wspólnoty i odpowiedzialności za wspólnotę (nr 19); uwrażliwienie na problemy ekumeniczne i ukazanie zadań na drodze ku chrześcijańskiej jedności (nr 20); budzenie świadomości udziału ochrzczonych w misji Chrystusa – Kapłana (nr 26); ukazanie współudziału Maryi w pośrednictwie zbawczym Chrystusa i jej macierzyństwa wobec Kościoła (nr 27, 54); umocnienie wiary w zmartwychwstanie Chrystusa i wychowanie do jej głoszenia (nr 29); ukazanie misji Kościoła w świecie jako sakramentu zbawienia (nr 30); wychowanie do odpowiedzialności za świętość i misję Kościoła – ukazywanie światu Chrystusa (nr 33, 55); ukazanie związku pomiędzy osobistym życiem a świętością całego Kościoła (nr 34); wychowanie do czynnego udziału w życiu Kościoła lokalnego i do świadczenia sobie wzajemnej pomocy (nr 35); kształtowanie postawy odpowiedzialności za zbawienie innych (nr 36); kształtowanie postawy gotowości do świadczenia słowem i czynem o Jezusie Chrystusie (nr 37); otwieranie na słowo Boże, budzenie chęci jego poznania (nr 38) oraz kształtowanie postawy odpowiedzialności za powszechną misję słowa Bożego (nr 39); ukazanie ciągłego rozwoju wiary i czynnego udziału wszystkich wiernych w tym procesie (nr 40); kształtowanie postawy zaufania i szacunku wobec UNK (nr 41); uczenie szukania w liturgii słowa światła dla życia chrześcijańskiego (nr 47); kształtowanie postawy czynnej miłości (diakonia – caritas) jako warunku owocnego udziału w Eucharystii (nr 48); kształtowanie postawy dziękczynienia i współofiarowania (nr 49); budowanie jedności poprzez czynną miłość bliźniego i pełne uczestnictwo w Eucharystii (nr 50, 51); umacnianie wiary i świadczenie o Chrystusie przez czynną miłość (nr 52); kształtowanie postawy szacunku i współpracy z kapłanami (nr 53) – zob. *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas*; *Katechizm religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas*, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1982.

KRK, *Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie* akcentuje sakramentalne zjednoczenie ochrzczonych z Chrystusem oraz ich udział i kontynuację Jego misji w świecie, poprzez pełnienie prorockiego, królewskiego i kapłańskiego posłannictwa (nr 2); ukazuje znaczenie wiary poszczególnych chrześcijan dla wspólnoty całego Kościoła (nr 8); ukazuje Chrystusa obdarzającego ochrzczonych nadprzyrodzoną miłością oraz nadzieją, jako podstawy chrześcijańskiego działania pośród trudności życia (nr 10, 11); podkreśla, że dzięki współpracy z Duchem Świętym, którego moc zostaje udzielona w sakramencie bierzmowania, zostajemy uzdolnieni do udziału w apostolstwie i posłannictwie Kościoła (nr 13, 14, 16, 17); wychowuje do odpowiedzialności za głoszenie słowa Bożego w Kościele (nr 18); rozbudza poczucie odpowiedzialności za budowanie królestwa Bożego i za ulepszanie świata (nr 27); celem katechezy jest także uwrażliwienie na potrzeby drugiego człowieka i kształtowanie chrześcijańskich postaw wobec cierpienia, choroby i starości. Służba wobec potrzebujących rozumiana jest nie jako jałmużna, ale wymiana darów miłości (nr 35, 36, 37) – zob. *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie*; *Katechizm religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie*, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1992.

KRK, *Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat* ukazuje moralność chrześcijanką jako zaangażowanie w dobro. Dlatego pragnie pomóc wychowankowi wyjść z ciasnego kręgu swego „ja", aby otworzył się na dobro w świecie. Przewidziane katechezy zmierzają do budzenia poczucia odpowiedzialności za postęp w świecie oraz świadomości związku między chrześcijaństwem a realizacją w życiu przykazania miłości (nr 1, 3); na przykładzie o. Jana Beyzyma KRK wychowuje do podjęcia „ryzyka dobra" (nr 4); zaś poprzez ukazanie istoty chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny do ofiarnej miłości w rodzinie (nr 5-14) oraz do postawy braterstwa i współodczuwania z innymi ludźmi (nr 16-18). Podjęto także zagadnienie wychowania do odpowiedzialności za pracę (nr 19, 20), czas wolny (nr 21) oraz pielęgnowania w sobie zapotrzebowania na wartości kultury duchowej (nr 22). Ważne miejsce zajmują katechezy mające na celu wychowanie do odpowiedzialności za zdrowie i życie (nr 23-25) oraz podejmujące zagadnienie ofiary – także ofiary z życia (nr 26). Odwołując się do międzyludzkiej solidarności, KRK budzi odpowiedzialność za sprawiedliwy podział dóbr (nr 27), wrażliwość na ludzką krzywdę (nr 28), kształtując jednocześnie postawę obrony krzywdzonych (nr 29). Celem katechezy jest także budzenie w uczniach z jednej strony poczucia odpowiedzialności za drugiego człowieka, a z drugiej kształtowanie takich cech charakteru, które ułatwiają harmonijne życie

Katechizmu religii katolickiej (I–IV) uprawnia do wniosku, iż zakładana przez autorów katechetyczna formacja postawy apostolsko-misyjnej w pełni uwzględnia wymiar mistagogiczny, odpowiadający soborowemu nauczaniu na temat istoty apostolatu i misji Kościoła w świecie.

Dyrektorium ogólne o katechizacji, podobnie jak czyniły to wcześniejsze dokumenty katechetyczne[201], raz jeszcze umieściło wprowadzenie do misji wśród podstawowych zadań katechezy. Jak czytamy, katecheza „stara się uzdolnić uczniów Jezusa do obecności, jako chrześcijan, w społeczeństwie, w życiu zawodowym i społecznym" (DOK 86). Mistagogiczny charakter wprowadzenia do misji nie jest tutaj jednak wspomniany wprost, lecz należy go wydedukować z dalszych wskazań dokumentu. DOK precyzuje bowiem, iż chodzi o przygotowanie wiernych do „ofiarowania ich współdziałania w różnych zadaniach eklezjalnych, zgodnie z powołaniem każdego. To zadanie ewangelizacyjne zostaje zapoczątkowane w przypadku wiernych świeckich przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego" (DOK 86). Odwołanie się do zobowiązań płynących z sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia, jak również wskazanie postaw ewangelicznych, jakie powinny być ożywiane przez katechezę wprowadzającą do misji[202], pozwala określić postulowany charakter katechetycznego wprowadzenia do misji jako mistagogiczny[203].

Problematyka wychowania do misji jest także obecna w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce.* Dokument powtarza w tym względzie zasadnicze wskazania DOK, uzupełniając je stwierdzeniem, iż sytuacja duszpasterska sprawia, że Kościół w Polsce powinien z większą intensywnością podjąć dzieło nowej ewangelizacji, którą mają być objęci głównie ci, którzy „utracili żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i Jego Ewangelii" (PDK 29)[204]. Odpowiedzialność misyjna, do której należy wychowywać katechizowanych, wyraża się przede wszystkim w dawaniu świadectwa chrześcijańskiego życia. Dokument traktuje

w społeczności ludzkiej (nr 32). Ważne miejsce zajmuje budzenie poczucia odpowiedzialności za pokojowe rozwiązywanie konfliktów (nr 36) czy przyszłe losy świata (nr 37). Myśl o paruzji i przyszłym zmartwychwstaniu stanowić winna źródło chrześcijańskiej nadziei oraz siły do podejmowania wysiłku przetwarzania świata i budowania królestwa Bożego (nr 39, 40) – zob. *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat*; *Katechizm religii katolickiej. Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat*, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1992. Zob. także: S. Rejmoniak, *Zagadnienie misyjnej działalności Kościoła...*, s. 207-212.

[201] Por. OIK 28; CT 24.

[202] Sugerowane postawy ewangeliczne charakterystyczne dla udziału wiernych w misji Chrystusa to: iść w poszukiwaniu zagubionej owcy; głosić i równocześnie uzdrawiać; troszczyć się o ubogich, nie mając złota ani trzosa; umieć przyjąć odrzucenie i prześladowanie; złożyć własną ufność w Ojcu i we wsparciu Ducha Świętego; nie oczekiwać innej nagrody niż radość pracy dla królestwa Bożego – zob. DOK 86.

[203] Potwierdzaniem tego jest także odniesienie się DOK do innych dokumentów, które szerzej omawiają udział wiernych świeckich w misji Kościoła. Zob. KK 31; ChL 15; KKK 898-900.

[204] W ten sposób nawiązano do wspomnianej wcześniej syntezy misji i nowej ewangelizacji. Zob. DM 37; RM 2, 24, 33.

jednak wychowanie misyjne bardzo szeroko i nie rozróżnia dokładnie pomiędzy misją wewnętrzną i zewnętrzną[205]. To sprawia, iż trudno jednoznacznie wykazać mistagogiczny charakter proponowanego w PDK wprowadzenia do misji. Jako prymarne środowisko wprowadzające do misji wskazano katechezę rodzinną, która dokonuje się głównie poprzez żywe świadectwo wiary rodziców (por. FC 54). Nie może ujść krytycznej uwadze fakt, iż zadania szkolnego nauczania religii w kwestii wprowadzenia do misji zredukowane zostały jedynie do „przekazywania informacji o potrzebach misyjnych Kościoła, przybliżania sylwetki misjonarzy i podejmowanej przez nich działalności w krajach misyjnych" (PDK 29). Stwierdzenie, iż „lekcje religii są miejscem, gdzie można uwrażliwiać uczniów na misyjne posłannictwo Kościoła i wychowywać ich do odpowiedzialności za ewangelizację we współczesnym świecie", trudno uznać jako postulujące mistagogiczny charakter wprowadzenia do misji. Ten oczywisty deficyt powinien zostać uzupełniony poprzez katechetyczne duszpasterstwo parafialne, pozwalające na „budzenie troski misyjnej całej wspólnoty Kościoła, która wezwana jest do modlitwy, ofiary, wsparcia materialnego misji i troski o powołania misyjne" (PDK 29).

Wprowadzenie do misji powinno odbywać na wszystkich etapach katechezy. Zgodnie z *Podstawą programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* dokonuje się ono obecnie głównie w ramach szkolnego nauczania religii. Na etapie przedszkolnym, zadaniem katechezy wprowadzającej w życie religijne jest zachęcanie do codziennego włączania się w misyjne dzieło Kościoła[206]. W klasach I–III szkoły podstawowej chodzi o budzenie w dziecku świadomości, że Jezus posyła swoich uczniów w świat, aby głosili Ewangelię. Akcentować należy tutaj, że świadectwo wiary dawane w codziennym życiu jest skutecznym włączeniem się w misyjne dzieło Kościoła. Trzeba troszczyć się, aby prawda o Jezusie i Jego dziele dotarła do wszystkich ludzi[207]. Zadaniem **katechezy mistagogicznej** realizowanej w klasach IV–VI jest prowadzenie do postawy odpowiedzialności i podejmowania zadań w środowisku życiowym oraz budzenie świadomości potrzeby budowania własnej wiary w łączności z innymi. Podkreślona zostaje konieczność świadectwa wiary we wspólnocie, w której żyje katechizowany. Zgodnie z założeniami, uczeń wskazuje własne miejsce w Kościele i w innych społecznościach; odpowiedzialnie podejmuje chrześcijańskie zadania w najbliższym otoczeniu i włącza się w różne formy apostolstwa oraz pomocy misjom *ad gentes*[208]. Rozwinięcie tych kwestii następuje na etapie szkoły gimnazjalnej, gdzie wprowadzenie do misji łączy się z przygotowaniem do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Zadaniem katechezy

[205] S. Dziekoński, *Zadania współczesnej katechezy w dokumentach katechetycznych Kościoła w Polsce*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. tegoż, Warszawa 2003, s. 119-120.

[206] Uwaga dziecka kierowana jest w stronę misji *ad gentes* – zob. PPK 2010, s. 20.

[207] Dzięki poznanym treściom uczeń wskazuje, na czym polega dobre wypełnianie czynów apostolskich w codziennym życiu; wyjaśnia, po co dzielić się z innymi swoją wiedzą o Bogu – zob. tamże, s. 32.

[208] Tamże, s. 42.

jest tutaj ukazanie rzeczywistości misji *ad gentes* oraz przygotowanie do podjęcia misji świadczenia o prawdach wiary i wartościach chrześcijańskich we własnym środowisku. Należy także ukazać nowość chrześcijaństwa oraz przestrzec młodzież przed działalnością sekt[209]. Katecheza świadectwa wiary – obejmująca szkoły ponadgimnazjalne – zakłada, iż wprowadzenie do misji powinno ukazać młodzieży sposoby zaangażowania w misję *ad gentes* oraz kształtować potrzebę świadczenia o wierze w Jezusa Chrystusa na współczesnych areopagach[210].

Analiza założeń *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (2010) w aspekcie realizacji mistagogicznego wymiaru wprowadzenia do misji pozwala odnaleźć jedynie nieliczne elementy mistagogiczne. Trudno jednak doszukiwać się tutaj tak charakterystycznego dla *Ramowego programu katechezy* (1971) podkreślania uczestnictwa ochrzczonych w potrójnej misji Chrystusa, kontynuowanej obecnie poprzez pośrednictwo zbawcze Kościoła. Nie znajdujemy także ścisłego rozróżnienia pomiędzy wewnętrzną misją Kościoła (ujęcie mistagogiczne), a przygotowaniem do misji *ad gentes*. Podejmując zadanie wprowadzenia do misji, *Podstawa programowa katechezy* czyni to w sposób właściwy dla nauczania religii, gdyż kładzie główny akcent na przekaz wiadomości. W kwestii formacji postawy apostolsko-misyjnej można dostrzec pewnego rodzaju rozszerzanie się odpowiedzialności katechizowanych za Kościół i jego misję wraz z dokonującym się indywidualnym rozwojem człowieka. Tak więc na początku nauczanie religii kształtuje w dziecku poczucie przynależności do wspólnoty Kościoła i odpowiedzialności za niego, co przejawia się troską o najbliższe środowisko. Jednocześnie wspomina się o odpowiedzialności za cały Kościół powszechny, a szczególnie za tych, którzy nie znają jeszcze Chrystusa. Kolejne lata ukazują, że Chrystus obdarza każdego człowieka misją głoszenia Ewangelii, i uwrażliwiają na potrzebę aktywnego włączenia się w życie parafii poprzez udział w działalności różnych grup apostolskich. Na poziomie szkoły ponadgimnazjalnej nauczanie religii podejmuje zagadnienia dotyczące życiowego powołania. W tym bowiem czasie młody człowiek dokonuje istotnych wyborów życiowych, dlatego ważne jest umożliwienie mu poznania różnego rodzaju powołań, w tym także powołania misyjnego[211]. Przyjęte w *Podstawie programowej* założenia dotyczące wprowadzenia do misji domagają się mistagogicznego pogłębienia w ramach współpracy wszystkich środowisk katechetycznych[212].

---

[209] Tamże, s. 58.

[210] Tamże, s. 78.

[211] A. Bochm, *Kształtowanie ducha misyjnego w katechezie młodzieży szkół średnich*, w: *Katecheza. Rodzina*, *parafia i szkoła*, t. 6: *Wybrane zagadnienia z katechezy młodzieży*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2008, s. 63-67.

[212] Zob. R. Buchta, *Orędzie papieża Benedykta XVI na XXIII Światowy Dzień Młodzieży w Sydney (2008) aktualnym wskazaniem dla katechezy wprowadzającej do misji*, „Studia Pastoralne" 4 (2008), s. 251-267.

2.3. Katecheta świadkiem wiary we wspólnocie Kościoła

Zagadnienie formacji katechetów przez wiele lat pozostawało poza głównym nurtem zainteresowania katechetyków[213]. W kaznodziejstwie i katechezie zawsze stawiano wprawdzie wymagania, aby głoszący słowo żył tym, czego naucza. Przez długi czas miało to jednak znaczenie jedynie peryferyjne, a nie rozstrzygające o przyjęciu lub odrzuceniu zbawczego orędzia. Rozdźwięk pomiędzy nauką a życiem głosicieli słowa postrzegany był jako pewne zakłócenie harmonii, z którego nie wynikały ujemne następstwa dla słuchaczy słowa. Wskazany deficyt rekompensowany był bowiem przez chrześcijańskie środowisko będące wystarczającym oparciem dla rozwoju wiary słuchaczy. Sytuacja zmieniła się jednak w zlaicyzowanym świecie, gdzie żywa wiara przepowiadającego staje się warunkiem przyjęcia głoszonych treści. Tylko przykład życia w zgodzie z głoszonym słowem może rozbudzić duchowe życie drugiej osoby. Katecheta musi być osobiście zaangażowany w to, co mówi. W przeciwnym wypadku nie będzie przepowiadał, a jedynie nauczał. Z punktu widzenia mistagogii jest to fundamentalna różnica, gdyż nauka zwraca się tylko do intelektu, a nie do najgłębszego „ja" drugiego człowieka. Katecheta poprzez swoją religijną egzystencję musi stać się dzisiaj punktem oparcia dla wiary katechizowanych – świadkiem wiary we wspólnocie Kościoła[214].

Istotnym bodźcem dla podjęcia szerszej refleksji na temat formacji katechetów stały się wskazania zawarte w *Ogólnej instrukcji katechetycznej*. W dokumencie w znamienny sposób odwraca się dotychczasową optykę poprzez stwierdzenie, że dobra formacja katechetów musi wyprzedzać odnowę tekstów i organizację katechezy. Wszelka działalność duszpasterska skazana jest z konieczności na niepowodzenie, jeżeli do jej wykonania zabraknie osób naprawdę przygotowanych (OIK 108). Należy postawić pytanie, w jaki sposób w OIK rozumie się „dobrą formację katechetów"? Czy postrzega się ją także w perspektywie mistagogii? Jak czytamy, „formacja katechetyczna osiąga swój szczyt i centrum wtedy, gdy zdobywa się

---

[213] W okresie międzywojennym i bezpośrednio po II wojnie światowej obszary badań koncentrowały się zwłaszcza na osobowości katechety i sposobach dydaktycznego oddziaływania. Począwszy od lat pięćdziesiątych, w badaniach zajęto się głównie teologicznymi podstawami i naturą katechezy. W katechezie będącej posługą słowa podkreślano czynnik boski, podczas gdy czynnik ludzki, a zwłaszcza katecheta, przesunął się na drugi plan. Skutkiem tego w omawianym okresie ukazało się niewiele publikacji dotyczących katechety, jego osobowości, kontaktów z katechizowanymi, a także oddziaływania w celu przekazu wiary. Roman Harmaciński, analizując publikacje poświęcone katechetom, jakie ukazały się na łamach „Katechety" w latach 1957–1981, dostrzega pewną „etapowość" zainteresowania polskich autorów problematyką katechetów. Dochodzi do wniosku, że sprawa formacji katechetów była poruszana wielokrotnie w różnych okresach, jednakże czyniono to bardzo zdawkowo. Jak konkluduje autor, „jednoznacznie trudno stwierdzić, aby omawiany problem był kiedykolwiek w centrum uwagi na łamach czasopisma" – R. Harmaciński, *Katecheta – nauczyciel religii w „Katechecie" w latach 1957–1981*, „Katecheta" 28,2 (1984), s. 52-53. Zob. także: M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 97.

[214] J. Szpet, *Katecheta – świadkiem i przyjacielem (Charakterystyka osobowości)*, „Katecheta" 30,1 (1986), s. 16-17.

odpowiedzialność i zdolność do przekazywania ewangelicznego orędzia" (OIK 111). Jeżeli postulowana „zdolność do przekazywania orędzia ewangelicznego" rozumiana będzie bardziej jako umiejętność wprowadzania katechizowanych w misterium zbawienia, a nie jedynie jako pewien zasób wiedzy, wtedy można przyjąć, że OIK zakłada mistagogiczny aspekt formacji katechetów. Zdaje się to potwierdzać dalsze wskazanie, iż przyswojona wiedza religijna powinna uzdolnić katechetę nie tylko do poprawnego przekazu orędzia ewangelicznego, lecz co ważniejsze, by „przygotować dzieci na przyjęcie tego orędzia w sposób czynny oraz umieć ustalić, co na drodze duchowej osób katechizowanych jest zgodne z wiarą" (OIK 112a). W OIK postuluje się zatem, aby dobrze uformowany katecheta, wzorem klasycznych mistagogów, stawał się towarzyszem i przewodnikiem na drodze wiary katechizowanych. W dokumencie wyznacza się jakby *itinerarium* mistagogicznej formacji katechetów. Powierzone katechetom zadanie domaga się od nich „intensywnego życia sakramentalnego i duchowego, praktyki modlitwy, głębokiego zrozumienia wzniosłości chrześcijańskiego orędzia i jego skuteczności w przemianie życia, gorliwej miłości, pokory i roztropności, które pozwalają na owocne działanie Ducha Świętego w osobach katechizowanych" (OIK 114).

Dalsze wskazania odnośnie do mistagogicznej formacji katechetów odnajdujemy w adhortacji *Catechesi tradendae*. Ujęcie katechezy jako działania mającego na celu nieustanny rozwój komunii z Jezusem Chrystusem, prowadzący do pełnej z Nim zażyłości (CT 5), obliguje do przyjęcia chrystocentrycznego rysu całej formacji i duchowości katechetów. W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* dopowiada się w tym względzie, że tak rozumiana formacja jest prowadzeniem katechety do umiejętnego i skutecznego ożywiania procesu katechetycznego, w którym głosi on Jezusa Chrystusa, prowadzi do poznania Jego życia, ukazując je w ramach historii zbawienia; wprowadza w zrozumienie misterium Syna Bożego, który dla nas stał się człowiekiem; a w końcu – co szczególnie istotne z punktu widzenia mistagogii – pomaga katechumenowi lub katechizowanemu utożsamić się z Jezusem Chrystusem przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Zadaniem katechety jest pogłębianie tych aspektów podstawowych w ramach stałej katechezy (DOK 236). Zgodnie z tradycją Kościoła starożytnego, katechetyczne „pogłębianie" jest zadaniem mistagogii. Analizując cel i naturę formacji katechetów, należy zaakcentować jeszcze jeden wymiar o szczególnym znaczeniu. Formacja katechetów prowadzi do utożsamienia się z żywą i aktualną świadomością, jaką ma Kościół odnośnie do Ewangelii, przez co stają się oni zdolni do przekazywania jej w jego imieniu. Jak podkreśla się w *Dyrektorium ogólnym*, „ta *eklezjalność* przekazywania Ewangelii przenika całą formację katechetów, kształtując jej prawdziwą naturę" (DOK 236).

Uwzględniając powyższe wskazania, w polskim *Dyrektorium katechetycznym* stwierdza się krótko, iż „katecheta winien być człowiekiem Kościoła", zaś chrystocentryczny i eklezjalny aspekt formacji katechetycznej „wyrażają i kształtują prawdziwą i autentyczną tożsamość katechety" (PDK 150). Rodzi się jednak wątpliwość, czy owa „tożsamość katechety" prowadzi ich do odkrycia w swoim

posłannictwie zadań o charakterze mistagogicznym. Wśród kryteriów, które powinny inspirować i przenikać formację katechetów, w PDK wskazano konieczność przystosowania jej do ewangelicznych potrzeb naszych czasów. Te zaś domagają się, by katecheta był człowiekiem głębokiej wiary o wyraźnej tożsamości chrześcijańskiej i eklezjalnej. Nie mniej istotne jest, aby posiadał takie rozumienie katechezy, jakie ma dzisiaj Kościół i był zdolny do urzeczywistniania tego modelu katechezy. Doprecyzowując, chodzi tutaj o integralną realizację katechezy w jej funkcji nauczania, wychowania i wtajemniczenia. W PDK postuluje się zatem, by katecheta świadomy misji powierzonej mu przez wspólnotę Kościoła[215] stawał wobec katechizowanych jako nauczyciel wiary, wychowawca w wierze, a nade wszystko jako autentyczny świadek wiary (PDK 150).

Katecheta o tyle jest wychowawcą na drodze wiary katechizowanych, o ile sam jest świadkiem dojrzałej wiary, nadziei i miłości[216]. Wiara katechety wpływa na wiarę katechizowanych. Chociaż zawsze jest ona łaską, zadaniem katechety jest budzenie gotowości do otwarcia się, głoszenia, pielęgnowania wiary, uzdalnianie do wyznawania i świadczenia o wierze, budzenia motywów i formułowania argumentów. Takie działanie domaga się ze strony katechety osobowego przylgnięcia do Chrystusa i gruntownej wiedzy[217]. Dotykamy tutaj dwóch ważnych aspektów: wiary i wiedzy samego katechety oraz katechizowanych. Katecheta, wypełniając w równej mierze właściwe katechezie funkcje nauczania, wychowania i wtajemniczenia (por. PDK 37-53), podejmuje osobiście cztery podstawowe funkcje nadające jego posłudze cechy katechety mistagoga. Staje mianowicie wobec słuchaczy jako:

- przedstawiciel wspólnoty kościelnej;
- prorok niosący Dobrą Nowinę o Jezusie, wskazujący, jak interpretować znaki, przez które dziś Bóg objawia się człowiekowi;
- wychowawca pomagający przeżywać program chrześcijański, rozwijać doświadczenie życia kościelnego, modlitwy i posługi charytatywnej;

---

[215] Katechezy nie można uważać jako zwykłej pracy zawodowej, jej celem jest bowiem szerzenie w świecie orędzia Chrystusowego i z tej racji jest ona powołaniem i misją. Celem nauczania doktryny chrześcijańskiej nie jest także zwykła znajomość prawdy, ale szerzenie wiary; zmierza ono do tego, aby ludzie przylgnęli rozumem i sercem do Chrystusa. Posługa katechetyczna winna być zatem podejmowana wyłącznie jako misja i posłannictwo dla Kościoła. Katecheci przyczyniają się do budowy Mistycznego Ciała Chrystusa, do jego wzrastania w wierze i miłości – zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 32.

[216] W. Dryl, *Jak „Być", „Wiedzieć" i „Działać" na drodze wychowania w wierze?*, „Katecheta" 51,12 (2007), s. 65. Kwalifikacje wychowawcy wiary omawia J. Szpet, *Wychowawca wiary w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 123-126.

[217] Katecheta nie może ograniczyć się tylko do dawania świadectwa własnej wiary; musi przekazywać jej treść. Konieczne jest zatem systematyczne studium doktryny wiary przez katechetów. Jak podkreśla Jan Paweł II, korzystanie w katechetycznej posłudze ze współpracy osób pełnych dobrej woli, ale bez odpowiedniego przygotowania na ogół nie przynosi dobrych rezultatów – zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*..., s. 31. Niezbędną dla nabycia kompetencji katechetycznych formację w wymiarze biblijno-teologicznym, w dziedzinie nauk humanistycznych oraz pedagogicznych omawia DOK 240-245.

– świadek, który – oprócz komunikowania orędzia – świadczy o nim przede wszystkim własnym życiem[218].

W tym miejscu należałoby także postawić pytanie, co oznacza dla katechety „być świadkiem wiary"?[219] Wypełniając powierzoną sobie misję, katecheta wchodzi w określone relacje, będące miejscem świadectwa. Jest to mianowicie odniesienie do Boga, do treści przekazu katechetycznego, do katechizowanych i do samego siebie, jako katechizującego. Najważniejszym wyznacznikiem świadectwa jest odniesienie katechety do osoby Jezusa Chrystusa jako Tego, który żyje i działa w życiu katechety, prowadząc do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Ta właśnie relacja stanowi centrum katechetycznego świadectwa[220]. Świadectwo w odniesieniu do treści oznacza wierność orędziu Bożemu i nauczaniu Kościoła, jak również ukazywanie konsekwencji przyjęcia zbawczego orędzia dla własnego życia i dla życia katechizowanych. Świadectwo w odniesieniu do katechizowanych przejawia się w osobowej relacji, angażującej obie strony. Być dla katechizowanych świadkiem i towarzyszem wspólnej drogi znaczy tyle, co kompetentnie wyjaśniać, wspólnie poszukiwać, dzielić się własnym doświadczeniem spotkania z Bogiem[221]. W katechezie bowiem, tak jak w całej działalności Kościoła, najskuteczniejszym argumentem pozostaje świadectwo ze strony wierzących. W odniesieniu do samego siebie świadectwo domaga się nieustannego dojrzewania na płaszczyźnie duchowej oraz zaangażowania w proces własnej integralnej formacji[222].

W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* zwraca się uwagę na wymiary niezbędne dla integralnej formacji katechetów. Najgłębsza formacja odnosi się do samego „być" katechety, do jego wymiaru ludzkiego i chrześcijańskiego. Formacja powinna przede wszystkim pomagać mu wzrastać jako osobie. Potem następuje to, co katecheta powinien „wiedzieć", aby mógł dobrze wypełniać swoje zadanie. I wreszcie wymiar umiejętności działania, gdyż katecheza jest aktem komunikacji

---

[218] J. Szpet, *Formacja katechetów w Polsce*, „Katecheta" 54,10 (2010), s. 4.

[219] Poszukiwaniem adekwatnej odpowiedzi w tej kwestii zajmują się m.in. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i w literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Sandomierz 1997, s. 156-160; J. Szpet, *Katecheta – świadkiem i przyjacielem...*, s. 16-18; S. Padewski, *Osobowość katechety*, „Katecheta" 43,1 (1990), s. 30; B. Bachurek, *Katechizuję, więc jestem...*, „Katecheta" 46,12 (2002), s. 56.

[220] Katecheza nie stanie się prawdziwą realizacją misji Chrystusa, jeżeli wpierw sam katecheta nie będzie prawdziwym uczniem Chrystusa i świątynią Ducha Świętego. Katecheta musi być człowiekiem modlitwy i prawdy, otwartym na doświadczenie, a jednocześnie dającym się prowadzić prawdzie. Musi być przede wszystkim świadkiem własnego posłannictwa i nauczania, jako urzeczywistnienie zasady: „żeby zapalać, samemu trzeba płonąć" – zob. A. Sobieraj, *Na trzecie tysiąclecie... Katecheta – świadkiem w świecie nauki*, „Katecheta" 54,7-8 (2010), s 108.

[221] „Katecheta postawiony między Chrystusem a dziećmi i młodzieżą ma obowiązek ustawicznej konfrontacji siebie z Mistrzem, w imieniu którego przemawia i oddziałuje całą swoją osobowością. Jest przecież nie tylko nauczycielem, ale i świadkiem. Zwiastuje «drogę Pańską», na której sam się znajduje i którą powinien wiernie kroczyć, co jest nieodzownym warunkiem, by inni weszli na tę drogę" – M. Rusiecki, *W trosce o dojrzałą osobowość katechety*, w: *Ocena w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2001, s. 146.

[222] W. Dryl, *Jak „Być", „Wiedzieć" i „Działać"...*, s. 55-56.

(DOK 238)[223]. Katecheta mający wprowadzać uczniów w zrozumienie misterium zbawienia potrzebuje także solidnej formacji liturgicznej wynikającej z pojęcia liturgii[224]. Katecheta musi zatem znać i rozumieć liturgię. Jako osoba wierząca i praktykująca (!)[225], powinien mieć za sobą głębokie i żywe doświadczenie liturgiczne, by służyć innym pomocą do czynnego, świadomego i owocnego uczestnictwa w liturgii Kościoła. Nie może zatem ograniczać się do samego nauczania o liturgii, czy nawet kompetentnego wyjaśniania znaczenia obrzędów, lecz powinien wychowywać do modlitwy, dziękczynienia i czynienia pokuty, odmawiania modlitw z ufnością, do ducha wspólnoty i właściwego zrozumienia symboliki liturgicznej (DOK 85)[226].

Wypełnianie wskazanych zadań prowadzi katechetę do nabycia kompetencji mistagoga, którego postawę, wiedzę i umiejętności można scharakteryzować następująco:

„– ma teoretyczną i praktyczną znajomość rzeczy, które nie są ogólnie dostępne;
– potrafi posiadane informacje przekazać, podzielić się nimi, czyli umie prowadzić innych i wprowadzać ich w znajomość tego, co przekracza powszechną dostępność;
– potrafi zwrócić uwagę na to, co pokazuje – czyli umie wyjaśnić tajemnicę i ułatwić jej przyjęcie bądź przeżycie;
– potrafi ukazać związek między tajemnicą a życiem osoby, którą prowadzi. Mistagog wprowadza w umiejętność spotkania się w życiu z tajemnicą Jezusa Chrystusa, tak żeby to nie była tylko teoria czy wiadomość z przeszłości, bez odniesienia do aktualnego życia”[227].

Uznając absolutną konieczność integralnej formacji katechetów jako warunek skuteczności katechezy, K. Misiaszek stawia pytanie o stan formacji katechetycznej w Polsce. Na podstawie obserwacji niektórych formacyjnych spotkań katechetycznych oraz analizy opracowań pojawiających się w czasopismach o tematyce katechetycznej, dochodzi do wniosku, iż zdecydowany akcent kładzie się na kwestie dydaktyczne i metodyczne. Można nawet powiedzieć, że aktualna

[223] Zob. także: J. Szpet, *Formacja katechetów w Polsce...*, s. 6-10.

[224] Zob. S. Łabendowicz, *Formacja katechetów...*, s. 124-132.

[225] Omawiając wybrane zagadnienia z duchowej formacji katechetów, J. Augustyn zauważa, że doprawdy trudno wyobrazić sobie katechetę, który sam nie praktykuje. Odpowiedzialny katecheta nie może powiedzieć, że wiara pozostaje jego prywatną sprawą, a w szkole „jedynie pracuje”. Katecheta, który nie ceni kontaktu z Bogiem, nie jest w stanie przybliżyć wychowankom pojęcia modlitwy oraz zachęcić do jej praktykowania. Każdy katecheta winien być gotów – w sposób dyskretny, ale jednoznaczny – dać świadectwo swojej modlitwy – zob. J. Augustyn, *Jedno ostatnie ale... Wybrane zagadnienia z duchowej formacji katechetów*, „Katecheta” 51,6 (2007), s. 52.

[226] S. Araszczuk, *Mistagogia liturgiczna i jej korelacja z dokumentem „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*, Wrocław 2012, s. 51.

[227] Z. Kiernikowski, *Mistagogia nieodzownym etapem chrześcijańskiego wtajemniczenia. Wprowadzenie do sympozjum*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła. Mistagogia – pogłębione wtajemniczenie*, red. I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2011, s. 16.

formacja katechetyczna w Polsce nie tylko hołduje orientacji dydaktycznej, ale wręcz znajduje się pod jej wyraźnym wpływem. W tym samym nurcie pozostają liczne wydawnictwa katolickie, zajmujące się niemalże wyłącznie produkcją książek, opracowań i pomocy katechetycznych, mających na celu usprawnienie procesu wychowania, jaki dokonuje się podczas lekcji religii w szkole, w aspekcie metodycznym. Nie negując potrzeby pogłębiania wskazanych treści, a jedynie obserwując „falę zjawiska", autor stawia tezę o istnieniu swego rodzaju kryzysu w dziedzinie formacji katechetów, w której nie jesteśmy w stanie zaproponować szerszej, bardziej pogłębionej i integralnej problematyki. Niemal wszechobecne wydaje się wołanie o aktywizację katechizowanych. W licznych propozycjach metodycznych dominuje najczęściej element psychologiczny i pedagogiczny. Są one bezwzględnie konieczne zarówno w katechezie, jak i na lekcjach religii. Należy jednak pamiętać, że katecheza czy lekcja religii jest czasem spotkania, podczas którego powinno dojść przede wszystkim do „aktywizacji duchowej", religijnej, pogłębiającej doświadczenie życia chrześcijańskiego[228]. Do takiego spotkania doprowadzić może jedynie katecheta będący mistagogiem.

Dobrze uformowany katecheta czy nauczyciel religii jest teologiem dydaktykiem, potrafiącym sprawnie przełożyć aspekty teologiczne na ich wartości wychowawcze. Zdecydowanie nie jest jednak samym dydaktykiem, który umie się tylko posługiwać techniką czerpaną z psychologii, pedagogiki czy metodyki. Na pierwszym miejscu powinien stawiać zawsze te metody, które są najbardziej właściwe dla religii i chrześcijaństwa. Jak podkreśla Misiaszek, katecheta, będąc z natury swej mistagogiem, powinien posiąść umiejętność wprowadzania słuchaczy w obszar doświadczeń religijnych i chrześcijańskich. Nie uczyni tego nigdy, hołdując jedynie dydaktyce świeckiej. Mistagog – świadek wiary – to przewodnik, który potrafi na podstawie własnych doświadczeń życia chrześcijańskiego prowadzić i otwierać ucznia na wielkie misterium Boga, człowieka i świata, wskazując przy tym na jego znaczenie dla życia. Odpowiednie ku temu środki znajduje w Biblii, liturgii, życiu i praktyce Kościoła. Istotnym problemem pozostaje jednak kwestia, w jaki sposób można tego dokonać w obszarze szkolnej edukacji[229]. Doświadczenie duszpasterskie związane z powrotem nauczania religii do polskiej szkoły podpowiada, iż realizacja funkcji wtajemniczenia w środowisku szkolnym nie jest możliwa w jej pełnym wymiarze[230]. Zagrożeniem, którego nie sposób lekceważyć, może stać się także uleganie poczuciu, że można być przede wszystkim nauczycielem

---

[228] K. Misiaszek, *Jaka formacja katechetów?*, „Katecheta" 50,12 (2006), s. 62-63; tenże, *Misja prorocka i jej realizacja w Kościele w Polsce*, „Teologia Praktyczna" 8 (2007), s. 16.

[229] Tenże, *Jaka formacja...*, s. 64. Zob. także: R. Kamiński, *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. IV)*, „Katecheta" 41,4 (1997), s. 205-206; tenże, *Wymagania stawiane katechecie w świetle celów i zadań katechezy*, „Katecheta" 39,4 (1995), s. 208-211.

[230] M. Polak, *Odpowiedzialni za katechezę parafialną*, w: *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2006, s. 165.

religii, zależnym i związanym ze szkołą[231]. Sytuacja taka może nastąpić wówczas, gdy istnieje osłabiony kontakt nauczycieli religii z parafią lub brak większego zainteresowania katechezą szkolną ze strony miejscowego księdza proboszcza[232].

Po latach dyskusji toczonej przez polskich katechetyków, uporano się z określeniem dotyczącym rozróżnienia pomiędzy nauczaniem religii oraz katechezą parafialną. Zadania nauczania religii zostały określone w polskim dyrektorium katechetycznym, jako wychowanie chrześcijańskie i przekaz nauki wiary. Akcent położony został zatem bardziej na nauczanie i wychowanie, niż na wtajemniczenie. Nie oznacza to jednak całkowitego pozbawienia lekcji religii tego wymiaru, pomimo że – jak już wcześniej zaznaczono – jego realizacja w środowisku szkolnym napotyka na poważne trudności. Wtajemniczenie z natury swej domaga się wspólnoty Kościoła i tylko w niej może zostać w pełni zrealizowane. W odniesieniu do katechezy parafialnej, jako cel ogólny wskazuje się „przede wszystkim kształtowanie wiary dojrzałej, włączenie w Kościół, pomoc w wyborze drogi powołania chrześcijańskiego i podjęcie zadań w Kościele" (PDK 105). Katecheza parafialna powinna zatem przyjmować charakter wtajemniczenia chrześcijańskiego, odwoływać się do doświadczenia wiary, wspierać ją i rozwijać. Spotkania katechetyczne powinny iść bardziej w stronę celebracji niż lekcji religii (PDK 107). Należy jednak podkreślić, iż nie chodzi tutaj o zdecydowany rozdział katechezy parafialnej i lekcji religii, lecz o wskazanie na pewne akcenty, które wzajemnie się uzupełniają, wspierając realizację tej samej katechezy (PDK 82)[233]. Szkoda jedynie, iż postulowana w polskich dokumentach katechetycznych i wielu znaczących opracowaniach katecheza parafialna w znacznej mierze pozostaje nadal tylko w sferze życzeniowej.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na propozycję wprowadzenia dwóch typów katechetów, mianowicie katechety szkolnego – nauczyciela religii oraz katechety parafialnego. Sugerowany podział nie wyklucza bynajmniej, aby katecheta pracujący w szkole podejmował katechezę w parafii, ale wskazuje raczej na pewne istotne rozróżnienia, które należy uwzględniać w aspekcie kompetencji związanych z charakterem oraz celami stawianymi wobec nauczania religii i katechezy parafialnej. Kwalifikacje katechety szkolnego będą zdominowane przez nauczycielski profil jego działalności. Szczególnego znaczenia nabierają zatem kompetencje dydaktyczno-pedagogiczne. W odniesieniu do katechety parafialnego, należy uwypuklić taki rodzaj kompetencji, który odpowiadałby charakterowi

---

[231] R. Murawski w opracowaniu poświęconym tożsamości katechety – nauczyciela religii, wyraża przekonanie, że „trudno sobie wyobrazić, aby katecheta, nauczyciel religii, katechizujący w szkole na terenie określonej wspólnoty parafialnej, nie posiadał z nią żadnej łączności" – R. Murawski, *Jan Paweł II o katechetach – nauczycielach religii*, „Katecheta" 53,12 (2009), s. 54.

[232] J. Szpet, *Formacja katechetów w Polsce...*, s. 5. Proboszczowie, jako „katecheci katechetów" powinni nie tylko wzbudzać powołania do pracy katechetycznej, ale z najwyższą uwagą troszczyć się o stałą formację katechetów – zob. DOK 225. Zob. także: PDK 125.

[233] M. Polak, *Powołani do parafialnej katechezy*, *czyli kto to powinien robić*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 89.

katechezy parafialnej, związanej głównie z przygotowaniem do przyjęcia sakramentów, doświadczeniem wiary, doświadczeniem życia wspólnotowego oraz wyraźnie podkreślonym wymiarem liturgicznym. Spośród możliwych określeń charakteryzujących kompetencje katechety parafialnego, najsłuszniejsze wydaje się nazwanie ich kompetencjami „duszpasterskimi i mistagogicznymi". Mistagogiczny wymiar katechezy parafialnej oraz jej bliski związek z duszpasterstwem ogólnym, a zwłaszcza tzw. duszpasterstwem sakramentalnym, odróżniają ją najbardziej od lekcji religii i nadają jej ów specyficzny charakter, który pozwala na faktyczną realizację stawianych przed nią celów, jak wprowadzenie we wspólnotę Kościoła, dzielenie się wiarą, doświadczenie Boga poprzez udział w liturgii i życie sakramentalne (PDK 105-107). Katecheta parafialny powinien wypracować w sobie zatem szczególną zdolność akceptacji i postrzegania katechizowanego nie jako ucznia, lecz jako współsiostrę czy współbrata w wierze. Ze względu na uwarunkowania szkolne, nauczanie religii skłania bardziej do traktowania adresatów katechezy jako uczniów danej klasy. W katechezie parafialnej natomiast adresatem jest osoba bądź wspólnota przygotowujących się do przyjęcia sakramentu. Osoba biorąca udział w katechezie parafialnej to nie uczeń, który przychodzi do szkoły na lekcję, ale bardziej członek wspólnoty, z którym mogę dzielić doświadczenie wiary, doświadczenie bycia Kościołem, wspólnie uczestniczyć w liturgii, modlić się i dawać świadectwo wiary. „Niektórym katechetom szkolnym trudno jest przezwyciężyć nauczycielski z natury charakter ich posługi w szkole. Stąd wynika potrzeba poszukiwania twórców katechezy także wśród innych członków wspólnoty, którzy nie są szkolnymi katechetami"[234].

Formacja katechetów – jako świadków wiary we wspólnocie Kościoła – dopiero wówczas osiągnie swój cel, gdy w pełni odkryją oni w sobie swoją „eklezjalną tożsamość" (*sentire cum Ecclesia*), wielkość własnego powołania oraz charakter misji powierzonej im przez Kościół[235].

3. MISTAGOGICZNY WYMIAR WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WE WSPÓLNOCIE RODZINNEJ

Znaczącym impulsem do wypracowania w Kościele nowego spojrzenia na rodzinę stał się pontyfikat Piusa XII. Poprzez jego liczne wypowiedzi poświęcone tematyce rodzinnej, dokonało się stopniowe przewartościowanie teologicznego spojrzenia na wychowawcze posłannictwo rodziny[236]. Proces ten znalazł swoją

[234] Tenże, *Odpowiedzialni za katechezę parafialną...*, s. 170.

[235] Tenże, *Powołani do parafialnej katechezy...*, s. 90.

[236] Papież Pius XII podejmował zagadnienie rodziny, jako podstawowego podmiotu i środowiska chrześcijańskiego wychowania w alokucjach, listach apostolskich lub przygodnych wystąpieniach, poświęconych aktualnym problemom światowym i kościelnym. Przywoływał także znaną naukę

naturalną kontynuację w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, który postawił rodzinę na pierwszym miejscu, pośród najważniejszych zagadnień, ale i problemów współczesności (KDK 47-52). Pomimo że Ojcowie Soboru nie wypracowali odrębnego dokumentu poświęconego rodzinie, w licznych dokumentach podali jednak doktrynalny wykład o małżeństwie i rodzinie, ujmując go w nowej perspektywie. Z punktu widzenia mistagogii szczególnego znaczenia nabiera soborowa koncepcja wydobywająca z wielowiekowego zapomnienia dwa kluczowe określenia rodziny jako „domowego Kościoła" i „wspólnoty ewangelizacyjnej"[237].

Poszukując mistagogicznego wymiaru wychowania we wspólnocie rodzinnej, należy spojrzeć wpierw na rodzinę jako miejsce urzeczywistniania się misterium Kościoła. Takie postrzeganie rodziny implikuje konieczność podjęcia przez nią – z racji uczestnictwa w życiu i misji Kościoła – funkcji inicjacyjnej w katechezie rodzinnej.

3.1. Rodzina „domowym Kościołem"

Genezy pojęcia „domowy Kościół" należy doszukiwać się w pismach Nowego Testamentu. Jest to szczególnie widoczne w listach św. Pawła, który wielokrotnie wyraził przekonanie, że Kościół urzeczywistnia się w rodzinach[238]. Apostoł Narodów pisał wprost o Kościele w domu Akwili i Pryscylli (zob. 1 Kor 16,19; Rz 16,5), Nimfasa (zob. Kol 4,15), Filemona (zob. Flm 1) i Gajusa (zob. Rz 16,23). W Kościele czasów apostolskich dom rodzinny stawał się ośrodkiem wspólnej modlitwy, śpiewania psalmów, a zwłaszcza miejscem sprawowania Eucharystii (zob. Dz 2,46). Rodzina, będąc miejscem przekazywania prawd wiary i moralności, pełniła istotną funkcję religijną. Nadprzyrodzony charakter chrześcijańskiego małżeństwa, ukazany przez św. Pawła w odniesieniu do miłości Jezusa Chrystusa do Kościoła (Ef 5,23-32), przyczynił się do postrzegania rodziny jako ważnego podmiotu wychowania religijnego[239].

---

swoich poprzedników dotyczącą prawa rodziny do chrześcijańskiego wychowania, wskazując na jego naturalne i nadprzyrodzone źródło oraz na odpowiadające temu prawu obowiązki. Podstawy misji wychowawczej rodziny w nauczaniu papieży przed Soborem Watykańskim II omawia szczegółowo S. Dziekoński – zob. *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 152-181.

[237] Tamże, s. 182.

[238] Pojęcie „domowy Kościół" nie oddaje wszystkich aspektów Kościoła przybliżanego w pismach Nowego Testamentu. W listach św. Pawła „Kościół" oznacza także innych chrześcijan żyjących w danej miejscowości, zgromadzonych przy ołtarzu dla sprawowania Eucharystii (zob. np. 1 Kor 1,2; 10,16-18; 2 Kor 1,1; 1 Tes 1,1). W Dziejach Apostolskich „Kościołem" określa św. Łukasz wspólnotę wszystkich wspólnot lokalnych (11,26-30; 13,1-3) – zob. E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy". Ocena pojęcia*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafrański, Lublin 1985, s. 242.

[239] M. Fiałkowski, *Rodzina domowym Kościołem*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 171. Zob. także: KKK 1655.

Zainicjowane w czasach apostolskich mistagogiczne spojrzenie na rodzinę sprawiło, że w okresie patrystycznym obok struktur oficjalnego katechumenatu istniał katechumenat rodzinny, zwany także domowym, który przetrwał aż do późnego średniowiecza. Z punktu widzenia mistagogii podkreślić należy, że rodzina w Kościele starożytnym była nie tylko miejscem przekazywania wiary, ale także miejscem wprowadzania w życie liturgiczne Kościoła i kształtowania postawy apostolskiej[240]. Potwierdzenie tego odnajdujemy w literaturze patrystycznej. Po raz pierwszy nazwał rodzinę „małym Kościołem" (*ecclesiola*) św. Jan Chryzostom, wskazując przypadające jej z tej racji zadania: „Modlitwa i nauczanie w kościele nie wystarczą. Muszą wam towarzyszyć także w domu, ponieważ dom jest małym Kościołem"[241]. Zdaniem św. Jana Chryzostoma, w rodzinie znajdują się istotne elementy Kościoła: obecność Chrystusa, świadectwo wiary, słowo Boże, modlitwa, miłość i gościnność[242]. W rozumieniu św. Klemensa Aleksandryjskiego małżeństwo stanowi „małe królestwo" (*mikrobasileia*) i „dom Pana", co w sposób jednoznaczny wiązało problematykę małżeństwa z rozważaniami o Kościele. Kolejny z wielkich mistagogów, św. Augustyn, nazwał ojców rodzin biskupami, napominając ich, aby troszczyli się o wiarę swojego domu[243]. Z tego też względu w okresie patrystycznym, mówiąc o „Kościele domowym", kładziono akcent na wiodącą rolę ojca lub patriarchy rodu, gdyż odpowiadała ona nadrzędnej władzy biskupa w podległym mu Kościele[244]. W czasie średniowiecza pojęcie „domowego Kościoła" stopniowo zanikło. Także po Soborze Trydenckim, w trosce o obronę przed wpływami protestantyzmu, przeakcentowano hierarchiczną strukturę Kościoła[245].

Po wiekach zapomnienia, po II wojnie światowej termin „domowy Kościół" powrócił do literatury teologiczno-pastoralnej. Swoje rozwinięcie znalazł on w nauczaniu Soboru Watykańskiego II[246]. Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* nazwała rodzinę „niejako domowym Kościołem" (KK 11). Z kolei w Dekrecie

---

[240] P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 186.

[241] Jan Chryzostom, *In Epesios homilia* 20,6, w: PG, t. 62, s. 143, cyt. za: E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy"...*, s. 243.

[242] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 185.

[243] Św. Augustyn, *Sermo* 94, w: PL, t. 38, s. 580-581, cyt. za: E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy"...*, s. 243. Zob. także: E. Marczewska, *Domowy Kościół*, w: EK, t. 4, red. R. Łuszynek i in., Lublin 1983, kol. 104-105.

[244] E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy"...*, s. 243.

[245] C. Murawski, *Rodzina domowym Kościołem*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/1994. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 92; P. Poręba, *Wychowanie religijne...*, s. 186-188.

[246] Należy zauważyć, że pojęcia: „mały Kościół" i „Kościół domowy" pojawiały się w listach pasterskich biskupów polskich jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Posługiwali się nimi bp Bernard Czapliński, Prymas kard. Stefan Wyszyński czy bp Wilhelm Pluta. Zdaniem niektórych teologów polskich (np. Czesława Bartnika), termin „Kościół domowy" trafił do uchwał soborowych pod wpływem Episkopatu Polski – zob. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966)*, Białystok 2002, s. 252.

o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* zostało wyrażone przekonanie, że rodzina poprzez wzajemną miłość członków i wspólnie zanoszoną do Boga modlitwę staje się „jakby domowym sanktuarium Kościoła" (DA 11). *Novum* Soboru było ukazanie rodziny w kontekście problematyki pastoralnej dotyczącej najbardziej palących problemów współczesnego Kościoła. Rodzina chrześcijańska została zaprezentowana jako miejsce uświęcenia i powołania wszystkich do świętości, co należy wiązać z przełamaniem dotychczasowej supremacji życia kapłańskiego i zakonnego nad małżeństwem i rodziną[247]. Prezentując odnowioną przez Sobór koncepcję małżeństwa i rodziny, podkreślono chrystocentryzm małżeństwa chrześcijańskiego. Ojcowie Soboru zwrócili uwagę, iż wielkość chrześcijańskiego małżeństwa znajduje swoje podstawy w powołaniu małżonków do odwzorowania w swoim życiu małżeńskim miłości Chrystusa i Kościoła[248]. Wskazując, że rodzina zapoczątkowana poprzez zawarcie sakramentalnego małżeństwa jest miejscem, w którym urzeczywistnia się tajemnica królestwa Chrystusa najpierw wobec członków rodziny, a następnie wobec jej otoczenia, Ojcowie Soborowi nadali rodzinie ukierunkowanie eklezjologiczne. Bardzo trafnie oddał intencję soborowego nauczania Karl Rahner, stwierdzając, że gdy dwoje ochrzczonych wiąże się węzłem małżeńskim, wówczas „coś dzieje się w Kościele"[249]. Dokładniej rzecz ujmując, oznacza to, że wówczas urzeczywistnia się Kościół[250]. Podstawę mówienia o małżeństwie i rodzinie jako „domowym Kościele" stanowi fakt, że małżeństwo katolickie jest sakramentem. Ze swej natury jest ono zatem kościołotwórcze[251]. Każdy sakrament sprawia, że Kościół staje się wydarzeniem, „tworzy" Kościół, jest urzeczywistnianiem się misterium Kościoła w konkretnym ludzkim życiu[252]. W takiej perspektywie rodzina staje się społecznością zbawienia, przez co identyfikuje się z Kościołem jako społecznością zbawienia i otrzymuje w nauczaniu Soboru określenie „domowego Kościoła"[253]. Chrześcijanie jako małżonkowie i jako rodzice w sposób sobie właściwy spełniają funkcje zbawczego pośrednictwa wobec siebie nawzajem i wobec swoich dzieci (1 Kor 7,14)[254]. Warto także zauważyć, że soborowa świadomość dotycząca eklezjalnego wymiaru małżeństwa i rodziny nie zasadza się na wczesnochrześcijańskiej tradycji, lecz powołuje się na obietnicę

---

[247] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 187.

[248] J. Salij, *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, AK 62,1 (1970), s. 19-22.

[249] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, s. 403.

[250] J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła...*, s. 85.

[251] Budowanie Kościoła realizowane jest w małżeństwie w podwójnym sensie. Małżeństwo przyczynia się zarówno do ilościowego, jak i do jakościowego wzrostu Kościoła. Wnosi swój wkład w rozwój Kościoła *ad extra*, jako wzrost zewnętrzny, oraz w rozwój *ad intra* w znaczeniu intensyfikacji życia wewnętrznego Kościoła – zob. tamże.

[252] E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy"...*, s. 246.

[253] P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem"*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 182.

[254] E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy"...*, s. 247.

Jezusa, że jest obecny pośród dwóch lub trzech osób zgromadzonych w Jego imię (Mt 18,20). Chrześcijańskie małżeństwo i rodzina są zatem podmiotami, w których obietnica Chrystusa może się wypełnić[255].

Analiza nauczania soborowego prowadzi do wniosku, że niektóre wątki dotyczące problematyki „domowego Kościoła" nie zostały w pełni omówione. Zabrakło między innymi całościowej i zwięzłej definicji „domowego Kościoła"[256]. Dostrzega się także pewną ostrożność w stosowaniu terminu „domowy Kościół". W Konstytucji dogmatycznej o Kościele został on poprzedzony partykułą „niejako", osłabiającą dosłowność porównania. Podobnie w Dekrecie o apostolstwie świeckich, uszczegółowiającym zadania rodziny w kontekście teologii apostolstwa świeckich, rodzina chrześcijańska nazwana została „jakby sanktuarium domowego Kościoła" (DA 11). Użyte w obu przypadkach partykuły mogą wskazywać na stopień kościelności rodziny chrześcijańskiej lub jej przynależności do Kościoła[257]. Uzasadniony niedosyt rodzi także fakt, że w wypowiedziach soborowych temat rodziny chrześcijańskiej rozpatrywany był głównie w płaszczyźnie filozofii społecznej. Jak słusznie zauważył S. Dziekoński, „w niektórych wypadkach, np. przy analizie KDK 48, odnosi się wrażenie, jakby rodzina była jedynie sumą «jednostek» skupionych wokół małżeństwa. W takim świetle rodzina jawi się poniekąd jako «dodatek» socjologiczny do małżeństwa jako podstawowej instytucji. Brakuje odwołania do osobowych aspektów rodziny, wyjaśnienia jej genezy przy pomocy pogłębionej hermeneutyki daru i znaku. Przesłanki te pozwalają stwierdzić, że Vaticanum II, jakkolwiek wniosło ogromny wkład w odkrycie istoty rodziny chrześcijańskiej i jej posłannictwa, w zasadzie kontynuowało tradycyjny nurt refleksji o rodzinie"[258].

Istotnym dopełnieniem soborowego nauczania na temat rodziny jako „domowego Kościoła" stała się wypowiedź Pawła VI wygłoszona podczas audiencji generalnej 11 sierpnia 1976 roku. Papież wyjaśnił wówczas głębiej tytuł „domowego Kościoła". Zwrócił uwagę, że przez swoją moralną postawę wytwarzającą harmonię bytowania dwojga w jednym życiu, poprzez sakramentalne pochodzenie, które kruchą i nietrwałą miłość naturalną podnosi do poziomu miłości nadprzyrodzonej (Ef 5,21-33), poprzez prawo rządzące i jednoczące rodzinę na wzór jedności Chrystusa i Kościoła „rodzina chrześcijańska przedstawia i tworzy Kościół w miniaturze, «element» budowy jednego i powszechnego Kościoła, który jako całość jest Mistycznym Ciałem Chrystusa"[259]. Wypowiedź Pawła VI uznać można jako swego rodzaju komentarz do nauczania soborowego na temat rodziny jako „domowego Kościoła", wyrażonej zwłaszcza w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*.

---

[255] Tamże, s. 244.

[256] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 188.

[257] E., M. Marczewscy, *„Kościół domowy"...*, s. 246.

[258] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 189.

[259] Paweł VI, *Przemówienie na audiencji ogólnej* (11.08.1976), „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 57,11-12 (1977), s. 280.

Wypowiedź papieża ma tym większe znaczenie, że została włączona w wykład eklezjologii, przedstawiony podczas cyklu audiencji generalnych[260].

Temat „domowego Kościoła" podjęty został także w nauczaniu Jana Pawła II. W adhortacji *Christifideles laici* papież stwierdził wprost, że rodzina jest naturalną i podstawową szkołą wiary, gdyż jest „Kościołem domowym". W codziennym życiu chrześcijańskiej rodziny dzieci zdobywają pierwsze „doświadczenie Kościoła", które potwierdza się i pogłębia wraz z ich stopniowym, aktywnym i odpowiedzialnym włączaniem się w życie szerszej wspólnoty kościelnej. Wskazane tutaj „stopniowość i pogłębianie doświadczenia Kościoła" w sposób jednoznaczny wydają się odwoływać do metody mistagogicznej. Skuteczność wtajemniczenia, mająca na celu rozwinięcie w dzieciach „zmysłu Kościoła", jest jednak uzależniona od świadomości małżonków i rodziców chrześcijańskich, że „ich «Kościół domowy» ma swój udział w życiu i misji Kościoła powszechnego" (ChL 62)[261].

Nowość papieskiego nauczania na temat rodziny jako „domowego Kościoła" najpełniej oddana została w adhortacji *Familiaris consortio*, którą rozpatrywać należy w łączności z wykładem katechez poświęconych teologii ciała[262]. W dokumencie w całej pełni ukazano zamysł Boży względem rodziny, jej genezę, istotę i posłannictwo, co miało znaczenie dla określenia pełnej definicji rodziny. Potwierdzając tradycyjne nauczanie Kościoła na temat rodziny, papież wyjaśnił szerzej pojęcie uwieńczenia miłości małżeńskiej (KDK 50), posługując się hermeneutyką daru i znaku (FC 14). Można powiedzieć, że w adhortacji *Familiaris consortio* postrzega się rodzinę w sposób mistagogiczny. Rodzina ukazana została bowiem jako właściwy kształt antropologiczny wspólnoty osób, budowanej dzięki charyzmatowi sakramentu małżeństwa w żywej, mistycznej relacji do Trynitarnej Komunii Osób[263]. Podkreślić należy, że określenie „wspólnota osób" użyte w odniesieniu do rodziny, pojawiło się już na początku adhortacji (FC 2), konsekwentnie przenikając ducha całego dokumentu. Odwołanie się do osobowych aspektów rodziny umożliwiło przejście z płaszczyzny filozofii społecznej, postrzegającej rodzinę jedynie jako podstawową społeczność, na płaszczyznę teologii komunii (FC 15), której zasadą i mocą jest małżeńska miłość (FC 18)[264]. Bogactwo międzyosobowych odniesień wytwarzających się w małżeństwie i rodzinie staje się źródłem budowania Kościoła. Osoba ludzka nie tylko rodzi się w rodzinie, ale

---

[260] Wśród poruszonych tematów znalazły się między innymi: „Wiara jest podstawą budowania Kościoła" (14.07.1976); „Kościół domowy" (11.08.1976); „Miłość Kościoła lokalnego" (18.08.1976) – zob. S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 190.

[261] Zob. także: D. Zimoń, *Środowisko wychowawcze a reinicjacja*, „Wiadomości Archidiecezjalne" 1997, s. 472.

[262] Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1986.

[263] J. Bajda, *Rodzina w nauczaniu Magisterium Kościoła*, w: *Rodzina na przełomie wieków. Międzynarodowe sympozjum naukowe z okazji jubileuszu 25-lecia Instytutu Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. K. Majdański, Warszawa 2000, s. 54.

[264] Zob. także: S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 192.

stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, a także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, którą jest Kościół. W *Familiaris consortio* postrzega się komunię rodziny w dwóch wymiarach – naturalnym i nadprzyrodzonym. W pierwszym przypadku komunia rodziny zakorzenia się w naturalnych więzach ciała i krwi. Rozwija się i doskonali w sposób ludzki pod wpływem miłości ożywiającej stosunki międzyosobowe poszczególnych członków rodziny. Powołaniem chrześcijańskiej rodziny jest jednak doświadczenie nowego rodzaju komunii, która wzmacnia i doskonali naturalną, ludzką komunię. Źródłem tej nadprzyrodzonej komunii jest łaska Jezusa Chrystusa. „Duch Święty, udzielany poprzez sprawowanie sakramentów, jest żywym źródłem i niewyczerpanym pokarmem nadprzyrodzonej komunii, która gromadzi i wiąże wierzących między sobą w jedności Kościoła Bożego. Objawienie i właściwe urzeczywistnianie komunii kościelnej ma miejsce w rodzinie chrześcijańskiej, która również z tego powodu może i powinna nazywać się «Kościołem domowym»" (FC 21).

W adhortacji *Familiaris consortio* wydobyto i usystematyzowano pełną treść określenia rodziny chrześcijańskiej jako „Kościoła domowego". Jan Paweł II nie pozostawił wątpliwości, że pomiędzy Kościołem powszechnym a „Kościołem domowym" zachodzi ścisła relacja, przyjmująca charakter wzajemnej zależności: „Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w którym wchodzi w pokolenia ludzkie, a one – w Kościół" (FC 15). Między Kościołem a rodziną istnieją mocne więzy, tworzące z niej niejako „Kościół w miniaturze" i sprawiające, że jest ona swego rodzaju odbiciem i historycznym ukazaniem tajemnicy Kościoła (FC 49). Kościół – Matka „rodzi, wychowuje, buduje rodzinę chrześcijańską, wypełniając wobec niej zbawczą misję otrzymaną od Pana. Głosząc Słowo Boże, Kościół objawia rodzinie chrześcijańskiej jej prawdziwą tożsamość [...] pobudza i prowadzi rodzinę chrześcijańską do służby miłości, aby naśladowała i przeżywała tę samą miłość oddania i ofiary, którą Chrystus żywi dla całej ludzkości" (FC 49). Rodzina natomiast do tego stopnia wpisana jest w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa Kościoła. Natura rodziny i natura Kościoła wzajemnie się przenikają. Podobnie jak Kościół, rodzina powołana jest „do «przekazywania» braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą «zbawiającą»" (FC 49). Kościołotwórczą funkcję rodziny można ująć także, posługując się kategoriami podstawowych funkcji Kościoła urzeczywistniających go w świecie. Kościół realizuje samego siebie przez spełnianie prorockiej, kapłańskiej i królewskiej funkcji Chrystusa. To samo potrójne posłannictwo, wynikające z sakramentalnej więzi chrześcijańskich małżonków z Chrystusem Prorokiem, Kapłanem i Królem, sprawia, że rodzina staje się wspólnotą wierzącą i praktykującą, wspólnotą dialogu z Bogiem i wspólnotą w służbie człowiekowi (FC 49-64). Rodzina chrześcijańska powołana do udziału w misji Kościoła czyni to w sposób sobie właściwy i odrębny, oddając siebie samą na służbę Kościołowi, jako głęboka wspólnota

życia i miłości. Posłannictwo rodziny w Kościele i świecie, będące budowaniem Kościoła, ma być realizowane „razem", czyli „na sposób wspólnotowy: a więc wspólnie, małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina winni przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata" (FC 50)[265].

Zaproponowane przez Jana Pawła II mistagogiczne spojrzenie na naturę i posłannictwo chrześcijańskiej rodziny, akcentując jej duchowy i mistyczny charakter, przekracza schematy społeczne i psychologiczne[266]. Ponieważ rodzina chrześcijańska stanowi rzeczywistość, w której faktycznie uobecnia się i tworzy Kościół, dlatego nie można postrzegać jej jedynie jako najmniejszej komórki Kościoła[267]. Szczególne relacje pomiędzy rodziną chrześcijańską a Kościołem zdefiniować należy jako wynikające z miłości zadnia dotyczące tworzenia wspólnoty osób, służby życiu, udziału w życiu społeczeństwa oraz uczestnictwa w życiu i posłannictwie Kościoła (FC 17).

Z punktu widzenia mistagogii istotne znaczenie odgrywa ostatnie z wymienionych zadań, będące realizacją funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej[268]. Wyraża się to między innymi w działaniach wychowawczych o charakterze inicjacyjnym, które mają zostać podjęte w ramach katechezy rodzinnej. Dom rodzinny jest bowiem pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego, w której dziecko uczy się miłości braterskiej, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swego życia (KKK 1657)[269].

3.2. Cele i zadania katechumenatu rodzinnego

W soborowej Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* stwierdzono, że nadrzędny cel wychowania chrześcijańskiego polega na tym, aby ochrzczeni, których stopniowo wprowadza się w tajemnice zbawienia,

---

[265] J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa...*, s. 85.

[266] Zdaniem A. Liskowackiej, wielu autorów podejmujących tematykę małżeństwa i rodziny jako „domowego Kościoła", koncentruje się jedynie wokół faktu kultury i kultu religijnego w rodzinie, jej funkcji przekazywania wartości religijnych oraz pewnych form instytucjonalizacji rodziny. Ograniczają się zatem do ukazania problemu jedynie od strony zjawiskowej, która nie stanowi bynajmniej o istocie religijnego wymiaru i charakteru życia rodziny chrześcijańskiej. Takie podejście do tematyki rodziny jako „domowego Kościoła" jest niewystarczające i może prowadzić do błędnych wniosków – zob. A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/1994*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 290.

[267] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka...*, s. 194.

[268] A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu...*, s. 296-297; F. Kamecki, *Ważniejsze zadania katechetyczne (po przeczytaniu Adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio")*, „Katecheta" 26,4 (1982), s. 149.

[269] W *Liście do rodzin* Jan Paweł II zwrócił uwagę, że do istoty wychowania należy urzeczywistnianie siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. „Wychowawca jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Wychowanie w takim ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostolstwo" – Jan Paweł II, *List do rodzin* (02.02.1994), Watykan 1994, 16.

stawali się coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary, uczyli się czcić Boga w Duchu i prawdzie (J 4,23), zwłaszcza przez uczestnictwo w liturgii, stali się zdolni do prowadzenia własnego życia nowego człowieka w sprawiedliwości i prawdziwej świętości (Ef 4,22 nn). W ten sposób dojdą do doskonałego człowieczeństwa, według miary wielkości Pełni Chrystusa (Ef 4,13), starając się o wzrost Jego Mistycznego Ciała (DWCH 2). Jednocześnie wyrażono przekonanie, że rodzice z racji obdarowania życiem swoich dzieci są w najwyższym stopniu zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego należy ich uważać za pierwszych i najlepszych wychowawców. W dokumencie nie pozostawiono wątpliwości, że „wychowawcze oddziaływanie rodziców jest tak ważne, że trudno je czymkolwiek zastąpić" (DWCH 3)[270].

Akcentowanie prymarnego znaczenia rodziny w procesie wychowania chrześcijańskiego nie wydaje się w pełni uzasadnione bez odwołania się do katechumenalnego wymiaru wspólnoty rodzinnej. W *Ogólnej instrukcji katechetycznej* została zwrócona uwaga, że w rodzinach wierzących pierwsze miesiące i lata życia, mające wielkie znaczenie dla rozwoju umysłowego dziecka, warunkują także rozwój chrześcijańskiej osobowości (OIK 78)[271]. Rodzina stanowi bowiem podstawowe środowisko, w którym dokonuje się wychowanie chrześcijańskie (OIK 79). Z racji uczestnictwa w misji Kościoła, rodzina jest miejscem właściwym do wypełniania inicjacyjnej funkcji katechezy[272], a zatem także pierwszym miejscem mistagogii[273]. W rodzinie i przez rodzinę objawia się macierzyńska troska Kościoła, który przygarnia do siebie tych, którzy przyjęli sakrament chrztu, aby ich przygotować do służby Bogu przez posługę we wspólnocie Ludu Bożego[274].

W tym miejscu stajemy jednak wobec poważnego problemu. Jak słusznie diagnozował sytuację duszpasterską ks. F. Blachnicki, ogół rodziców utracił świadomość własnej odpowiedzialności za rozwój religijny dzieci. Uważają oni, że

---

[270] Zob. także: W. Pazera, *Katecheza*, *ale jaka?*, „Katecheta" 14,6 (1970), s. 257.

[271] Podstawowe znaczenie świadectwa życia chrześcijańskiego, dawanego przez rodziców w łonie rodziny, podkreślają konsekwentnie także późniejsze dokumenty katechetyczne. Zob. CT 68; DOK 226, 255; KKK 1657, 2226.

[272] „Rodzina to [...] podstawowy podmiot wychowania młodego pokolenia i przekazu wiary. Za sprawą rodziców katolickich dokonuje się pierwsza ewangelizacja i inicjacja ich potomstwa do życia chrześcijańskiego. Trzeba, aby rodzice katoliccy w Polsce jeszcze bardziej poczuli się odpowiedzialni za spełnianie swojej podstawowej misji zwłaszcza poprzez dobry przykład życia z wiary" – Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich z okazji wizyty „ad limina"* (12.01.1993), w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 228. Zob. także: S. Dziekoński, *Funkcje katechezy w wychowawczym posłannictwie rodziny chrześcijańskiej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 81-83.

[273] J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/1994...*, s. 351. Por. KPK, kan. 835, § 4.

[274] W *Ogólnej instrukcji katechetycznej* zwrócono uwagę, że praktyka chrztu dzieci nabiera pełnego sensu wtedy, gdy chrześcijańskie życie rodziców – zwłaszcza matki – stwarza możliwość owocnej współpracy z łaską chrzcielną – zob. OIK 78.

dostatecznie wywiązują się ze swoich obowiązków w tym zakresie przez fakt „posyłania dzieci na lekcje religii”[275]. W tym kontekście F. Blachnicki wyraził przekonanie, że wiara dziecka nie może się w pełni rozwinąć, jeżeli nie znajdzie ona oparcia w wierze i życiu religijnym najbliższego otoczenia[276]. Aktualizacja postaw religijnych u dzieci dokonuje się bowiem przez partycypację w postawach religijnych osób dorosłych, z którymi jest ono blisko związane przez miłość i codzienne kontakty. Blachnicki nie miał więc wątpliwości, że „wysiłek wkładany przez urzędowych katechetów Kościoła w kształtowanie postaw religijnych będzie się kończył fiaskiem, jeżeli nie będzie on wspierany przez wpływ religijnego środowiska domowego. Wpływ środowiska okaże się bowiem zawsze silniejszy, niż wpływ najlepszej nawet katechezy”[277].

W świetle powyższych przesłanek, ks. Blachnicki wyprowadził istotne wnioski dla katechezy i duszpasterstwa. Stwierdził, że jeżeli głównym podmiotem katechezy i wychowania chrześcijańskiego jest wierząca rodzina, to zasadniczy wysiłek katechetycznej formacji – bez zaniedbania dotychczasowych działań katechetycznych – powinien zostać przesunięty w kierunku odbudowania rodzinnej wspólnoty chrześcijańskiej. Wypowiedź ta w pełni koresponduje ze wskazaniami OIK, gdzie postuluje się wspomaganie wysiłków chrześcijańskich rodziców poprzez zapewnienie im odpowiedniej formacji. Pomoc rodzicom we właściwym wypełnianiu zadań wychowawczych jest budowaniem wspólnoty Kościoła (OIK 78, 115). Z kolei w DOK doprecyzowuje się, że oprócz takich działań, jak osobiste kontakty, spotkania czy kursy, należy zatroszczyć się o katechezę dorosłych skierowaną do rodziców (DOK 227; PDK 130)[278]. Pozostaje jednak problem rozłożenia odpowiedzialności za wychowanie chrześcijańskie pomiędzy głównymi środowiskami katechetycznymi. Wydaje się, że najbardziej właściwe stanowisko w tym względzie reprezentowane jest w PDK. Twierdzi się w nim, że nauczanie religii w szkole publicznej powinno być traktowane jako szczególna pomoc świadczona

---

[275] F. Blachnicki, *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, „Tygodnik Powszechny” 24 (1973), s. 2; tenże, *Analiza, diagnoza i terapia*, „Tygodnik Powszechny” 10 (1973), s. 1-2.

[276] W *Ogólnej instrukcji katechetycznej* bierze się pod uwagę poważne trudności w katechizacji dzieci żyjących w rodzinach obojętnych religijnie. Wobec uzasadnionych wątpliwości odnośnie do skuteczności katechezy w środowisku zlaicyzowanym, wskazano konieczność nawiązania bliższego kontaktu z rodzicami oraz przekazywania treści katechetycznych w sposób rzeczywiście przystosowany do konkretnych możliwości dzieci – zob. OIK 81.

[277] F. Blachnicki, *Katechumenat...*, s. 2; zob. także: tenże, *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy...*, s. 260-268; tenże, *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*, s. 245-253.

[278] Wśród zadań prowadzonej systematycznie w parafii katechezy dorosłych, ks. F. Blachnicki wskazuje wsparcie skuteczności katechumenatu rodzinnego – zob. tamże, s. 223. Zob. także: R. Buchta, *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa wynikające z „Katechumenatu na dzisiejszą godzinę”*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. tegoż, Katowice 2009, s. 222-223.

rodzinie. „Nie można jednakże zdejmować z rodziców całej odpowiedzialności za to wychowanie" (PDK 86)[279].

Warunkiem niezbędnym dla mistagogii w rodzinie jest powrót do katechumenatu rodzinnego, rozumianego jako naturalna konsekwencja chrztu niemowląt[280]. Rodzina chrześcijańska ma podejmować w sposób sobie właściwy cele i zadania katechumenatu[281]. Jako cel nadrzędny przyjąć należy prowadzenie dzieci, w miarę ich rozwoju, do coraz głębszego poznania tajemnic wiary, do pogłębienia osobistej więzi z Chrystusem i odkrywania swojego powołania w Kościele[282]. Najważniejszym i pierwszym zadaniem w tym względzie jest stworzenie atmosfery autentycznego życia religijnego. W większym stopniu wpływa ona bowiem na formowanie postaw, niż samo poznawanie i kształtowanie pojęć religijnych. Katechezy rodzinnej nie należy zatem rozumieć jako dydaktyki. Mistagogiczny wymiar wychowania w rodzinie realizowany jest wówczas, gdy przy okazji wydarzeń rodzinnych lub świąt dba się, by wyjaśnić ich chrześcijański czy religijny sens (CT 68; DOK 226). Inaczej rzecz ujmując, codzienne życie rodzinne ma stawać się katechezą. Wówczas wszystko, co ma miejsce w rodzinie, staje się naturalnym czynnikiem kształtowania życia religijnego, zaś synteza wiary i życia powstaje bardziej spontanicznie i naturalnie[283]. Bogactwo doświadczeń katechumenatu potwierdza, że wychowuje się nie tyle słowem, ile postępowaniem, a przede wszystkim miłością i postawą służebną wobec otoczenia. Dopiero wówczas możliwe staje się egzystencjalne doświadczenie prawdy o miłości Boga do człowieka[284].

Kierowane przez rodziców codzienne życie rodziny staje się dla dzieci miejscem pierwszego doświadczenia Kościoła. Z biegiem czasu doświadczenie to powinno ulec stopniowemu pogłębieniu i poszerzeniu, zaś same dzieci coraz aktywniej uczestniczyć w życiu miejscowej wspólnoty kościelnej. Warunkiem prawidłowego rozwoju w dzieciach „zmysłu Kościoła" jest podejmowanie przez rodziców świadomych działań katechetyczno-wychowawczych, inicjujących udział dzieci w życiu i misji Kościoła. Józef Stala, podejmujący wieloaspektowo w swoich badaniach problematykę małżeństwa i rodziny, podkreśla, że wartość katechezy w rodzinie wynika z relacji między członkami rodziny, domowej atmosfery oraz połączenia naturalnego poznania słowa Bożego, sprawowania tajemnic wiary i jej wyznawania,

---

[279] W ten sam sposób przedstawił zagadnienie odpowiedzialności za wychowanie II Polski Synod Plenarny – zob. PSPE 51.

[280] F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie...*, s. 78-92. Zob. także: R. Buchta, *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa...*, s. 221-222.

[281] J. Wilk, *Rola katechumenatu rodzinnego w inicjacji eucharystycznej dziecka*, RTK 23,6 (1976), s. 63-75.

[282] H. Słotwińska, *Katechumenat rodzinny jako miejsce formacji do wiary dojrzałej w ujęciu Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista...*, s. 191.

[283] E. Osewska, *Komunikacja wiary w rodzinie*, „Katecheta" 39,3 (1995), s. 141.

[284] J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa...*, s. 88. Zob. także: P. Poręba, *Wychowanie religijne...*, s. 195-196.

z codziennym życiem rodziny[285]. Podobne ujęcie prezentuje Elżbieta Osewska[286], przedstawiająca jako cel katechezy rodzinnej świadome, zamierzone rozbudzanie wiary, a następnie rozwinięcie wiary początkowej i doprowadzenie jej do pełni życia chrześcijańskiego. Realizacja wskazanego celu wymaga dopracowania celów szczegółowych, wśród których szczególne znaczenie dla mistagogii mają: przekazanie prawdziwego wyobrażenia o Bogu, umożliwienie podstawowych doświadczeń religijnych, tworzenie pierwszych pojęć religijnych, kształtowanie mentalności wiary, prowadzenie do głębokiej i osobistej relacji z Bogiem, zapoznanie ze słowem Bożym, wychowanie modlitewne, wprowadzenie w przeżywanie roku liturgicznego, formacja liturgiczna, wprowadzenie do życia we wspólnocie kościelnej oraz integracja życia z wiarą[287]. Kazimierz Misiaszek, analizując wskazania dokumentów katechetycznych, wydobywa zadania katechezy rodzinnej, odnosząc je szczegółowo do funkcji wychowawczej rodziców. Jako zadania o charakterze mistagogicznym uznać należy: wyjaśnianie chrześcijańskiego sensu życiowych wydarzeń, świadectwo życia dawane przez rodziców w łonie rodziny, głębsze wtajemniczanie w życie chrześcijańskie, rozumiane jako przebudzenie zmysłu Boga, pierwsze kroki w modlitwie, wychowanie moralnego sumienia i formacja chrześcijańskiego zmysłu miłości ludzkiej rozumianej jako odbicie miłości Boga i Ojca[288]. Podobnie definiuje inicjacyjne zadania katechezy w rodzinie Stanisław Dziekoński[289]. W świetle refleksji wskazanych katechetyków polskich mistagogiczny wymiar wychowania we wspólnocie rodzinnej rozumieć należy jako wprowadzanie dzieci do uczestnictwa w funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej[290]. Takie rozumienie mistagogii w rodzinie w pełni koresponduje

---

[285] J. Stala, *Katecheza rodzinna zadaniem i nadzieją Kościoła*, w: *Drogi katechezy rodzinnej...*, s. 145-149. Zob. także: tenże, *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej*, Tarnów 1998; tenże, *Przedmiot i forma katechezy rodzinnej*, „Katecheta" 43,4 (1999), s. 10-14; tenże, *Rodzina naturalnym środowiskiem dla katechezy*, „Pedagogia Christiana" 7,1 (2001), s. 199-210; tenże, *Istota i zasady katechezy rodzinnej*, w: *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 91-103.

[286] Autorka podkreśla różnicę między katechezą w rodzinie a katechezą rodzinną. Zdaniem Osewskiej, „katecheza w rodzinie oznacza chrześcijańskie życie rodziny i wszelkie działania katechetyczne podejmowane w środowisku rodzinnym, przy czym katechizują nie tylko rodzice, czyli dorośli członkowie rodziny, ale również najmłodsze pokolenie. Natomiast katecheza rodzinna obejmuje kształcenie i formację rodziców, chrześcijańskie życie rodzinne, działalność katechetyczną rodziny oraz zaangażowanie i współpracę rodziców z katechezą instytucjonalną, parafią, ruchami i organizacjami religijnymi, a także wszelkimi instytucjami wychowawczymi". Pojęcie katechezy rodzinnej jest zatem pojęciem znacznie szerszym, gdyż obejmuje ono katechezę rodziców, katechezę w rodzinie i katechezę z rodziną – zob. E. Osewska, *Kierunki współczesnej katechezy rodzinnej odczytane w literaturze pedagogiczno-katechetycznej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej...*, s. 37.

[287] Tamże.

[288] K. Misiaszek, *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin? Propozycje dla polskiego duszpasterstwa*, w: *Drogi katechezy rodzinnej...*, s. 46.

[289] S. Dziekoński, *Funkcje katechezy...*, s. 82.

[290] J. Stala, *Istota i zasady katechezy rodzinnej...*, s. 92, 100; C. Murawski, *Ewangelizacja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja...*, s. 243-245; tenże, *Rodzina środowiskiem katechezy*, w: *Drogi katechezy rodzinnej...*, s. 208.

z jej zasadniczym charakterem rozumianym jako wprowadzenie do życia słowem Bożym, do uczestnictwa w liturgii i do praktyki chrześcijańskiego życia.

Mistagogiczny wymiar wychowania do podjęcia **funkcji prorockiej** realizuje się wówczas, gdy rodzice stają się dla swoich dzieci zwiastunami i głosicielami Ewangelii. Ze względu na niepowtarzalny charakter relacji we wspólnocie rodzinnej, Dobra Nowina przekazywana jest nie tylko słowem, ale i przykładem własnego życia. Z racji chrztu, bierzmowania i sakramentu małżeństwa rodzice są pierwszymi katechetami swoich dzieci[291], zaś rodzina postrzegana jako wspólnota katechumenalna jest dla dzieci szkołą wiary. Nauka wiary nie polega jednak na wyuczeniu się pewnych formuł katechizmowych, lecz na rozwiązywaniu wszelkich życiowych problemów w świetle słowa Bożego[292]. Przekazywanie wiary w rodzinie można inaczej określić jako wręczenie „kluczy" do historiozbawczej interpretacji i ewangelicznej oceny przeżywanych wydarzeń[293]. Należy przy tym pamiętać, że katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza ją, nadając jej poprzez odniesienie do codziennego życia wymiar praktyczny (CT 68). Może ona przybierać różne formy, prowadząc od nauki prostych gestów religijnych, kształtowania pierwszych pojęć i języka religijnego do systematycznego zaznajamiania z prawdami wiary. Rodzice świadomie podejmujący obowiązek wtajemniczenia dzieci w misterium Kościoła mają wykorzystywać każdą okazję, aby prowadzić z dziećmi rozmowy na tematy religijne. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, gdy dzieci przeżywają pierwsze wątpliwości religijne lub stają wobec konieczności konfrontacji przekazanych im zasad wiary i moralności chrześcijańskiej z codziennym życiem. Do sprostania temu zadaniu, rodzice i inni członkowie rodziny muszą posiadać dobrą znajomość prawd wiary i nieustannie ją pogłębiać. Z tego względu rodzina jako domowy Kościół ma stanowić miejsce regularnego czytania i rozważania Pisma Świętego oraz korzystania z dobrej książki i prasy religijnej[294].

Sobór Watykański II podkreślił kluczową rolę słowa Bożego w życiu Kościoła. Jan Paweł II nawiązał do tego w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*. Wytyczając program duszpasterski na nowe tysiąclecie, przypomniał, że „dzieło ewangelizacji i katechezy czerpie żywotne soki z tej więzi ze słowem Bożym. Należy ją umacniać i pogłębiać także poprzez rozpowszechnianie Pisma Świętego w rodzinach" (NMI 39). Rozwijając myśl papieską, można powiedzieć, że każda rodzina ma nie tylko posiadać w swoim domu Pismo Święte, ale dokonywać jego intronizacji w rodzinie. Biblia powinna znaleźć się w mieszkaniu na honorowym miejscu. Doświadczenie duszpasterskie podpowiada jednak, że nie wystarczy samo

---

[291] Tamże, s. 210.

[292] Jak podkreśla H. Słotwińska, rozwiązywanie problemów życiowych nie kończy się jedynie na poznaniu zasad chrześcijańskiego życia, ale powinno prowadzić do stosowania ich w życiu – zob. H. Słotwińska, *Katechumenat rodzinny...*, s. 196.

[293] E. Osewska, *Komunikacja wiary...*, s. 142.

[294] M. Fiałkowski, *Rodzina Kościołem domowym...*, s. 173.

posiadanie Biblii, lecz – wypełniając nakaz Jana Pawła II – należy ją w rodzinie czytać i rozważać[295]. W ten sposób rodzice pomagają dzieciom w kształtowaniu biblijnego obrazu Boga, wprowadzając ich w tajemnicę Boga i Jego dzieła, „których On dokonał, których dokonuje i będzie dokonywał ze względu na człowieka i jego zbawienie" (OIK 39)[296].

Posługa katechetyczna rodziców nie ogranicza się bynajmniej do okresu dzieciństwa. W odpowiedniej formie ma towarzyszyć dzieciom także w późniejszych latach, szczególnie w okresie dojrzewania i młodości, który przeżywany jest często jako okres burzliwego przełomu, buntu i kontestacji. Istnieje wówczas niebezpieczeństwo odrzucenia wiary chrześcijańskiej otrzymanej w pierwszych latach życia (FC 53). Młodym ludziom potrzeba więc wtedy jasnych drogowskazów i rzetelnych autorytetów osadzonych na fundamencie autentycznego życia chrześcijańskiego[297]. Z tego względu głoszenie Ewangelii w rodzinie ma znaleźć swoje odzwierciedlenie w codziennym życiu rodziny, w świadectwie wiary rodziny, które jest przejawem funkcji nauczycielskiej pełnionej przez rodzinę jako domowy Kościół. Świadectwo to dotyczy najpierw najbliższych, a w dalszej kolejności ma oddziaływać na otoczenie. Rodzina jest bowiem także praktyczną szkołą apostolstwa (DA 30) rozumianego zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym[298]. Całą wspólnotę i życie rodzinne powinien zatem cechować dynamizm misyjny, gdyż „Kościół domowy posłany jest do tego, aby był znakiem obecności Chrystusa i Jego miłości także dla ludzi stojących «daleko», dla rodzin, które jeszcze nie wierzą, i dla tych rodzin chrześcijańskich, które już nie żyją konsekwentnie wedle otrzymanej wiary: jest wezwaniem, ażeby przykładem i świadectwem swoim oświecał tych, co szukają prawdy" (FC 54).

Obowiązek wychowania dzieci do podjęcia **funkcji kapłańskiej** znajduje swoje uzasadnienie w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II, który przypomniał, że na mocy powszechnego kapłaństwa wszyscy członkowie Ludu Bożego uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa. Również życie małżeńskie i rodzinne, wraz z całym kontekstem przeżywanej codzienności, może stać się źródłem duchowych ofiar składanych Bogu przez Jezusa Chrystusa (KK 34). Sakramentalna łaska małżeństwa

---

[295] C. Murawski, *Rodzina środowiskiem*..., s. 211.

[296] Zadania rodziców w procesie kształtowania obrazu Boga oraz możliwości ich duszpasterskiego wsparcia omawia A.E. Klich. Autorka akcentuje znaczenie katechezy dla rodziców przed chrztem dziecka, katechezy dla rodziców dzieci pierwszokomunijnych i spotkania dla rodziców młodzieży przed bierzmowaniem. Przejawem troski i odpowiedzialności ze strony duszpasterzy i katechetów „jest prowadzenie tych spotkań na sposób modlitewno-formacyjny, a nie tylko informacyjny. Koniecznym jest budzenie u samych rodziców świadomości tego, że uczestniczą w przekazywaniu dzieciom obrazu ich samych, obrazu świata i obrazu Boga" – A.E. Klich, *Współpraca z rodzicami w kształtowaniu biblijnego obrazu Boga*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 147-161.

[297] J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa*..., s. 88.

[298] J. Kłys, *Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostolstwa świeckich*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja*..., s. 331-335; F. Kamecki, *Ważniejsze zadania katechetyczne*..., s. 149.

nadaje zwykłym czynnościom we wspólnocie rodzinnej rangę uświęcającą. Za sprawą Ducha Świętego powszednie prace na rzecz rodziny – nawet wyłącznie służebne – pociągają za sobą skutki nadprzyrodzone[299]. Z sakramentu małżeństwa wypływa zatem dar i zobowiązanie dla małżonków. Otrzymują oni łaskę na każdy dzień, a także moralne zobowiązanie do przemiany całego życia w nieustanną „ofiarę duchową" (Rz 12,1)[300].

Mistagogiczny wymiar wychowania do funkcji kapłańskiej realizuje się między innymi poprzez unikalny stosunek rodziców do dzieci. Rodzice nie tylko przekazują dzieciom wiedzę o Bogu, ale wprost reprezentują Boga wobec dzieci, sprawując Jego autorytetem władzę rodzicielską[301]. Kapłańska funkcja Chrystusa uobecnia się najpełniej w „domowym sanktuarium Kościoła" poprzez życie sakramentalne i modlitwę. Od fundamentów położonych w domowym Kościele zależy w znacznym stopniu intensywność przeżywania sakramentów przez dziecko w jego dorosłym życiu (PDK 25)[302]. Na rodzinie spoczywa zatem obowiązek właściwego wprowadzenia dziecka w życie sakramentalne i w życie modlitwy[303]. Wspólnota rodzinna wtopiona w ramy roku kościelnego, żyjąca tygodniowym rytmem świętowania niedzieli ma szansę w naturalny sposób wprowadzić swoich członków w liturgię Kościoła. Stając regularnie wobec tajemnicy uobecniania się zbawczych dzieł Jezusa Chrystusa, dzieci coraz pełniej wnikają w podwójny wymiar liturgii poprzez otwieranie się na uświęcające działanie Boga oraz formowanie postawy uwielbienia[304]. Domaga się to jednak znowu świadectwa sakramentalnego życia rodziców, bez którego powyższe działania pozostaną jedynie pustymi akcjami, pozbawionymi siły wewnętrznego oddziaływania[305].

Chrześcijańska rodzina nie tylko uczestniczy w liturgii Kościoła powszechnego, ale sama sprawuje liturgię zwaną „liturgią domowego Kościoła". Także w niej dokonuje się uświęcenie rodziny i jej ewangelizacja. Liturgia domowego Kościoła pozostaje w ścisłym związku z liturgią Kościoła powszechnego, wypływając z niej

---

[299] A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu...*, s. 307.

[300] C. Murawski, *Rodzina środowiskiem...*, s. 212.

[301] A. Liskowacka, *Rodzina chrześcijańska w życiu...*, s. 308.

[302] M. Fiałkowski, *Rodzina Kościołem domowym...*, s. 174.

[303] Udział rodziców w przygotowaniu dzieci do sakramentów podejmują liczne opracowania katechetyczne. Zob. np. C. Krakowiak, *Udział rodziców w przygotowaniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców...*, s. 163-176; A. Skreczko, *Rola świadectwa wiary rodziców w przygotowaniu dzieci do I Komunii świętej*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 107-121; S. Dziekoński, *Świętowanie Eucharystii w rodzinie*, w: tamże, s. 197-204; R. Buchta, *Przygotowanie dzieci do Pierwszej Komunii Świętej w wieku przedszkolnym jako droga formacji rodzin – w świetle zaleceń pastoralnych biskupów katowickich*, w: tamże, s. 205-220; J. Błaszczok, *Formacja katechetyczna rodziców dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii Świętej*, w: tamże, s. 221-231.

[304] E. Osewska, *Komunikacja wiary...*, s. 142.

[305] Znaczenie przykładu życia sakramentalnego wszystkich członków rodziny, jako niezbędnego fundamentu wprowadzania dzieci w tajemnicę Boga omawia J. Stala – zob. *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie (Próba refleksji nad nauczaniem Jana Pawła II w kontekście polskich uwarunkowań)*, Tarnów 2010, s. 208-224.

i do niej prowadząc (FC 61). W liturgii domowego Kościoła mają okazję czynnie uczestniczyć wszyscy członkowie rodziny, gromadząc się wokół domowego ołtarzyka, gdzie rodzina spotyka się na wspólnej modlitwie, czytaniu Pisma Świętego i medytacji. To szczególne miejsce w domu, poprzez swoje przeznaczenie i symbolikę, staje się świadectwem wiary rodziny i dyskretnym przypomnieniem, w jakim duchu powinna ona żyć, aby być domowym Kościołem[306]. Do liturgii domowej zaliczyć można wszelkie zwyczaje związane z obchodami roku kościelnego, świąt kościelnych oraz własnych uroczystości rodzinnych. Na liturgię domową składają się także sakramentalia, szczególnie błogosławieństwa i poświęcenia, które w domowym Kościele w określonych przypadkach mogą być sprawowane przez rodziców, pełniących funkcję liturgów domowego sanktuarium[307].

Niezwykle istotnym elementem rodzinnej mistagogii jest zasiadanie do wspólnego stołu, który łączy wszystkich członków rodziny oraz gości. Stół rodzinny nawiązuje bowiem w swej symbolice do stołu eucharystycznego. Jezus Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy ustanowił Eucharystię na sposób rodzinny. Z tego względu rodzice mają w naturalny sposób wskazywać na znaczenie zasiadania do wspólnego posiłku, aby dzielić się przy nim nie tylko pokarmem, ale również miłością. Zadaniem rodzinnego katechumenatu, w którym dziecko przygotowuje się do przyjęcia Eucharystii, jest formowanie postawy wspólnotowej, postawy dzielenia się pokarmem i życiem oraz wzajemnej służby przy stole. Dzięki konsekwentnej postawie rodziny dziecko powinno odkryć, że podobnie jak codzienny pokarm umacnia jego siły fizyczne, tak Eucharystia jest źródłem jego siły duchowej. Do autentycznego przeżycia daru Eucharystii, czyli do korzystania ze wszystkich jej owoców, konieczne jest odpowiednie przygotowanie, rozumiane jako przejście od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od sakramentów do misteriów. Mistagogiczny wymiar wychowania do funkcji kapłańskiej realizuje się w rodzinie nie tyle przez sprawdzanie opanowania treści katechizmowych dotyczących Eucharystii, ile poprzez ukazanie dzieciom jej wartości w codziennym życiu, zwłaszcza poprzez pełne uczestnictwo w niedzielnej i świątecznej Eucharystii[308]. Wspólnotowe uczestnictwo całej rodziny w Eucharystii należy ujmować w powiązaniu z „duchową ofiarą" rodziców i dzieci, składaną Bogu przez Chrystusa każdego dnia. Spełnianie obowiązków rodzicielskich, codzienna wzajemna służba i przebaczająca miłość, słowem cała rzeczywistość życia rodzinnego staje się „duchową ofiarą przyjemną Bogu przez Jezusa Chrystusa" (1 P 2,5), która w niedzielnej Eucharystii nabiera charakteru sakramentalnego. Zostaje ona złożona raz jeszcze Bogu Ojcu przez „kapłańską rodzinę" w łączności z bezkrwawą ofiarą Chrystusa[309].

---

[306] J. Wysocki, *Rytuał rodzinny. Aby rodzina była bardziej Kościołem*, Olsztyn 1990, s. 21-22.
[307] M. Fiałkowski, *Rodzina Kościołem domowym...*, s. 175-176.
[308] J. Stala, *W kierunku integralnej edukacji religijnej...*, s. 216.
[309] J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa...*, s. 89.

Z tytułu uczestnictwa w kapłaństwie wspólnym rodzice mają do spełnienia specjalną misję i „szczególne zadanie wychowania dzieci do modlitwy, wprowadzenia ich w stopniowe odkrywanie Bożego misterium i nauczenie osobistej z Nim rozmowy" (FC 60). Zadanie to wypełnią najlepiej przez osobisty przykład, gdyż „tylko modląc się wspólnie z dziećmi [...] ojciec i matka zstępują w głąb serc dzieci pozostawiając ślady, których nie zdołają zatrzeć przyszłe wydarzenia życiowe" (FC 60). Pomimo wskazań papieskich, wychowanie do modlitwy napotyka dziś na szczególną trudność, gdyż w wielu domach ludzi ochrzczonych zanikła praktyka modlitwy. W konsekwencji dzieci nie rozumieją sensu modlitwy i nie odczuwają jej potrzeby (PDK 27). Tymczasem bez modlitwy brakuje chrześcijańskiej rodzinie zasadniczego znamienia. Jeśli rodzina faktycznie ma być „domowym Kościołem", musi powrócić do praktyki wspólnej modlitwy, aby stała się ona bliska rodzinie[310]. Treścią modlitwy rodzinnej ma stać się codzienne życie wspólnoty rodzinnej, jej radości i smutki, sukcesy i kłopoty. Należy w niej podejmować także ważne sprawy świata. Przedstawiając Bogu codzienność życia w modlitwie, rodzina dokonuje jej uświęcenia, wypełniając w sposób sobie właściwy misję kapłańską[311]. Każda rodzina powinna zarazem wypracować swój własny styl modlitwy, poczynając od najprostszych aktów uwielbienia i dziękczynienia Bogu aż do osobistego z Nim spotkania[312]. Postrzegając rodzinę chrześcijańską jako podmiot uczestniczący w misji Kościoła, warto przytoczyć jeszcze jedną myśl Jana Pawła II: „modlitwa stanowi istotną część życia chrześcijańskiego [...] nie jest ona ucieczką od codziennych obowiązków, lecz dla rodziny chrześcijańskiej stanowi jeszcze większą zachętę do podejmowania i wypełnienia swoich odpowiedzialnych zadań" (FC 62)[313].

Zadania powyższe łączą się z trzecią podstawową funkcją, którą realizuje rodzina jako „domowy Kościół" – **funkcją królewską**. Stanowi ona niezbędne dopełnienie dwóch poprzednich, gdyż trudno mówić o wiarygodnej realizacji funkcji prorockiej i kapłańskiej w rodzinie bez autentycznego powiązania ich z postawą służebną, która najlepiej oddaje charakter funkcji królewskiej. Kształtując w sobie postawę służby, małżonkowie, a poprzez ich charyzmat cała chrześcijańska rodzina, mają pociągać braci ku Królowi, któremu służyć – znaczy panować (FC 63). Udział rodziny w funkcji królewskiej zakreśla trzy kręgi postawy służebnej: wobec własnej rodziny, wobec każdego człowieka i wobec całego stworzenia. Źródłem odpowiedzialności rodziny we wskazanych kręgach jest chrzest, bierzmowanie i sakrament małżeństwa. Poprzez ich przyjęcie małżonkowie otrzymują od

---

[310] J. Hermans, *Wychowanie liturgiczne a mistagogia...*, s. 354.

[311] F. Kamecki, *Ważniejsze zadania katechetyczne...*, s. 149.

[312] C. Murawski, *Rodzina środowiskiem...*, s. 215; J. Wilk, *Rola katechumenatu rodzinnego...*, s. 73-74.

[313] Zob. także: F. Kamecki, *Ważniejsze zadania katechetyczne...*, s. 149.

Chrystusa władzę królewską, aby służyli ludziom, a w sobie samych pokonywali panowanie grzechu (Rz 6,12)[314].

Realizacja funkcji królewskiej w rodzinie przejawia się głównie przez miłość, która powinna stać się wyznacznikiem codziennego życia. Zgodnie z zamysłem Bożym miłość małżeńska jest obrazem miłości Chrystusa do Kościoła. Wspólnota małżeńska przekształca się w komunię rodzinną, gdy rodzice przekazują dar życia swoim dzieciom. Miłość rodzicielska wymaga od nich postawy ofiary, zwłaszcza w wieloletnim trudzie wychowania dzieci. Jednak tylko w atmosferze rodzicielskiej miłości dzieci mogą właściwie rozeznać swoje powołanie i dojrzewać do pełnienia funkcji królewskiej. Królewska misja chrześcijańskiej rodziny rozwija się dalej poprzez kształtowanie i pielęgnowanie na co dzień postawy wzajemnej miłości wszystkich jej członków. Znajduje to wyraz w cierpliwości i łagodności, w duchu wzajemnej służby i troski, zwłaszcza o chorych w rodzinie, niepełnosprawnych i osłabionych wiekiem[315].

Rodzina żyjąca miłością do Boga i bliźniego nie może jednak zamykać się w ciasnym horyzoncie własnych spraw. Z racji swego powołania do udziału w misji Kościoła, ma dostrzegać i otwierać się na innych. Zadaniem katechumenatu rodzinnego jest uczenie dzieci postawy szacunku, świadczenia bezinteresownej pomocy i empatii wobec potrzeb innych ludzi. Niezbędne jest w tej postawie motywowanie i wskazywanie dzieciom konkretnych możliwości niesienia pomocy na ich miarę, takiej jak modlitewne wsparcie potrzebujących, odwiedziny chorych, odkładanie drobnych sum na rzecz pomocy uboższym w parafii lub ofiarom klęsk żywiołowych. Rodzina, podejmując działalność charytatywną, daje piękne świadectwo miłości i solidarności. W ten sposób staje także przed szansą ukształtowania nie tylko w dzieciach, ale we wszystkich swoich członkach postawy służebnej miłości (*caritas*)[316].

Królewskie posłannictwo rodziny obejmuje wreszcie szeroki zakres problemów społecznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych, narodowych i międzynarodowych. Do odpowiedzialnego podjęcia związanych z nimi zadań rodzina posiada szczególny mandat, gdyż sakrament małżeństwa zobowiązuje chrześcijańskich małżonków i rodziców do życia odpowiadającego powołaniu świeckich, a więc do tego, aby „szukali Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi, kierując nimi po myśli Bożej" (FC 47). Wydaje się, że zakres wychowania dzieci do podjęcia misji królewskiej należy poszerzyć także o aktywną troskę rodziny nad całym środowiskiem naturalnym człowieka, które w naszych czasach doświadcza procesu nieustannej degradacji[317]. Do podjęcia działań w tym zakresie zobowiązał wspólnotę Kościoła papież Franciszek w encyklice *Laudato si'*[318].

---

[314] C. Murawski, *Rodzina środowiskiem...*, s. 216.
[315] Tamże, s. 217.
[316] M. Fiałkowski, *Rodzina Kościołem domowym...*, s. 175-176.
[317] C. Murawski, *Rodzina środowiskiem...*, s. 216.
[318] Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (24.05.2015), wyd. polskie, Kraków 2015.

Nie sposób pominąć jeszcze jednego wymiaru funkcji królewskiej w rodzinie, który realizuje się poprzez dążenie do osobistej świętości życia. Wymaga on stałego wysiłku i pracy nad sobą wszystkich członków rodziny. Wiąże się z pokonywaniem zła, zwalczaniem egoizmu, walką z grzechami i wadami, umiejętnością opowiadania się za prawdą i sprawiedliwością nie tylko w środowisku rodzinnym, ale także w środowisku życia, w pracy i w szkole. Poprzez chrześcijański styl życia uczniowie Chrystusa powołani do podejmowania Jego misji przepełniają otaczający ich świat wartościami duchowymi, budując cywilizację miłości. Swoim codziennym życiem, dążeniem do świętości, praktykowaniem miłości i cierpliwym pokonywaniem słabości rodzina, jako „domowy Kościół", przyciąga do Chrystusa i wspólnoty Kościoła wątpiących i niewierzących[319]. Codzienna troska o wierność królewskiemu posłannictwu rodziny wyznacza dalsze, szczegółowe zadania wychowania w katechumenacie rodzinnym.

W optyce nauki Kościoła o rodzinie oraz przedstawianej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej czymś naturalnym jest postrzeganie rodziny jako pierwszego i najważniejszego środowiska wychowania w wierze, którego znaczenia nie sposób przecenić. Tym większe zdziwienie budzi fakt, że w *Ramowym programie katechizacji* (1971) jedynie marginalnie znalazło się odniesienie do roli rodziny. Rodzina postrzegana jest w nim nie jako najważniejszy podmiot wychowania, lecz jako „osobowa pomoc katechetyczna", wspierająca katechetę w realizacji programu. Współpraca z rodziną wskazana została jako niezbędna „głównie z racji wychowawczych"[320]. To jedynie „pomocnicze" postrzeganie roli rodziny w procesie chrześcijańskiego wychowania wywołuje zdecydowany niedosyt, a nawet sprzeciw. Założenie *a priori*, że „w katolickiej rodzinie nie zabraknie wychowania chrześcijańskiego", nie wystarcza, gdyż nie jest to nawet w najmniejszym wymiarze odniesienie do mistagogicznego wymiaru wychowania we wspólnocie rodzinnej. Należy to uznać jako poważny deficyt założeń katechetyczno-wychowawczych programu, który, jak już wykazano, w wielu wymiarach posiadał charakter jednoznacznie mistagogiczny.

Zdecydowanie odmienną perspektywę przyjmuje się w PDK. W dokumencie wskazuje się rodzinę jako uprzywilejowane miejsce katechezy, gdzie poprzez posługę rodziców, pierwszych nauczycieli i wychowawców w wierze, dokonuje się głębsze wtajemniczenie w życie chrześcijańskie ich dzieci (PDK 126). Rodzice nie są jedynie podmiotem „wspomagającym katechetę", gdyż posiadane prawo do religijnego wychowania potomstwa ma dla nich jednocześnie charakter zobowiązania (PDK 127). Wychowanie rodzicielskie, które rozpoczyna się w zaraniu dzieciństwa, „dokonuje się głównie przez chrześcijańską interpretację wydarzeń rodzinnych i świąt religijnych" (PDK 128). Istnieją poważne przesłanki, aby twierdzić, że postulowana tu „chrześcijańska interpretacja" powinna posiadać wymiar mistagogiczny. Potwierdzają to bowiem wymienione zadania katechetyczne rodziców,

[319] M. Fiałkowski, *Rodzina Kościołem domowym...*, s. 176.
[320] P. Bednarczyk, *Ramowy program katechizacji...*, s. 13-14.

które z natury swej mają charakter mistagogiczny (PDK 128). Przyjęta przez Konferencję Episkopatu Polski *Podstawa programowa katechezy* jest wyrazem świadomości, że nauczanie religii w szkole nie wyczerpuje w pełni zadań katechetycznych – zwłaszcza płynących z funkcji mistagogicznej – co domaga się stosownego dopełnienia jej katechezą w rodzinie i parafii[321]. Rodzina chrześcijańska, uczestnicząc w posłudze i w misji Kościoła, ma odzwierciedlać różne aspekty i funkcje życia całego Kościoła. W kwestii współpracy środowisk katechetycznych na etapie katechezy inicjującej w sakramenty (klasy I–III) w dokumencie wymaga się, aby spotkania rodziców dzieci pokomunijnych miały charakter mistagogiczny, zaś treści katechezy „należy skorelować z potrójną misją Chrystusa, w której rodzice i cała wspólnota parafialna mają swój udział: misją profetyczną, kapłańską i pasterską"[322]. Nowelizacja dokumentu w roku 2010 określiła *expressis verbis* drugi etap edukacyjny (klasy IV–VI) jako katechezę mistagogiczną[323].

Analiza polskich dokumentów katechetycznych minionego dwudziestopięciolecia uprawnia do wniosku, że we wskazanym okresie następowało stopniowe dowartościowanie mistagogicznej funkcji katechezy wraz z dokładnym rozróżnieniem katechetycznych zadań rodziny, parafii i szkoły. Jest to szczególnie widoczne podczas porównania założeń katechetyczno-wychowawczych *Programów nauczania religii* zatwierdzonych w roku 2001 oraz w roku 2010. W pierwszym z dokumentów, na etapie katechezy inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii, w kwestii współpracy środowisk katechetycznych jedynie ogólnie odwoływano się do zadań rodziców, którym należy wskazywać, w jaki sposób wypełniają już oni swoje sakramentalne zobowiązania i jak powinni je dalej wypełniać[324]. Na kolejnym etapie edukacyjnym postulowano konieczność „pewnych form" spotkań i współpracy z rodzicami, jakie organizować należy przynajmniej raz na kwartał przez wszystkie lata nauki[325]. Na etapie gimnazjum ograniczono się jedynie do stwierdzenia, że nawiązanie kontaktu z rodzicami choć nie łatwe, jest konieczne. Rodzice powinni bowiem wiedzieć, jakie są ich obowiązki i zadania w procesie przygotowania dziecka do przyjęcia sakramentu bierzmowania oraz jakie są wobec nich oczekiwania[326].

Program nauczania religii zatwierdzony w roku 2010 prezentuje się już jako znacznie poszerzona koncepcja współpracy ze środowiskiem rodzinnym. Począwszy od katechezy w wieku przedszkolnym, poprzez kolejne etapy edukacyjne w szkole podstawowej i w gimnazjum, w dokumencie konsekwentnie podkreśla się fundamentalne znaczenie katechezy rodzinnej. Jej podjęcie warunkuje skuteczność chrześcijańskiego wtajemniczenia oraz pełny proces wychowania

---

[321] Identyczne stanowisko w tej kwestii prezentują dokumenty z roku 2001 oraz 2010.
[322] PPK 2001, s. 31-33.
[323] PNR 2010, s. 37-49.
[324] PNR 2001, s. 40.
[325] Tamże, s. 74.
[326] Tamże, s. 106.

religijnego dzieci[327]. Nowość koncepcji współpracy z rodziną zakłada organizowanie nie kwartalnych, lecz comiesięcznych spotkań katechetycznych z rodzicami dzieci przedszkolnych, uczniów szkoły podstawowej i gimnazjum. Zauważyć należy, że w dokumencie nie ograniczono się tylko do wskazania konieczności tychże spotkań, lecz podaje się w nim tematykę poszczególnych katechez. Analiza przedstawianych propozycji w kontekście postulowanego mistagogicznego wymiaru wychowania w rodzinie chrześcijańskiej pozwala stwierdzić, że każda z zaproponowanych katechez ma na celu wprowadzenie w głębsze zrozumienie podstawowych funkcji Kościoła[328].

Odnosząc się zatem całościowo do współczesnych uwarunkowań duszpasterstwa katechetycznego, uprawnionym wydaje się wniosek, że postulat mistagogicznej katechezy rodzinnej, od lat mocno obecny w polskiej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej, powoli znajduje swoją aplikację we wskazaniach najnowszych dokumentów katechetycznych. Można zatem żywić nadzieję, że znajdzie on wkrótce swoją pełną realizację także w wymiarze praktyki katechetyczno-duszpasterskiej[329].

***

Mistagogiczne wprowadzanie katechizowanych w tajemnicę życia Kościoła rozumiane jest przede wszystkim jako wprowadzanie ich w krąg zbawczego działania Osób Bożych, umożliwiające osobistą odpowiedź człowieka. W praktyce katechetyczno-duszpasterskiej dokonuje się to poprzez integralnie podejmowany przekaz prawdy o Kościele w nauczaniu katechetycznym oraz wychowanie katechizowanych do uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła i do podjęcia jego misji. Zadaniem ostatniego rozdziału monografii było przedstawienie posoborowej refleksji polskich katechetyków, poszukujących adekwatnego sposobu ukazania misterium Kościoła w nauczaniu katechetycznym. Owocem teologicznych poszukiwań było między innymi opracowanie nowego programu katechezy. Szczegółowa analiza *Ramowego programu katechizacji* (1971) oraz przygotowanych na jego podstawie podręczników katechetycznych serii *Bóg z nami* i *Katechizm religii katolickiej* wykazała, że w znaczący sposób zdołano w nich wyeksponować misterium Kościoła, wprowadzając tym samym do polskiej katechezy postulaty soborowe. W dalszej kolejności podjęto zagadnienie kształtowania wspólnoty Kościoła,

[327] PNR 2010, s. 29, 30, 62, 103, 135, 136.

[328] Tamże, s. 31, 63, 103, 136, 137.

[329] II Synod Archidiecezji Katowickiej, nawiązując do obowiązujących w Polsce dokumentów katechetycznych, zarządził wprowadzenie w każdej parafii katechezy dorosłych, ze szczególnym uwzględnieniem katechezy dla rodziców dzieci przygotowujących się do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Wśród zaleceń Synodu znalazło się także objęcie katechezą rodziców dzieci i młodzieży na wszystkich poziomach nauczania. Spotkania katechetyczne z rodzicami mają mieć charakter mistagogiczny, zmierzający do aktywnego i pełnego udziału rodziny w Eucharystii – zob. *Wsłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej*, Katowice 2016, 271, 272, 277, 278.

które stanowi szczególne zadanie dla katechezy mistagogicznej. Uwzględniając współczesny kontekst działalności katechetyczno-duszpasterskiej, podkreślono bezwzględną konieczność dowartościowania katechezy parafialnej. Traktowanie jej bowiem jedynie jako „uzupełniającej" szkolne nauczanie religii pozostaje w sprzeczności ze wskazaniami najważniejszych dokumentów katechetycznych.

W części drugiej, przedmiotem badań była realizacja kolejnego z zadań katechezy, jakim jest wychowanie do misji i formacja świadków wiary. Odwołując się do nauczania soborowego, wskazano najpierw teologiczne podstawy uczestnictwa całego Ludu Bożego w apostolstwie i misji Kościoła. W perspektywie mistagogicznej najpełniej wyraża się ono w kontekście zaangażowania w liturgię (*leiturgia*); budowania wspólnoty Kościoła poprzez słowo świadectwa i życie chrześcijańskie (*martyria*); oraz diakonię i codzienną posługę miłości (*caritas*). Ich wzajemne dopełnianie się służy wspólnemu celowi, jakim jest budowanie wspólnoty w Chrystusie: *koinōnia en Christo.* W takiej perspektywie problematyka formacji postawy apostolsko-misyjnej była wielokrotnie przedstawiana w posoborowej refleksji katechetycznej. Analiza *Ramowego programu katechizacji* (1971) oraz podręczników katechetycznych *Bóg z nami* i *Katechizmu religii katolickiej* upoważnia do stwierdzenia, iż mistagogiczne rozumienie uczestnictwa katechizowanych w misji Chrystusa i Kościoła przenika tutaj wszystkie lata katechizacji. Przedmiotem uwagi była także formacja katechetów, jako świadków wiary we wspólnocie Kościoła. Jako warunek wypełnienia misji powierzonej im przez Kościół jawi się nabycie przez katechetów kompetencji mistagoga.

Skuteczność formacji katechetycznej domaga się zintegrowanych działań wszystkich środowisk odpowiedzialnych za wychowanie w wierze. Szczególną rolę odgrywa tutaj rodzina. Z tego względu w ostatniej części podjęto problematykę mistagogicznego wymiaru wychowania we wspólnocie rodzinnej, ukazując ją jako miejsce urzeczywistniania się misterium Kościoła. Dom rodzinny jest pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego, w której dziecko uczy się miłości braterskiej, a zwłaszcza oddawania czci Bogu przez modlitwę i ofiarę ze swego życia. W tym kontekście omówione zostały cele i zadania katechumenatu rodzinnego, rozumiane jako wychowanie do podjęcia funkcji nauczycielskiej, kapłańskiej i królewskiej.

Odnosząc się całościowo do analiz przeprowadzonych w ostatnim rozdziale pracy, wydaje się, że pozwoliły one na wyczerpujące przedstawienie proponowanej drogi katechetycznego wprowadzania w tajemnicę życia Kościoła. Bogactwo posoborowej refleksji katechetycznej oraz duszpasterskich doświadczeń stanowi istotny punkt odniesienia, aby polska katecheza w coraz większym stopniu przyjmowała właściwy sobie wymiar mistagogiczny.

ZAKOŃCZENIE

Kościół, będący „powszechnym sakramentem zbawienia" (KK 22), nieustannie wspierany obecnością Ducha Świętego przekazuje Objawienie za pośrednictwem ewangelizacji, to znaczy głosi Dobrą Nowinę o zbawczym zamyśle Ojca, a w sakramentach komunikuje dary Boże (DOK 45). Istotnym „momentem" w tym procesie jest działanie katechetyczno-wtajemniczające, skierowane w stronę tych, którzy wybierają Ewangelię lub czują potrzebę uzupełnienia lub odnowienia swego wtajemniczenia (DOK 49). Szczególne zadanie do spełnienia ma w tym zakresie mistagogia liturgiczno-katechetyczna, traktowana jako pogłębione wprowadzenie w misterium wiary chrześcijańskiej.

Podsumowując przeprowadzone w pracy badania nad mistagogią w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim, słusznym wydaje się zebranie najważniejszych rezultatów naukowych poszukiwań oraz zaproponowanie kilku sugestii dotyczących mistagogii katechetycznej. Odnosząc się całościowo do przeprowadzonych analiz, można jednoznacznie stwierdzić, że założony we wstępie cel badawczy pracy został osiągnięty. W monografii została bowiem wnikliwie przedstawiona istota oraz charakter mistagogii w katechezie, a także sposoby i formy jej realizacji w polskich programach i katechizmach posoborowych. Uzyskano również odpowiedzi na postawione pytania szczegółowe, dotyczące problemu badawczego rozprawy.

Celem pierwszego rozdziału pracy było ukazanie źródeł oraz istoty starożytnej mistagogii chrześcijańskiej na tle jej historycznego rozwoju. Przeprowadzone badania porównawcze wykazały pełną niezależność oraz odmienność istoty misterium chrześcijańskiego od kształtujących się niejako równolegle misteriów świata pogańskiego. Istniejące między nimi podobieństwa odnoszą się bowiem do całkowicie innych treści i powinny być traktowane jako wspólne dziedzictwo kulturowe tamtych czasów. Można także przyjąć, że używanie terminologii właściwej pogańskim misteriom w nauczaniu apostolskim oraz w działalności apologetycznej było nie tyle hellenizacją chrześcijaństwa, co raczej próbą chrystianizacji hellenizmu. W odróżnieniu od helleńskich misteriów, św. Paweł mówił o fakcie historycznym, uobecnionym w życiu Jezusa Chrystusa, czego brak u Greków. Nauczając o tajemnicy, czyli o misterium, które objawia się w Jezusie, zwracał uwagę nie tyle na jej intelektualny charakter, co na tworzenie wspólnoty z Bogiem. Analiza treści nauczania apostolskiego pozwoliła wyodrębnić jego charakterystyczne właściwości, jak ścisłe powiązanie z chrztem oraz innymi sakramentami, etapowość nauczania – odpowiadającą dojrzałości w wierze słuchaczy, ciągłość tradycji i pluralizm form nauczania. Wskazane właściwości pozwalają wyciągnąć wniosek, że nauczanie apostolskie było w swej istocie katechezą wtajemniczającą.

Analiza pism Ojców Apostolskich *Didache* i *Pasterza* pozwoliła na odnalezienie w nich początków sakramentologii. Podstawą nauczania była żywa

świadomość chrztu, Eucharystii i pokuty. Chrzest był warunkiem włączenia do społeczności chrześcijańskiej, zaś Eucharystia była rozumiana przede wszystkim jako ofiara zapowiedziana w Starym Testamencie i ustanowiona w miejsce żydowskich ofiar. Nauka o sakramentach, wyjaśniana za pomocą różnych obrazów, symboli i alegorii, przejawiała cechy właściwe dla katechezy mistagogicznej. Fakt ten upoważnia do stwierdzenia, że już w czasie Ojców Apostolskich możemy mówić o rozproszonych, lecz wyraźnie obecnych w katechezie elementach mistagogicznych. Analiza apologetycznych świadectw pisarzy II wieku ujawniła występujące w ich nauczaniu fundamentalne elementy przyszłej mistagogii, takie jak typologia biblijna, kontekst sprawowanej liturgii oraz bezpośrednie odniesienie do codziennego życia chrześcijańskiej wspólnoty. Powstające wówczas elementy inicjacji chrześcijańskiej wyznaczyły przyszłą strukturę katechumenatu, który w pełni ukształtował się na przełomie II i III wieku.

Szczególne znaczenie dla ukazania istoty oraz formy starożytnej mistagogii chrześcijańskiej miały analizy porównawcze katechez mistagogicznych IV wieku wygłoszonych przez Ojców Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Podsumowując przeprowadzone badania, należy stwierdzić, że mistagogia w Kościele starożytnym była zjawiskiem ograniczonym zarówno geograficznie, jak i czasowo. Związana z Kościołami: jerozolimskim, antiocheńskim i mediolańskim, innym wspólnotom chrześcijańskim pozostawała praktycznie nieznana. Rozwijając się wraz z katechumenatem, wraz z jego zanikiem na długie wieki odeszła w zapomnienie. Współczesne studia nad starożytną mistagogią nie przyniosły jej jednolitego obrazu. Na podstawie zachowanych źródeł uprawnionym wydaje się mówienie o trzech zasadniczych jej modelach: katechezie dotyczącej inicjacji chrześcijańskiej jako całości; wyjaśnianiu Eucharystii; debacie nad sensem i znaczeniem liturgii oraz kościelnej hierarchii. Znamienną cechą patrystycznej mistagogii było jej ścisłe powiązanie z życiem. Przyjmowała często formę dialogu prowadzonego w postaci pytań i odpowiedzi, zmierzając w ten sposób do powiązania doświadczenia wiary z codziennym życiem wspólnotowym i rodzinnym. Podstawowym założeniem chrześcijańskiego wtajemniczania była świadomość, że do zrozumienia niewidzialnej rzeczywistości dochodzi się stopniowo. Nie wszystkie treści podawane były od razu, lecz respektując zasady pedagogii, uwzględniano możliwości rozwijającej się w czasie percepcji słuchaczy. Poszczególne etapy wtajemniczenia miały zatem wcześniej ustalone cele, którym towarzyszyły określone wymagania stawiane wobec neofitów. Konkludując, starożytna mistagogia była nie tyle wprowadzeniem w misterium liturgii, ile wprowadzeniem w misterium chrześcijańskie poprzez liturgię. A zatem chodziło nie tyle o zapoznanie neofitów z przeżytym wcześniej obrzędem, co dotarcie za pomocą całościowo wyjaśnionych znaków liturgicznych do najgłębiej ukrytej i niewidzialnej rzeczywistości – do misterium.

Drugi rozdział pracy miał na celu prześledzenie dróg odnowy mistagogii w czasach współczesnych. Dokonano tego poprzez wnikliwą analizę genezy ruchu liturgicznego i kerygmatycznego oraz pokazanie wysiłków Oda Casela

i Romana Guardiniego, podjętych dla głębszego zrozumienia misterium liturgii i poszukiwania nowych możliwości katechetycznej inicjacji. Szczególnym wsparciem w tym procesie okazało się nauczanie Piusa XII o Kościele i liturgii. Papież wskazał zasadnicze kierunki dalszych teologicznych poszukiwań, aprobując w pełni dotychczasowe osiągnięcia ruchów odnowy. Najważniejszym skutkiem dokonujących się wówczas przemian, było ponowne odkrycie i dowartościowanie znaczenia liturgii w życiu Kościoła. W efekcie doszło do ukształtowania się kerygmatycznego kierunku katechezy, który w swoich założeniach dążył do realizacji zadań zbieżnych z tradycyjnymi celami mistagogii. Nie rezygnując z przekazu wiedzy jako podstawy znajomości i zrozumienia wiary, główny nacisk położono na osobistą postawę człowieka. Poznana i zrozumiana prawda upomina się o realizację w życiu religijno-moralnym. Katecheza miała zatem prowadzić do ukształtowania chrześcijańskiego stylu życia. Jej nadrzędnym celem było wprowadzanie wychowanka w relację z niewidzialnym Bogiem w taki sposób, żeby nawiązała się żywa łączność osoby z Osobą. Za sprawą przedstawicieli ruchów odnowy coraz wyraźniej pogłębiało się przekonanie, że szczytowym punktem działalności Kościoła jest misterium liturgii, w którym uobecnia się zbawcze dzieło Chrystusa. Dlatego z początkiem lat sześćdziesiątych minionego wieku, na pierwsze miejsce wśród zagadnień podejmowanych przez katechetyków wysunęła się liturgia, która ukazywana była jako najważniejsze źródło życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiego zaangażowania w świecie. Zrozumiano, że katecheza jest nie tylko nauczaniem obiektywnych prawd oraz formacją osobowości – co nadal znajduje w niej swoje miejsce jako realizacja funkcji nauczania i wychowania – ale przede wszystkim staje się ona inicjacją. Inicjacją rozumianą nie w sensie zapoznawania z początkami doktryny, czy początkowymi umiejętnościami (*initium*), lecz jako wchodzenie w tajemnicę Osoby (*inire*). Jest to zatem wtajemniczenie w misterium Boga, który objawił się ludziom w Jezusie Chrystusie i nadal kontynuuje zbawcze dzieło w Kościele. Katecheza kerygmatyczna poprzez swoje celowe ukierunkowanie na misterium przyczyniła się jednoznacznie do odkrycia charakteru mistagogii w katechezie. Niewątpliwe osiągnięcia w tym względzie nie upoważniają jednak do stwierdzenia, że już wówczas wypracowano jej satysfakcjonujący model. Ze względu na dynamiczny kontekst współczesnego duszpasterstwa, rozumienie katechetycznej mistagogii domaga się bowiem *accommodata renovatio*, czyli „przystosowanej odnowy", wynikającej z aktualnego stopnia samoświadomości Kościoła. Tego właśnie zadania, nawiązując do wspomnianego dorobku przedstawicieli ruchów odnowy, podjął się II Sobór Watykański.

Podstawę dla teologicznej refleksji nad współczesnym sposobem rozumienia mistagogii stanowi soborowe nauczanie o zbawczym misterium Boga i Kościoła urzeczywistniającym się w liturgii. Należy w tym miejscu podkreślić, że istotę oraz charakter współczesnej mistagogii w katechezie należało wydedukować z całości nauczania soborowego. Samo pojęcie *mistagogia* nie zostało bowiem użyte wprost, a tym bardziej zdefiniowane w dokumentach soborowych. Po raz pierwszy

pojawiało się ono dopiero w *Ordo initiationis christianae adultorum* (6.01.1972), będącym realizacją zaleceń Soboru w sprawie przywrócenia w Kościele katechumenatu. Nawiązująca do tradycji wczesnochrześcijańskiej posoborowa mistagogia liturgiczno-katechetyczna jest rozumiana jako wprowadzanie człowieka w urzeczywistniające się misterium. Z natury swej mistagogia nie wyraża się w analizie tekstów liturgicznych czy wyjaśnianiu obrzędów. Nie może być także rozumiana jako jedynie ukazywanie zobowiązań moralnych. Jej istota wyraża się we wprowadzaniu uczestników liturgii w sens tego, co wspólnie sprawują w obrzędach, oraz w ukazywaniu znaczenia celebracji dla ich życia chrześcijańskiego: „dzisiaj" i przyszłości sięgającej w wieczność. W związku z tym znajduje ona swój uprzywilejowany kontekst w zgromadzeniu liturgicznym, gdzie sam Chrystus – pierwszy Liturg i Mistagog – wprowadza Lud w misterium oblubieńczej miłości. Mistagogia z natury jest Boża, potrzebuje jednak mediacji ze strony człowieka – przewodnika-mistagoga. Metoda mistagogii polega na odczytaniu w rytach tajemnicy Chrystusa oraz kontemplacji niewidzialnej rzeczywistości. Mistagog w liturgii nie mówi we własnym imieniu, lecz przekazuje to, co powierzył mu Kościół, sam otrzymawszy od Chrystusa. Z tego względu liturgia nie może być uważana ani przez celebransa, ani przez zgromadzoną wspólnotę za „rzecz prywatną". Mistagogiczny wymiar liturgii wiąże się ściśle ze sposobem jej sprawowania. W świetle soborowego i posoborowego nauczania Kościoła wydaje się, że mistagogię w katechezie należy rozumieć jako wprowadzanie do różnych form życia liturgicznego: w wymiarze celebratywnym – liturgia jest działaniem o charakterze symbolicznym, dlatego katecheza ma ukazywać zróżnicowane ryty i formy ekspresji; w wymiarze misteryjnym – liturgia, będąc działaniem o charakterze upamiętniającym wydarzenia zbawcze, potrzebuje katechezy, która wyjaśni doświadczenia biblijne zawarte i aktualizowane w jej rytach; w wymiarze egzystencjalnym – liturgia jako celebracja życia i odkupionej egzystencji, domaga się katechezy wychowującej do wyrażania w codziennym życiu odpowiadających temu przekonań i postaw.

Ukazanie mistagogii w polskiej katechezie posoborowej wymagało szukania jej początków w rodzimej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej omawianego okresu. Jak zgodnie zauważają badacze historii katechezy, najważniejszy wkład dla rozwoju nurtu kerygmatycznego – a tym samym dla odkrycia istoty i charakteru mistagogii w katechezie – wnieśli ks. Marian Finke, ks. Franciszek Blachnicki oraz ks. Jan Charytański. Analiza wybranych opracowań wskazanych autorów pokazała, że teologiczne poszukiwania polskich katechetyków od początku towarzyszące niejako wysiłkom soborowej odnowy, a w późniejszym okresie ukierunkowane soborowym nauczaniem, wyznaczyły zasadniczy sposób rozumienia mistagogii w polskiej katechezie. Podejmując refleksję nad skutecznością dotychczasowego nauczania katechetycznego, dostrzegano jego poważne słabości. Wśród najważniejszych zarzutów wskazywano fakt, że nie rozwijało ono życia wiary katechizowanych i nie akcentowało tego, co stanowi istotę chrześcijaństwa. Podkreślano także jego zbytnie zracjonalizowanie, pojęciowość i dążenie do intelektualnej

asymilacji wiedzy, przy jednoczesnym braku powiązania jej z codziennym życiem chrześcijańskim. Nauczanie katechetyczne oderwane od źródeł chrześcijańskiego życia – zwłaszcza od zawartego w Biblii słowa Bożego i od liturgii – nie dawało organicznej, globalnej syntezy chrystologicznej i eklezjologicznej. W rezultacie nie posiadało ono siły, aby nawracać ani też zapobiegać odstępstwom od wiary. Wskazanym brakom zapobiec miała katecheza kerygmatyczna, czyli katecheza będąca w służbie wiary. Jej zasadniczym celem było przepowiadanie Dobrej Nowiny o zbawieniu i opowiedzenie współczesnemu człowiekowi historii tego zbawienia w taki sposób, aby poczuł się pełnoprawnym adresatem i uczestnikiem zbawczego misterium. Wskazane racje, zgodnie podkreślane przez najważniejszych polskich katechetyków, stanowią mocną podstawę, aby uznać mistagogię za najważniejszy wymiar katechezy. Badając zagadnienie mistagogii w polskiej refleksji i praktyce katechetycznej w aspekcie chronologicznym, należy stwierdzić, że refleksja katechetyczna wyprzedziła o kilka lat praktykę katechetyczną, gdyż odnowa kerygmatyczna katechezy została urzędowo wprowadzona w Polsce dopiero w 1971 roku, kiedy wszedł w życie nowy program katechizacji. Jak ocenił badający etapy rozwoju katechezy Roman Murawski, dzięki aktywnej działalności polskich katechetyków okresu posoborowego prawie wszystkie katechizmy i podręczniki metodyczne dla katechetów pozostawały pod wpływem katechezy kerygmatycznej. Powyższa ocena przyjęta została jako hipoteza robocza dla podejmowanych w pracy badań nad sposobami i formami realizacji mistagogii w polskich programach i katechizmach posoborowych.

Postulat katechezy uwzględniającej przekazany na kartach Biblii historyczny wymiar misterium zbawienia znajduje swoje podstawy w nauczaniu soborowym (KO 4; KK 9) oraz we wskazaniach dokumentów katechetycznych (OIK 11, 72; DOK 39; KKK 1095). Pismo Święte staje się w ten sposób pierwszym źródłem treści przekazywanych na katechezie, a poznanie dzieł Bożych obydwu Przymierzy pozwala lepiej zrozumieć naturę sakramentów oraz ich rolę w życiu Ludu Bożego. Do zadań katechezy mistagogicznej należy więc „umiejscawianie znaków sakramentalnych w ramach historii zbawienia" (DOK 108). Celem trzeciego rozdziału pracy było więc ukazanie „czynów i słów" Boga, jako konstytutywnych elementów historii zbawienia oraz zapowiedzi i przygotowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w czasach Starego Testamentu. Przeprowadzone analizy tekstów źródłowych oraz literatury przedmiotu pozwalają na wyprowadzenie wniosku, że cały Stary Testament można nazwać „sakramentem znaku przyszłego" (*sacramentum futuri*). Osoby, instytucje i wydarzenia Starego Testamentu miały bowiem istotne znaczenie wobec przyszłości określonej w nauczaniu apostolskim jako „kres czasów" (1 Kor 10,11). Bardzo zwięźle ujął ową zależność cytowany w rozprawie św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że „Stare Prawo jest figurą Nowego Prawa, a Nowe Prawo jest figurą przyszłej chwały".

W Encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II nauczał, że Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii, zaś w Jego zbawczym wydarzeniu dzieje

człowieka osiągnęły swój zenit (RH 1). Wprowadzenie w tajemnicę Chrystusa Odkupiciela pomoże każdemu człowiekowi w pełnym odkryciu własnej tożsamości, sensu ziemskiej egzystencji oraz nadprzyrodzonego przeznaczenia. Wypełnienie tego jest kluczowym zadaniem katechezy mistagogicznej, rodzącym potrzebę ponownego postawienia w centrum Chrystusa – zarówno w teorii, jak i w praktyce katechetycznej. Katecheza wprowadzająca w historyczny wymiar misterium zbawienia pozwala także odkryć, że ustawiczny rozwój królestwa Bożego dokonuje się za pośrednictwem Kościoła, któremu Chrystus udziela Ducha Świętego. Wiara w obecność i działanie Jezusa w Kościele wyznacza eklezjologiczny rys treści katechezy. Jej zadanie polega w tym względzie na ukazaniu przejściowego i eschatologicznego charakteru Kościoła oraz jego jedności z Kościołem niebieskim, dokonującej się poprzez sakramentalne znaki liturgii. Przeprowadzane w pracy analizy uprawniają do stwierdzenia, że podkreślana w dokumentach katechetycznych konieczność chrystocentrycznego ukierunkowania katechezy była wielokrotnie postulowana w refleksji polskich katechetyków. W tym miejscu przywołać należy wspomniane w pracy opracowania W. Sobczyka, G. Kusza, F. Blachnickiego, R. Murawskiego, J. Charytańskiego, R. Rybickiego, Z. Marka i J. Kochela.

Poszukując sposobów i form aplikacji w praktyce katechetycznej przemyśleń i postulatów dotyczących wprowadzania w historyczny wymiar zbawienia, poddano analizie opublikowany w 1971 roku program nauczania religii oraz związane z nim katechizmy serii *Bóg z nami* i *Katechizm religii katolickiej*. Przeprowadzone badania wykazały, że w programie nauczania religii w zakresie szkoły podstawowej, jako podstawowy materiał źródłowy przyjęto teksty Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Celem doboru tekstów było zapoznanie dziecka z historią zbawienia trwającą do chwili obecnej i urzeczywistniającą się w życiu każdego człowieka, aż do czasu powtórnego przyjścia Chrystusa. Wychodząc od wydarzeń zbawczych ujmowanych w ich wymiarze historycznym, katecheza miała prowadzić do oznaczanego przez nie misterium: zbawczego działania Boga urzeczywistniającego się w Kościele – zwłaszcza w sakramentach. Zainicjowany proces wprowadzania dzieci w historyczny wymiar misterium zbawienia wymagał kontynuacji i dalszego pogłębienia. Z tego względu program nauczania religii w zakresie szkoły średniej przyjmował jako cel katechizacji przybliżenie młodzieży tajemnicy Chrystusa, Boga-Człowieka, który wypełniając plany Boże, dokonał odkupienia świata. Autorzy programu zakładali, że pozwoli to na przybliżenie prawdy, że Chrystus jest centralnym aktem zbawczego działania Boga. Chrystus został zatem ukazany jako aktualne wezwanie, wobec którego każdy człowiek powinien zająć własne stanowisko. Treścią katechezy był nie tyle Chrystus historyczny, co Pośrednik i Zbawiciel, Osoba żywa, działająca aktualnie w Kościele. W konsekwencji, zamiast podawania wiadomości o Chrystusie w formie teologicznych sformułowań, katecheza miała stać się spotkaniem dla wspólnego wydobywania prawd o Nim z ewangelijnego opisu. Przeprowadzona analiza katechizmów serii *Bóg z nami* i KRK pokazała, że zaproponowana przez autorów forma

katechezy biblijnej nie była jedynie spotkaniem z tekstem świętym, ale przede wszystkim spotkaniem z żywym Bogiem, który poprzez święte księgi nadal prowadzi dialog z człowiekiem. W tak realizowanej katechezie biblijnej mogło dokonać się spotkanie pomiędzy katechizowanym a Bogiem, który powołał świat i człowieka do istnienia, wybrał sobie lud, wyzwolił go, prowadził, napominał i obdarzył obietnicą zbawienia. Jej realizacja wypełniła się w Chrystusie i nadal uobecnia się we wspólnocie Kościoła. Wydarzenia zbawcze jedynie z ludzkiego punktu widzenia należą już do historii. Dla Boga jednak nie ma przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W nim cała historia zbawienia trwa, posiadając wartość ponadczasową. Zaproponowane przez autorów programu i katechizmów ujęcie historycznego wymiaru misterium zbawienia bardzo dobrze oddaje istotę oraz charakter katechetycznej mistagogii. Wypracowane i przyjęte wówczas założenia mogą nadal stanowić cenny punkt odniesienia dla współczesnej katechezy mistagogicznej. Syntetyczne wskazania w tym względzie, po latach naukowych poszukiwań, zostały ujęte w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* (zob. PDK 60).

W posoborowej teologii zgodnie uważa się, że zgromadzenie liturgiczne jest najważniejszym i powszechnie dostępnym znakiem Kościoła. Można w nim bowiem dostrzec wszystkie istotne cechy Kościoła: jego naturę społeczną, strukturę hierarchiczną, powszechność, misyjność oraz wymiar eschatologiczny (KL 48-50). W świetle powyższych wskazań należy przyjąć, że zgromadzenie liturgiczne jest także uprzywilejowanym kontekstem dla mistagogii. Dlatego celem czwartego rozdziału pracy była analiza postulowanych oraz praktykowanych w posoborowej katechezie dróg otwierania człowieka na misterium chrześcijańskie celebrowane w liturgii. Przeprowadzone analizy uprawniają do wniosku, że pierwszym i najważniejszym warunkiem postulowanego przez Sobór *actuosa participatio*, czyli pełnego, czynnego i owocnego uczestnictwa wiernych w liturgii, jest *ars celebrandi*, sztuka właściwego jej celebrowania (SC 38). Istota mistagogii dokonującej się podczas liturgii wyraża się w tym, że celebrans całym sposobem bycia oraz wszystkimi czynnościami wynikającymi z jego posługi w zgromadzeniu liturgicznym wskazuje Kogoś Innego i do Niego prowadzi. Mistagogia to *par excellence* prowadzenie wiernych do misterium, którym jest Chrystus. Nie mniej istotne znaczenie w procesie otwierania człowieka na misterium celebrowane w liturgii odgrywa sam rok liturgiczny, który oprócz podstawowego wymiaru anamnetycznego posiada istotne znaczenie mistagogiczne. Mistagogiczna pedagogia roku liturgicznego przejawia się w jego układzie pozwalającym odsłonić w ciągu roku całe misterium Chrystusa – od Jego wcielenia do powtórnego przyjścia w chwale (KL 102). Katecheza wprowadzająca w misterium roku liturgicznego ma zgodnie z jego naturą przedstawiać go jako jedną całość, umieszczając każdą poszczególną pamiątkę wydarzeń zbawczych w jego ramach. Przeprowadzone w pracy badania wykazały, że w okresie posoborowych przemian katechetycznych bardzo mocno akcentowano konieczność ściślejszego powiązania treści katechezy z rokiem liturgicznym.

Postulaty polskich katechetyków znalazły swoje pełne odzwierciedlenie w programie katechizacji z 1971 roku. Wśród najważniejszych założeń programowych przyjęto przygotowanie do owocnego uczestnictwa w liturgii roku kościelnego. Konsekwentnie zatem, także w katechizmie *Bóg z nami* zaproponowano ramy roku liturgicznego jako zasadniczą linię rozwojową dla opracowanych jednostek tematycznych. Zgodnie z duchem mistagogii intencją autorów było umożliwienie katechizowanym przeżycia roku liturgicznego, celem wprowadzania ich w jego zasadnicze treści, a przez to kształtowanie postaw duchowych odpowiednich dla danego okresu liturgicznego.

Zadaniem katechezy wtajemniczającej w misterium chrześcijańskie celebrowane w liturgii jest także przekazywanie odpowiedniej wiedzy na temat sakramentów oraz kształtowanie postaw uczestników liturgii, czego domaga się zarówno natura liturgii, jak i godność kapłaństwa wspólnego wiernych (DOK 85). Do czasu zwołania Soboru Watykańskiego II sakramenty nie znajdowały stosownego miejsca w katechezie. Wraz z posoborową odnową kerygmatyczną zmieniał się charakter polskiej katechezy, która zamiast katechizmowego uczenia o rzeczywistości zbawczej, zaczęła proponować sakramentalną inicjację. W trosce o skuteczność katechezy realizującej cele właściwe dla mistagogii, podkreślano problem obarczania dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii św. nadmiarem wiedzy teologicznej. Postulowano także konieczność pełniejszego uwzględnienia doświadczeń życiowych adresatów katechezy. Skutkiem tego zatwierdzone w 1971 roku programy katechetyczne dla dzieci i młodzieży nie ograniczały nauki o chrzcie i Eucharystii do kilku jednostek katechetycznych, lecz zakładały koncentryczne powracanie do nich we wszystkich cyklach edukacyjnych. Umożliwiało to ukazanie coraz to innych aspektów teologii sakramentów, z pełniejszym uwzględnieniem intelektualnych możliwości adresatów katechezy. Drugi cykl edukacyjny w szkole podstawowej niemal w całości nastawiony został na przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Szczegółowa analiza programu wykazała, że proponowane w nim treści nieustannie nawiązywały także do chrztu i Eucharystii, co miało umożliwić całościowe ukazanie sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia. Zgodnie z duchem mistagogii autorzy programu słusznie założyli, że owocny udział w życiu sakramentalnym Kościoła nie może bazować jedynie na wiedzy przekazanej uczniom. Koniecznym dopełnieniem jest także życie w stanie łaski oraz wypracowanie odpowiednich postaw duchowych. Postulowane w programie mocne osadzenie katechezy wprowadzającej w celebrację sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w kontekście biblijnym i eklezjalnym, można uznać jako wyraz dążenia autorów do nadania jej mistagogicznego charakteru. Jako przykłady pełnego wdrożenia nauczania soborowego o sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego wskazać należy katechizmy serii *Bóg z nami* i KRK, a także *Zostań z nami, Panie* przygotowany pod redakcją M. Finkego. Analiza założeń programowych podręczników metodycznych dla katechety oraz celów poszczególnych jednostek katechetycznych pokazała, że głównym dążeniem autorów było

doprowadzenie dziecka do czynnego, pełnego i owocnego uczestnictwa w Eucharystii oraz do życia chrześcijańskiego, które z niej wypływa. Przekazując prawdy o sakramentach, starano się równocześnie kształtować odpowiadające im postawy. Zaproponowana w katechizmach droga wprowadzania w celebrację sakramentów, czyniła liturgię czymś bliższym i pozwalała zgodnie z istotą mistagogii wzmacniać i głębiej przeżywać osobisty związek ochrzczonego z Chrystusem.

Katechetyczne wprowadzanie w społeczność Kościoła odbywa się zasadniczo na dwóch drogach. Pierwszą z nich jest przekaz wiedzy o Kościele. Druga zaś polega na odpowiednim wychowaniu katechizowanych do uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła (PDK 28) i w jego misji (PDK 29). Przeprowadzona w piątym rozdziale monografii analiza wypowiedzi polskich katechetyków okresu posoborowego ujawniła, że mieli oni świadomość poważnych braków tradycyjnej katechezy o Kościele. Postulowano zatem konieczność wprowadzenia do katechizmów nowej wizji Kościoła zawartej w *Lumen gentium*. Jako warunek *sine qua non* wskazywano ściślejsze powiązanie katechezy o Kościele z katechezą o sakramentach i z liturgią w ogóle. Kolejny z postulatów dotyczył ukazania Kościoła jako nadprzyrodzonej społeczności Ludu Bożego, w którym każdy ochrzczony powołany jest do aktywnej współpracy w dziele urzeczywistniania się Kościoła oraz do odpowiedzialności za jego rozwój. Odnowiona katecheza miała ukazywać Kościół w taki sposób, aby każdy z katechizowanych mógł odnaleźć cząstkę Kościoła w sobie, a siebie w Kościele.

Wśród istotnych celów badawczych niniejszej monografii przyjęto pytanie, w jakiej mierze w polskiej katechezie posoborowej zdołano przejść od inspirowanych nauczaniem soborowym postulatów katechetycznych do przekazania w praktyce katechetycznej integralnej wizji Kościoła rozumianego jako misterium? Analiza porównawcza programu nauczania religii z 1971 roku ujawniła, że w obu wersjach programu szczegółowego uwzględniono soborowe nauczanie o Kościele, choć autorzy uczynili to na różnych poziomach edukacyjnych. Najrzadziej odwoływano się do prawdy o Kościele jako wspólnocie, co uznać należy jako istotny deficyt. Nie wszystkie też katechezy przyjmowały jako cel ukazanie Kościoła-misterium. Koncentrowano się natomiast na zagadnieniach historycznych lub społecznych. Oceniając zagadnienie całościowo, wobec przewidzianych w programie wielu jednostek o wyraźnym charakterze mistagogicznym, nie jest to brakiem czy słabością programów. Należy raczej przyjąć, że takie rozłożenie akcentów miało na celu ukazanie Kościoła w jego wymiarze widzialnym i niewidzialnym, co uznać warto jako wyraz udanej adaptacji soborowego nauczania o Kościele. Rozwinięcie zagadnień ujętych w pierwszej wersji programu szczegółowego znajdujemy w najbardziej popularnych katechizmach serii *Bóg z nami* i KRK. Szczegółowa analiza treści katechez upoważnia do stwierdzenia, że autorzy w znaczący sposób zdołali wyeksponować w nich misterium Kościoła, wprowadzając w ten sposób do polskiej katechezy soborową eklezjologię. Dzięki przyjęciu takiej perspektywy – w pełni odpowiadającej istocie odnowionej mistagogii – katechizmy te mogą

zostać uznane jako wyraz troski o autentyczne wtajemniczenie katechizowanych w misterium Kościoła. Uznając ich niewątpliwą wartość, nie sposób pominąć istotnego problemu, jaki stanowi język podręczników. Pomimo licznych walorów, wśród których podkreślić należy zwłaszcza odejście od tradycyjnego języka deharbowskich sformułowań, język katechizmów nie uwzględniał w wystarczającym stopniu możliwości intelektualnych dziecka na poziomie szkoły podstawowej. Można powiedzieć, że katechizmy te proponowały treści mistagogiczne, lecz nie czyniły tego „językiem mistagogicznym", ułatwiającym wtajemniczenie dziecka w misterium Kościoła.

W polskiej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej odnajdujemy przekonanie, że nie wystarczy upowszechnić w praktyce katechetycznej poprawną doktrynalnie wizję Kościoła, aby doprowadzić katechizowanych do identyfikacji z jego wspólnotą. Powodzenie tego procesu zależy w dużej mierze od tego, czy Kościół jako rzeczywistość Bosko-ludzka będzie mógł zostać przez nich dostrzeżony i przeżyty. Kościół, do którego katecheza ma wprowadzać i który ma budować, musi zaistnieć w zasięgu doświadczenia katechizowanych. W powyższych stwierdzeniach kryje się istota mistagogii, której zadaniem jest przechodzenie od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne (KKK 1075). Analiza *Ramowego programu katechizacji* w aspekcie wychowawczym, pozwoliła odnaleźć jego liczne aspekty mistagogiczne warunkujące skuteczność budowania wspólnoty Kościoła. Przejawiało się to między innymi w sposobie ujmowania zadań katechezy, takich jak „pogłębienie życia religijnego uczniów" czy „świadome uczestnictwo w życiu wspólnoty Kościoła". Główną intencją autorów programu było wprowadzanie w życie chrześcijańskie, co miało się dokonać poprzez połączenie procesu katechetycznego z codziennym życiem uczniów. Przyjęte założenia wychowawcze precyzyjnie oddawały mistagogiczny charakter katechezy, która – jak zdefiniowano w późniejszych dokumentach katechetycznych – „jest czymś więcej niż nauczaniem; jest ona pogłębieniem całego życia chrześcijańskiego «integralnym wtajemniczeniem chrześcijańskim», które pomaga w autentycznym pójściu za Chrystusem" (DOK 67) oraz „włącza we wspólnotę, która żyje wiarą, celebruje ją i o niej świadczy" (DOK 68).

Wszyscy, którzy przez chrzest włączeni zostali do wspólnoty Ludu Bożego, mają niezbywalny udział w apostolstwie i w misji Kościoła. Do zadań katechezy mistagogicznej należy zatem formacja postawy apostolsko-misyjnej katechizowanych, zaś w dalszej perspektywie, mistagogiczna formacja samych katechetów, jako świadków wiary we wspólnocie Kościoła. Uczestnictwo Ludu Bożego w apostolstwie i misji Kościoła, analizowane w perspektywie mistagogicznej, najpełniej wyraża się w kontekście zaangażowania w liturgię (*leiturgia*), budowania wspólnoty Kościoła poprzez słowo świadectwa i życie chrześcijańskie (*martyria*) oraz diakonię i codzienną posługę miłości (*caritas*). Ich wzajemne przenikanie się i dopełnianie służy wspólnemu celowi, którym jest budowanie wspólnoty w Chrystusie (*koinōnia en Christo*). Precyzując, katecheza mistagogiczna dąży

do budzenia w życiu Ludu Bożego świadomości bycia sakramentem Chrystusa, którym staje się on dzięki przebywaniu w nim i działaniu Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Włączenie przez chrzest w Mistyczne Ciało Chrystusa oznacza nie tylko obdarowanie łaską, ale także zadanie czynnego uczestnictwa w potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańsko-kultycznej i królewskiej. Dokonana w pracy szczegółowa analiza *Ramowego programu katechizacji* w zakresie szkoły podstawowej i średniej upoważnia do stwierdzenia, że mistagogiczne rozumienie uczestnictwa katechizowanych w misji Chrystusa i Kościoła przenikało wszystkie lata katechizacji. Przyjęte w programie założenia formacyjne zobligowały z kolei autorów katechizmów serii *Bóg z nami* i KRK do podjęcia próby ich realizacji w praktyce katechetycznej. Ocena przyjętych w poszczególnych jednostkach celów katechetycznych prowadzi do wniosku, że zaproponowany sposób formacji postawy apostolsko-misyjnej w pełni uwzględniał wymiar mistagogiczny, odpowiadający soborowemu nauczaniu na temat istoty apostolatu i misji Kościoła w świecie.

Problematyka wychowania do misji jest także obecna w późniejszych polskich dokumentach katechetycznych. W PDK potraktowano jednak wychowanie do misji bardzo szeroko, nie dokonując rozróżnienia pomiędzy misją wewnętrzną (ujęcie mistagogiczne) i misją *ad gentes*. Trudno zatem jednoznacznie wykazać mistagogiczny charakter proponowanego wychowania do misji. Również analiza *Podstawy programowej katechezy* (2010) pozwoliła odnaleźć jedynie nieliczne elementy mistagogiczne. Na próżno doszukiwać się tutaj tak charakterystycznego dla *Ramowego programu katechizacji* akcentowania uczestnictwa ochrzczonych w potrójnej misji Chrystusa. Podejmując zadanie wychowania do misji, czyni się to w sposób właściwy dla nauczania religii, akcentując głównie przekaz wiadomości. Przyjęte w dokumencie założenia domagają się mistagogicznego pogłębienia w katechezie parafialnej i w wychowaniu rodzinnym.

Rodzina chrześcijańska stanowi rzeczywistość, w której uobecnia się i tworzy Kościół. Szczególne relacje pomiędzy rodziną chrześcijańską a Kościołem można zdefiniować, jako wynikające z miłości zadania dotyczące tworzenia wspólnoty osób, służby życiu, udziału w życiu społeczeństwa oraz uczestnictwa w życiu i posłannictwie Kościoła (FC 17). Z punktu widzenia mistagogii istotne znaczenie odgrywa ostatnie z nich, będące realizacją zobowiązań płynących z uczestnictwa w funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. W optyce nauczania Kościoła o rodzinie oraz polskiej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej oczywistym wydaje się przyjmowanie rodziny jako pierwszego i najważniejszego środowiska wychowania w wierze. Duże zdziwienie budzi zatem fakt, że w *Ramowym programie katechizacji* rodzina widziana była nie jako najważniejszy podmiot wychowania, lecz jedynie jako „osobowa pomoc katechetyczna", wspierająca katechetę w realizacji programu. Współpraca z rodziną wskazana została jako niezbędna „głównie z racji wychowawczych". Marginalne postrzeganie znaczenia rodziny w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego wywołuje zdecydowany sprzeciw. Należy to uznać jako poważny deficyt założeń katechetyczno-wychowawczych programu.

Zdecydowanie odmienną perspektywę przyjęto w PDK, gdzie wskazano rodzinę jako uprzywilejowane miejsce katechezy, w którym poprzez posługę rodziców, pierwszych nauczycieli i wychowawców, dokonuje się głębsze wtajemniczenie dzieci w życie chrześcijańskie (PDK 126). Przyjęta przez Konferencję Episkopatu Polski *Podstawa programowa katechezy* (2001) jest wyrazem świadomości, że nauczanie religii w szkole nie wyczerpuje w pełni zadań katechetycznych – zwłaszcza płynących z funkcji mistagogicznej – co domaga się stosownego dopełnienia poprzez katechezę w rodzinie i parafii. Nowelizacja dokumentu w roku 2010 określiła *expressis verbis* drugi etap edukacyjny jako katechezę mistagogiczną. Analiza polskich dokumentów katechetycznych ostatniego ćwierćwiecza uprawnia do wniosku, że we wskazanym okresie następowało stopniowe dowartościowanie mistagogicznej funkcji katechezy, z wyraźnym rozróżnieniem katechetycznych zadań rodziny, parafii i szkoły. Jest to szczególnie widoczne dzięki porównaniu założeń katechetyczno-wychowawczych *Programów nauczania religii* z roku 2001 i 2010. W pierwszym z dokumentów w kwestii współpracy środowisk katechetycznych tylko ogólnie odwołano się do zadań rodziców, którym należy wskazywać ,w jaki sposób wypełniają oni swoje sakramentalne zobowiązania jako wychowawcy w wierze i jak powinni je dalej wypełniać. *Program nauczania religii* zatwierdzony w roku 2010 przedstawia już znacznie poszerzoną koncepcję współpracy ze środowiskiem rodzinnym. Począwszy od wieku przedszkolnego, poprzez wszystkie kolejne etapy edukacyjne, w dokumencie podkreśla się fundamentalne znaczenie katechezy rodzinnej. Jej podjęcie warunkuje skuteczność chrześcijańskiego wtajemniczenia oraz pełny proces wychowania religijnego dzieci. Analiza przedstawionych w programie propozycji spotkań z rodzicami pozwoliła stwierdzić, że każda z zaproponowanych katechez ma na celu wprowadzenie w głębsze zrozumienie podstawowych funkcji Kościoła. Niestety, w sytuacji kiedy w Kościele polskim zasadniczo nie prowadzi się w parafiach systematycznej katechezy rodziny, zawłaszcza mającej na celu pogłębienie życia religijnego po przyjęciu przez dzieci i młodzież sakramentów, wskazania zawarte w dokumentach programowych pozostają jedynie czysto teoretyczne. Ich praktyczna realizacja stanie się możliwa dopiero wówczas, gdy podjęte zostaną w Polsce rzeczywiste dążenia do utworzenia katechezy dorosłych, co wydaje się możliwe dopiero wówczas, gdy zostanie dostrzeżona potrzeba dowartościowania, na poziomie Episkopatu, niedocenianej w minionym ćwierćwieczu mistagogicznej funkcji katechezy.

Podsumowując całość przeprowadzonych w pracy badań, w pełni uprawnionym wydaje się wniosek, że postulat katechezy mistagogicznej, tak mocno podkreślany w polskiej refleksji katechetyczno-duszpasterskiej w okresie posoborowym, nie znajduje dziś wystarczającego zastosowania w najnowszych dokumentach katechetycznych. Można jednak żywić nadzieję, że wprowadzana właśnie kolejna reforma systemu edukacji, implikująca konieczność opracowania nowych dokumentów programowych dla lekcji religii, stanie się okazją do zmiany obowiązujących obecnie przepisów. Warunkiem nadrzędnym w tym względzie jest konieczność

podjęcia prac nad dokumentami katechetycznymi, w których katecheza parafialna jednoznacznie zostanie ukazana jako podstawowa droga formacji chrześcijańskiej. Nie wydaje się to jednak możliwe bez uprzedniej zmiany myślenia o katechezie parafialnej jako jedynie dopełniającej szkolne nauczanie religii.

Uzyskane w pracy wyniki badań uprawniają do przedstawienia kilku postulatów szczegółowych mających na celu dowartościowanie mistogogicznego wymiaru katechezy:

1. W trosce o *actuosa participatio* uczestników liturgii należy zadbać o wyraźną formę systematycznej katechezy mistagogicznej, której treścią będą poszczególne etapy liturgii mszalnej oraz duchowe postawy, jakich domaga się uczestnictwo w liturgii. W tym celu wydaje się konieczne poszukiwanie w Kościele w Polsce różnych form katechezy parafialnej, która będzie w stanie zadośćuczynić temu zadaniu.

2. Wychowanie liturgiczne domaga się współdziałania katechezy parafialnej, rodzinnej oraz nauczania religii w szkole. Inspiratorką a jednocześnie podstawowym podmiotem katechezy liturgicznej pozostaje zawsze parafia (PDK 25). Uwzględniając odmienny charakter katechezy parafialnej i nauczania religii, wynikający z różnicy celów kształcenia przyjmowanych w obydwu środowiskach, należy zadbać, aby podejmowanie tych samych zagadnień tematycznych było zasadniczo odmienne w swojej formie. Nauczanie religii w szkole koncentruje się na wymiarze poznawczym prawd wiary, natomiast katecheza jest ze swej natury mistagogiczno-wychowawcza. Katechetyczne spotkania w parafii nie mogą więc stać się powtórzeniem nauczania religii w szkole, lecz mają mieć wyraźny wymiar egzystencjalny i liturgiczno-pastoralny. Katecheza parafialna, prowadzona przy tym w oparciu o zasady katechumenatu, przyjmuje jako zasadniczy cel formację postaw liturgicznych oraz wychowanie do głębszego rozumienia symboli. Skuteczną pomocą w tym względzie mogą być celebracje katechetyczne.

3. Ze względu na niezastąpioną wartość katechezy rodzinnej, mogącej pełnić funkcję katechumenatu rodzinnego, zadaniem wspólnoty parafialnej jest wspieranie rodziców w dziele wychowania w wierze ich dzieci. Powinno się to dokonywać poprzez stały patronat modlitewny całej wspólnoty, osobiste kontakty duszpasterzy i katechetów z rodzicami, a także poprzez katechezę dorosłych skierowaną do rodziców, zwłaszcza w ramach bezpośredniego przygotowania do sakramentów, o które proszą dla dzieci. Uczestnictwo rodziców w tej formacji jest jedną z dróg wzmocnienia misyjnego wymiaru ich chrześcijańskiej tożsamości. Katechetyczne spotkania z rodzicami mają służyć także do rozpoznania sytuacji wymagających szczególnej troski duszpasterskiej oraz owocować propozycjami wspólnotowego czy indywidualnego towarzyszenia rodzinie na drodze wzrostu wiary bądź powrotu do niej. Zróżnicowany poziom życia chrześcijańskiego w rodzinie wymaga także dostosowania form i dynamiki przygotowania sakramentalnego do sytuacji konkretnych rodzin. Chodzi zwłaszcza o takie rodziny, które utraciły wiarę, zaniedbują życie sakramentalne bądź z jakichś powodów oddaliły się od wspólnoty kościelnej.

4. Należy zdecydowanie dowartościować mistagogiczny wymiar formacji kapłanów, alumnów oraz studentów teologii przygotowujących się do podjęcia posługi katechetycznej. Formacja podstawowa i permanentna ma zmierzać do wypracowania i ciągłego umacniania w nich postawy *sentire cum Ecclesia*. Dotyczy to zwłaszcza osób, którym powierzono misję katechetyczną w środowisku szkolnym. W tym celu, w ramach organizowanych dni formacyjnych bądź rekolekcji dla duszpasterzy i katechetów, należy podejmować tematykę mistagogii. Równie istotnym wydaje się, aby w seminariach duchownych oraz na wydziałach teologicznych już na etapie zakładania efektów kształcenia wyraźnie określić wiedzę, umiejętności oraz kompetencje umożliwiające przyszłym absolwentom realizację mistagogicznego wymiaru katechezy.

5. Warto zwrócić uwagę na podejmowane w niektórych diecezjach działania zmierzające do przygotowania katechetów parafialnych. W Archidiecezji katowickiej, zgodnie z Uchwałami II Synodu, powołano ośrodek formacji katechetów parafialnych. Do zadań katechetów należeć będzie: wspieranie prezbiterów i diakonów w formacji wiernych, pomoc w przygotowaniu rodziców i chrzestnych do chrztu dziecka, pomoc w katechezie rodziców dzieci przed i po przyjęciu Pierwszej Komunii św., uczestnictwo w przygotowaniu kandydatów do bierzmowania oraz w katechezie dla rodziców i świadków, pomoc duszpasterzom w bliższym przygotowaniu młodzieży szkół średnich do małżeństwa, uczestnictwo w animowaniu i prowadzeniu grup parafialnych i apostolskich, w organizowaniu kręgów biblijnych, kursów ewangelizacyjnych, pomoc w rekolekcjach zamkniętych. Archidiecezjalna Szkoła Katechetów Parafialnych powołana została w nadziei na tworzenie w przyszłości takich form katechezy parafialnej, które będą w stanie wypełnić zadania właściwe katechezie mistagogicznej.

Podjęty w rozprawie problem badawczy ukazany został w aspekcie poszukiwania istoty oraz charakteru mistagogii liturgiczno-katechetycznej realizowanej w polskiej katechezie po II Soborze Watykańskim. Analiza tekstów źródłowych oraz uzyskane wyniki badań, przybliżając istotę oraz charakter współczesnej mistagogii katechetycznej, nie wyczerpują jednak w całości złożonego problemu. Istnieje potrzeba dalszych badań teoretycznych nad sposobami realizacji oraz możliwościami rozwoju mistagogii w środowisku katechezy parafialnej, dokonującego się w korelacji ze szkolnym nauczaniem religii. Dotyczy to zwłaszcza katechezy rodziny, kontynuowanej także po przyjęciu przez dzieci sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczania.

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań 2002[5].

1. Refleksja katechetyczno-duszpasterska

Araszczuk S., *Mistagogia liturgiczna i jej korelacja z dokumentem „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce"*, Wrocław 2012.

Augustyn J., *Jedno ostatnie ale... Wybrane zagadnienia z duchowej formacji katechetów*, „Katecheta" 51,6 (2007), s. 51-55.

Bagrowicz J., *Chrystocentryzm eklezjalny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 37-57.

Bednarczyk P., *Ramowy program katechizacji w aspekcie wychowawczym*, w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 10-16.

Biel R., *Duszpasterstwo chrzcielne w Polsce wczoraj i dziś*, „Katecheta" 54,12 (2010), s. 71-77.

Biela B., *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006.

Bilicka B., *Kościół w polskich katechizmach i podręcznikach do nauki religii dla dzieci i młodzieży w latach 1945–2001*, Toruń 2009.

Bizuń S., *Historia powstania „Katechizmu religii katolickiej"*, „Katecheta" 17,3 (1973), s. 97-105.

Blachnicki F., *Analiza, diagnoza i terapia*, „Tygodnik Powszechny" 10 (1973), s. 1-2.

Blachnicki F., *Esse in Christo a wychowanie moralne*, „Katecheta" 9,3 (1965), s. 100-103.

Blachnicki F., *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii: Katechumenat. Wspólnoty formacyjne we wspólnocie lokalnej*, Krościenko 2002, s. 28-34.

Blachnicki F., *Katechetyka fundamentalna*, CTh 39,3 (1969), s. 65-81.

Blachnicki F., *Katechetyka wczoraj i dziś. (Próba definicji katechetyki)*, „Katecheta" 13,6 (1969), s. 241-248.

Blachnicki F., *Katecheza a liturgia*, CTh 39,3 (1969), s. 120-124.

Blachnicki F., *Katecheza o Mszy świętej w świetle posoborowej odnowy liturgii*, RBL 19,4-5 (1966), s. 243-254.

Blachnicki F., *Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, „Tygodnik Powszechny" 24 (1973), s. 1-2.

Blachnicki F., *Koncentracja w katechezie*, „Katecheta" 8,6 (1964), s. 263-265.

Blachnicki F., *Kościół a katecheza (cz. I)*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 97-103.

Blachnicki F., *Kościół a katecheza (cz. II)*, „Katecheta" 11,4 (1967), s. 156-160.

Blachnicki F., *Kościół jako wspólnota*, [b.m.r.w.].

Blachnicki F., *Nowe próby ujęcia katechezy inicjacyjnej*, „Katecheta" 12,1 (1968), s. 10-16.

Blachnicki F., *Oaza nowego życia I stopnia. Podręcznik*, Krościenko 2001[8].

Blachnicki F., *Od antropocentrycznej do teocentrycznej katechezy*, „Katecheta" 9,6 (1965), s. 206-215.

Blachnicki F., *Odnowa katechezy eucharystycznej w świetle Instrukcji z 25 V 1967*, ŚSHT 2 (1969), s. 205-213.

Blachnicki F., *Ordo initiationis christianae adultorum*, CTh 43,1 (1973), s. 51-55.

Blachnicki F., *Pisma katechetyczne*, t. 1: *Kerygmatyczna odnowa katechezy (Zorientowanie w problematyce)*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego, K. Misiaszka, Warszawa 2005.

Blachnicki F., *Pisma katechetyczne*, t. 2: *Katechetyka fundamentalna*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2006.

Blachnicki F., *Personalistyczna koncepcja katechezy*, STV 5,2 (1967), s. 31-65.

Blachnicki F., *Pierwsza Komunia św. w duchu odnowy liturgicznej*, CTh 37,3 (1967), s. 151-153.

Blachnicki F., *Problem katechizmu w dobie kerygmatycznej odnowy katechezy*, „Homo Dei" 35,4 (1966), s. 241-247.

Blachnicki F., *Problemy metody w katechezie kerygmatycznej*, „Katecheta" 10,5 (1966), s. 208-213.

Blachnicki F., *Refleksje nad katechizmami*, „Katecheta" 10,3 (1966), s. 123-127.

Blachnicki F., *Stan odnowy liturgii w Polsce w przededniu nowych zadań*, CTh 40,2 (1970), s. 93-95.

Blachnicki F., *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2003[2].

Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna. Część I: Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, red. M. Marczewski, przy współpracy R. Murawskiego i K. Misiaszka, Warszawa 2013.

Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna. Część II*: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1971.

Blachnicki F., *Urzeczywistnianie się Kościoła w liturgii*, CTh 37,1 (1967), s. 24-39.

Błaszczok J., *Formacja katechetyczna rodziców dzieci przygotowujących się do Pierwszej Komunii Świętej*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 221-231.

Bochm A., *Celebracja w katechezie dzieci przedszkolnych*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. 5: *Katecheza w przedszkolu*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2007, s. 57-72.

Bochm A., *Kształtowanie ducha misyjnego w katechezie młodzieży szkół średnich*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. 6: *Wybrane zagadnienia katechezy młodzieży*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2008, s. 57-72.

Bradtke S., *Posoborowa koncepcja pedagogiki katechetycznej apostolstwa misyjnego*, „Katecheta" 20,1 (1976), s. 3-8.

Brzeziński D., *Katechetyczny wymiar roku kościelnego*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, Płock 2006, s. 323-328.

Buchta R., *Katechetyczne wtajemniczenie i mistagogia w świetle „Verbum Domini"*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza*, red. R. Czekalski, Warszawa 2012, s. 113-135.

Buchta R., *Katecheza mistagogiczna jako droga prowadzenia wiernych do wewnętrznego uczestnictwa w celebracji Eucharystii w świetle posynodalnej adhortacji apostolskiej „Sacramentum Caritatis"*, „Katecheta" 52,1 (2008), s. 11-22.

Buchta R, *Przygotowanie dzieci do Pierwszej Komunii Świętej w wieku przedszkolnym jako droga formacji rodzin – w świetle zaleceń pastoralnych biskupów katowickich*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 205-220.

Buchta R., *Wychowanie do rozumienia symboli sakramentalnych i postaw liturgicznych w świetle katechez mistagogicznych św. Cyryla Jerozolimskiego*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, S. Dziekoński, Katowice 2011, s. 129-146.

Buchta R., *Zadania dla współczesnego duszpasterstwa wynikające z „Katechumenatu na dzisiejszą godzinę"*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 217-234.

Bachurek B., *Katechizuję, więc jestem…*, „Katecheta” 46,12 (2002), s. 55-58.
Bulanda E., *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, AK 57,3 (1965), s. 129-137.
Burzyński J., *O nauczaniu kerygmatycznym*, „Katecheta” 6,6 (1962), s. 321-332.
Cichy S., *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych inspirującym źródłem dla mistagogii*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 72-80.
Cichy S., *Ruch liturgiczny jako „Przejście Ducha Świętego w Kościele”*, „Seminare” 21 (2005), s. 173-188.
Cichy S., *Zgromadzenie liturgiczne podstawowym znakiem odnowionej liturgii*, ŚSHT 11 (1978), s. 43-52.
Charytański J., *Chrystus w przepowiadaniu katechetycznym*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 7-13.
Charytański J., *Chrzest a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne*, Warszawa 1970.
Charytański J., *Duszpasterstwo młodzieżowe a rok liturgiczny*, „Katecheta” 9,5 (1965), s. 153-156.
Charytański J., *Elementy treściowe programu katechezy dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych*, CTh 42,3 (1972), s. 75-87.
Charytański J., *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*, „Katecheta” 6,1 (1962), s. 3-11.
Charytański J., *Główne idee w trzecim roku katechizacji*, w: *Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992[2], s. 5-19.
Charytański J., *Inspiracje soborowe w katechetyce*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 1*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 13-44.
Charytański J., *Katecheza o Maryi w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Katecheta” 12,3 (1968), s. 111-115.
Charytański J., *Katecheza o sakramentach*, AK 57,1-2 (1965), s. 62-80.
Charytański J., *Katecheza roku liturgicznego*, „Katecheta” 9,6 (1965), s. 216-222.
Charytański J., *Liturgia w katechezie*, w: J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992, s. 81-88.
Charytański J., *Nowy program*, „Katecheta” 16,1 (1972), s. 13-19.
Charytański J., *Pedagogika współczesnej katechezy*, „Katecheta” 8,4 (1964), s. 145-151.
Charytański J., *Posługa polskiej katechezie okresu soborowego*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety” w 50-lecie pisma*, wybór tekstów i oprac. A. Bałoniak, Poznań 2007, s. 121-131.
Charytański J., *Problemy katechezy biblijnej*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1976, s. 7-24.
Charytański J., *Rola i miejsce Pisma Świętego w katechezie po Soborze Watykańskim II*, w: *Chrystus wzywa i uczy. Materiały IV kursu homiletyczno-katechetycznego dla duchowieństwa odbytego w Akademii Teologii Katolickiej w dniach 10–12 września 1971 roku*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 97-120.
Charytański J., *Sakramenty a życie chrześcijańskie*, w: *Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego, W. Kubika, Warszawa 1980, s. 7-18.
Charytański J., *Seria katechetycznych podręczników „Bóg z nami”*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 342-358.

Charytański J., *Skupić się na istotnym*, w: *Bóg z nami. Część IV: Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1974, s. 5-22.
Charytański J., *Słowo i sakrament w duszpasterstwie posoborowym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, praca zbiorowa, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 561-611.
Charytański J., *Teologia roku liturgicznego*, w: *Pascha nostrum*, red. J. Charytański, Poznań 1966, s. 321-519.
Charytański J., *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992.
Charytański J., *Wprowadzenie teologiczne*, w: *Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1971, s. 7-17.
Charytański J., *Współczesne kierunki katechetyczne na Zachodzie*, „Znak" 6 (1967), s. 788-806.
Charytański J., *Wychowanie do świadomości chrztu*, w: *Nowe życie w Chrystusie*, red. S.A. Porębski, Warszawa 1973, s. 91-120.
Charytański J., *Wychowanie do życia w Kościele*, w: J. Charytański, *W kręgu zadań i treści katechezy*, red. W. Kubik, Kraków 1992, s. 195-214.
Charytański J., *Wychowanie eucharystyczne po I Komunii św. Formowanie postaw eucharystycznych oraz umiejętności*, „Katecheta" 32,1 (1988), s. 23-27.
Charytański J., *Wychowanie liturgiczne*, „Katecheta" 6,2 (1962), s. 65-73.
Charytański J., *Wychowanie moralne w katechezie*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej. Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat*, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1983, s. 8-29.
Charytański J., *Założenia teologiczne i dydaktyczne nowego katechizmu*, „Katecheta" 12,4 (1968), s. 151-158; 12,5 (1968), s. 193-200; 12,6 (1968), s. 253-256.
Chłopowiec M., *Opowiadanie w służbie wiary*, „Katecheta" 36,3 (1992), s. 140-144.
Chromik T., *„Bóg z nami". Na marginesie nowego katechizmu dla dzieci*, „Katecheta" 13,2 (1969), s. 67-75.
Czaja A., *Aktualne samorozumienie Kościoła wezwaniem dla katechezy*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 25-36.
Czaja A., *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 109-133.
Czaja A., *Kościół i katecheza*, w: *Wokół katechezy posoborowej*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2004, s. 264-266.
Czekalski R., *Recepcja nurtu kerygmatycznego w katechezie polskiej*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza,* red. R. Czekalski, Warszawa 2012, s. 35-46.
Czerwik S., *Bierzmowanie – sakrament wtajemniczenia*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A.E. Klich, Kraków 2007, s. 69-97.
Czerwik S., *Być mistagogiem*, „Pastores" 29,4 (2005), s. 122-130.
Czerwik S., *Kerygmat – inicjacja – mistagogia. Trzy płaszczyzny formacji chrześcijanina w Kościele*, „Anamnesis" 7,24 (2001), s. 43-51.
Czerwik S., *Liturgia Eucharystii – zagadnienia wybrane*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 233-370.
Czerwik S., *Liturgia sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 156-181.
Czerwik S., *Mistagogia w służbie duchowości liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 46-61.
Czerwik S., *Najnowsze wypowiedzi Magisterium Kościoła o sakramentach*, AK 56,5 (1964), s. 287-292.

Czerwik S., *Pojęcie i natura liturgii*, w: *Euntes docete. XXV lat Instytutu Liturgicznego na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, red. J.W. Boguniowski i in., Kraków 1993, s. 41-59.

Czerwik S., *Prezbiter przewodniczący sprawowaniu liturgii – sakramentem Chrystusa w Duchu Świętym i w Kościele*, RBL 42,3 (1989), s. 179-187.

Czerwik S., *Sakramenty – najwyższym wyrazem kultu chrześcijańskiego*, AK 57,1-2 (1965), s. 44-52.

Czerwik S., *Św. Ambroży – mistagog starożytnego Kościoła – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis" 5,1 (1998/99), s. 25-41.

Czupryński W., *Odnowa parafii i duszpasterstwa. Deuterokatechumenalna koncepcja chrześcijańskiej formacji w myśli i dziele ks. Franciszka Blachnickiego*, Olsztyn 2011.

Danielski W., *Uczestnictwo wiernych we Mszy Świętej w świetle jej struktury liturgicznej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 252-277.

Dąbrowska E., *Wychowanie dzieci do zrozumienia postaw, gestów i znaków we Mszy Świętej*, „Katecheta" 37,4 (1993), s. 212-214.

Decyk J., *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijańskim*, „Horyzonty Wiary" 6,4 (1995), s. 13-20.

Długosz A., *Dyrektorium Mszy św. dla dzieci wielką szansą duszpasterską*, „Katecheta" 45,1 (2001), s. 4-8.

Długosz A., *Formacja postaw eucharystycznych u młodzieży*, w: *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią. Materiały z XXXV Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (12 III 2005)*, red. A.E. Klich, Kraków 2005, s. 91-96.

Długosz A., *Pismo Święte w katechezie*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 21-34.

Draguła A., *Spór o dydaktyczny wymiar liturgii*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, s. 147-159.

Drewniak H., *Wprowadzenie do przeżywania znaków i symboli sakramentu bierzmowania*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 121-139.

Dryl W., *Jak „Być", „Wiedzieć" i „Działać" na drodze wychowania w wierze?*, „Katecheta" 51,12 (2007), s. 63-68.

Durak A., *Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej*, „Seminare" 17 (2001), s. 117-124.

Dziekoński S., *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006.

Dziekoński S., *Funkcje katechezy w wychowawczym posłannictwie rodziny chrześcijańskiej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 70-83.

Dziekoński S., *Katecheza inicjacyjna w Polsce – rzeczywistość i oczekiwania*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 97-110.

Dziekoński S., *Świętowanie Eucharystii w rodzinie*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 197-204.

Dziekoński S., *Zadania współczesnej katechezy w dokumentach katechetycznych Kościoła w Polsce*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 103-122.

Falk M., *Bierzmowani powołani do apostolstwa*, „Katecheta" 45,3 (2001), s. 6-12.
Falk M., *Bierzmowani znakiem obecności Chrystusa w świecie*, „Katecheta" 45,1 (2001), s. 8-16.
Falk M., *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w kontekście wezwania do pełnego uczestnictwa w liturgii*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 4-13.
Fedorowicz A., *Msza św. niedzielna dla dzieci*, „Katecheta 11,3 (1967), s. 122-125.
Fetkowski A., Marczewski M., *Co to jest katechumenat?*, AK 70,2 (1977), s. 182-189.
Fiałkowski M., *Rodzina domowym Kościołem*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, red. R. Kamiński, Lublin 2000, s. 171-176.
Filipiak A., *Przezwyciężyć „pastoralną schizmę". Adhortacja „Christifideles laici" po dwudziestu latach ponownie odczytana*, „Katecheta" 53,1 (2009), s. 47-53.
Finke M., *Doświadczenie Boga – obraz Boga – modlitwa*, „Katecheta" 23,6 (1979), s. 241-244.
Finke M., *Jednostka metodyczna w katechezie kerygmatycznej*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 226-231.
Finke M., *Katechizacja jako katechumenat*, „Katecheta" 8,5 (1964), s. 205-212.
Finke M., *Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna*, w: *Pedagogika wiary*, Poznań 1996, s. 37-44.
Finke M., *Msza Święta – główny temat przygotowania do „Pierwszej Komunii"*, „Katecheta" 15,1 (1971), s. 6-13.
Finke M., *Nowe ujęcie podręczników metodycznych do nauki religii*, „Katecheta", 1,2 (1957), s. 135-142.
Finke M., *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmatycznej)*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 559-590.
Finke M., *O większą przeżyciowość w nauce religii*, „Katecheta" 4,6 (1960), s. 483-485.
Finke M., *Pedagogika wiary*, Poznań 1996.
Finke M., *Pedagogika wiary*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety" w 50-lecie pisma*, wybór tekstów i oprac. A. Bałoniak, Poznań 2007, s. 65-72.
Finke M., *U źródeł nowego życia*, „Katecheta" 6,5 (1962), s. 304-313.
Finke M., *Wpływ liturgii na chrześcijańską postawę moralną*, „Katecheta" 9,3 (1965), s. 115-122.
Finke M., *Wykład nauki Chrystusowej. Przepowiadanie Dobrej Nowiny*, Poznań 1965.
Gałczyńska W., *Przygotowanie dziecka do rozumienia znaku w liturgii*, „Katecheta" 15,4 (1971), s. 152-158.
Goraj J., *Chrystocentryczne ukierunkowanie katechezy integralnej*, „Horyzonty Wychowania" 3,5 (2004), s. 307-319.
Gręźlikowski J., *Bierzmowanie sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej – refleksje prawno-duszpasterskie*, w: *Dzisiejszy bierzmowany*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 53-76.
Gruss Z., *Sprawa Mszy św. i nabożeństw dla dzieci*, „Katecheta" 10,6 (1966), s. 273-275.
Grzegorowski M., *W obronie Mszy św. dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 115-118.
Grześkowiak J., *Katecheza a wychowanie do symboliki liturgicznej*, „Katecheta" 20,5 (1976), s. 197-203.
Grzybek S., *Pismo św. historią zbawienia*, CTh 37,4 (1967), s. 45-64.
Hajduk A., *Katecheza i liturgia*, Kraków 1999.
Hajduk A., *Wychowanie liturgiczne w katechezie młodzieży*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB*, praca zbiorowa pod red. P. Tomasika, Warszawa 2005, s. 109-118.

Hajduk A., *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty Wiary" 9,2 (1998), s. 5-18.

Hryniewicz W., *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii,* praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 75-98.

Iwaniuk H., *Chrzest jako wprowadzenie do wspólnoty ze świętymi w katechezie rodzinnej, parafialnej i szkolnej nauce religii*, „Katecheta" 47,5 (2003), s. 49-52.

Iwaniuk H., *Kierunki ciągłej formacji eucharystycznej w katechezie dzieci i młodzieży*, „Katecheta" 50,2 (2006), s. 3-11.

Iwaniuk H., *Liturgia w katechezie parafialnej i szkolnej nauce religii*, „Katecheta" 47,4 (2003), s. 52-58.

Kacprzak K.Z., *Problematyka inicjacji modlitewnej na łamach „Katechety" w latach 1957–1982*, „Katecheta" 28,6 (1984), s. 241-251.

Kamecki F., *Ważniejsze zadania katechetyczne (po przeczytaniu Adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio")*, „Katecheta" 26,4 (1982), s. 145-151.

Kamiński R., *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. I)*, „Katecheta" 41,1 (1997), s. 4-8.

Kamiński R., *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. II)*, „Katecheta" 41,2 (1997), s. 73-75.

Kamiński R., *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. III)*, „Katecheta" 41,3 (1997), s. 129-132.

Kamiński R., *Cele i zadania katechezy według ks. Franciszka Blachnickiego (cz. IV)*, „Katecheta" 41,4 (1997), s. 201-207.

Kamiński R., *Parafia środowiskiem katechezy*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 13-18.

Kamiński R., *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Kraków 2001.

Kamiński R., *Wymagania stawiane katechecie w świetle celów i zadań katechezy*, „Katecheta" 39,4 (1995), s. 206-211.

Kania T., *Warunki skuteczności sakramentów od strony przyjmującego*, AK 57,1-2 (1965), s. 35-43.

Kerygma. Biblia. Katecheza, red. R. Czekalski, Warszawa 2012.

Kiernikowski Z., *Mistagogia nieodzownym etapem chrześcijańskiego wtajemniczenia. Wprowadzenie do sympozjum*, w: *Chrzest w życiu i misji Kościoła. Mistagogia – pogłębione wtajemniczenie*, red. I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2011, s. 11-18.

Kiernikowski Z., *Wtajemniczenie chrześcijańskie w diecezji siedleckiej*, „Katecheta" 54,12 (2010), s. 65-69.

Kisiel S., *Głos w dyskusji nad programem katechizacji w szkole*, „Katecheta" 42,3 (1998), s. 45-46.

Klich A.E., *Biblia i katecheza*, w: *Zagadnienia katechetyki materialnej*, red. J. Stala, Tarnów 2011, s. 14-79.

Klich A.E., *Katecheza – wychowanie w wierze, widziane z perspektywy biblijnego motywu drogi*, „Katecheta" 51,7-8 (2007), s. 119-123.

Klich A.E., *Współpraca z rodzicami w kształtowaniu biblijnego obrazu Boga*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 147-161.

Kłys J., *Rodzina katolicka i środowisko jako teren apostolstwa świeckich*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 327-338.

Kochel J., *Biblijna animacja katechezy*, „Katecheta" 55,3 (2011), s. 11-19.
Kochel J., Marek Z., *Katecheza Kościoła*, w: J. Kochel, Z. Marek, *Pedagogia biblijna w katechezie*, Kraków 2012, s. 63-112.
Kochel J., *Katecheza pierwotnego Kościoła*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 27-67.
Kociński A., *Bezpośrednie przygotowanie do Pierwszej Komunii św.*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 123-124.
Kołodziej M., *Świadome, czynne, pełne i owocne uczestnictwo wiernych w liturgii Kościoła*, http://www.liturgiaecclesiae.pl [dostęp: 31.07.2012].
Kopeć J., *Formacja liturgiczna, czyli mistagogia w liturgii i przez liturgię*, „Liturgia Sacra" 2,3-4 (1996), s. 23-38.
Kopeć J., *Formacja liturgiczna w warunkach Kościoła polskiego*, w: *Wprowadzenie soborowej odnowy liturgii*, red. E. Mateja, R. Pierskała, Opole 1999, s. 95-122.
Kostorz J., *Katecheza dzieci w młodszym i średnim wieku szkolnym*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 61-168.
Kotlarski A., *Nowy program katechizacji młodzieży*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 19-23.
Kotlarski A., *Sakrament chrztu*, „Katecheta" 12,5 (1968), s. 231-233.
Kotlarski A., *Zasady katechezy o sakramentach*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 217-226.
Kowalczyk M., *Katechumenat chrzcielny w katechezie*, „Katecheta" 50,6 (2006), s. 3-14.
Krajdocha J., *Katecheza o Mszy św. na różnym stopniu nauczania*, „Katecheta" 10,2 (1966), s. 69-72.
Krajdocha J., *Liturgiczne wychowanie dzieci najmłodszych*, „Katecheta" 17,6 (1973), s. 254-256.
Krakowiak C., *Bierzmowania duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 101-108.
Krakowiak C., *Bierzmowanie: teologia, liturgia, katecheza*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. Słotwińska, Lublin 2007, s. 57-92.
Krakowiak C., *Bierzmowanie w kontekście inicjacji chrześcijańskiej*, AK 70,409 (1977), s. 242-256.
Krakowiak C., *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003.
Krakowiak C., *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania. Aspekt pastoralno-liturgiczny*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 143-179.
Krakowiak C., *Udział rodziców w przygotowaniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007 s. 163-176.
Krakowiak C., *Wykorzystanie metody katechumenalnej w przygotowaniu do sakramentów*, w: *Słowo. Liturgia. Wspólnota. Dynamika współczesnej parafii*, red. C. Krakowiak, P. Kulbacki, Kraków–Lublin 2006, s. 39-80.
Krakowiak C., *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*, RBL 42,3 (1989), s. 168-178.
Krakowiak C., *Znaczenie celebracji liturgicznych w katechezie dzieci i młodzieży*, w: *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 29-54.
Kubik W., *Formacja postaw eucharystycznych u dzieci*, w: *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią. Materiały z XXXV Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (12 III 2005)*, red. A.E. Klich, Kraków 2005, s. 81-90.

Kubik W., *Główne akcenty w katechezie po Soborze Watykańskim II. (Podsumowanie)*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 1*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 208-220.

Kubik W., *Metodyka katechizacji*, w: *Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992[2], s. 21-53.

Kubik W., *Metodyczne założenia podręcznika dla katechety*, w: *Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety*, red. J. Charytański, Warszawa 1971, s. 19-33.

Kubik W., *Przedmowa do pierwszego tomu serii „Biblioteka Katechety"*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 1*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 9-11.

Kubik W., *Wychowanie do pełnienia ról społecznych (Cz. I)*, „Katecheta" 25,4 (1981), s. 149-150.

Kubik W., *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990.

Kudasiewicz J., *Adaptacja tekstów biblijnych we Mszy Świętej z udziałem dzieci*, RBL 30,2-3 (1977), s. 113-127.

Kudasiewicz J., *Biblijna teologia chrztu w świetle czytań nowego obrzędu*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 17-42.

Kudasiewicz J., *Eucharystia w świetle historii zbawienia*, w: *Sakramenty wtajemniczenia*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 193-232.

Kudasiewicz J., *Nabożeństwo słowa Bożego w katechezie*, w: *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 13-27.

Kudasiewicz J., *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 17-47.

Kudasiewicz J., *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia w świetle czytań odnowionego sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 93-155.

Kulpaczyński S., *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, Lublin 1989.

Kulpaczyński S., *Metoda celebracji w katechezie*, w: *Aktywizowanie katechizowanych*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1997, s. 259-264.

Kulpaczyński S., *Pojęcie, struktura i funkcje symbolu ukierunkowane katechetycznie*, RT 48,6 (2001), s. 51-68.

Kulpaczyński S., *Rola katechezy w wychowaniu do modlitwy*, RTK 36,6 (1989), s. 117-126.

Kulpaczyński S., *Symbole w odbiorze katechizowanych dzieci*, Lublin 2002.

Kulpaczyński S., Sadowska L., *Postawy eucharystyczne młodzieży*, „Katecheta" 38,3 (1984), s. 129-136.

Kusz G., *Biblia w katechezie wczoraj i dziś*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 87-115.

Kusz G., *Chrystocentryzm biblijny w katechezie*, w: *Jezus Chrystus centrum katechizacji*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2000, s. 11-36.

Kusz G., *Eschatologia w katechezie*, „Katecheta" 24,5 (1980), s. 193-199.

Kusz G., *Kształtowanie postaw eucharystycznych dzieci. (W świetle Dyrektorium o Mszach Świętych z udziałem dzieci)*, „Katecheta" 32,1 (1988), s. 3-11.

Kusz G., *Opowiadanie w katechezie*, Katecheta 28,2 (1984), s. 65-70.

Lech S., *Przestrzeń celebracji liturgicznych*, RBL 42,3 (1989), s. 187-198.

Lechów W., *Język symboliczny w wychowaniu religijnym*, „Katecheta" 52,7-8 (2008), s. 126-131.

Lechów W., *W trosce o katechezę liturgiczną. Wychowanie do odbioru symboli liturgicznych*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, s. 285-309.

Liskowacka A., *Rodzina chrześcijańska w życiu i posłannictwie Kościoła w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio"*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/1994*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 288-313.

Łabendowicz S., *Formacja katechetów w dokumentach Kościoła i w literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Sandomierz 1997.

Maciaszek P., *Liturgia drogą chrześcijańskiego wychowania*, w: *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. R. Buchta, Katowice 2011, s. 109-128.

Maciejewska K., *Eucharystia w katechezie inicjacyjnej. Studium porównawcze podręczników dla ucznia do programu „Jesteśmy dziećmi Bożymi"*, Poznań 2009.

Maciejewski Z.P., *W stronę dojrzałości – próby wychodzenia z impasu. Zarys parafialnego przygotowania do bierzmowania*, „Katecheta" 52,6 (2008), s. 76-84.

Maciołek J., *Dziecko jako odbiorca symbolu liturgicznego*, „Katecheta 41,4 (1997), s. 250-253.

Maciołek J., *Głos w dyskusji o programie i podręcznikach katechetycznych*, „Katecheta" 42,4-5 (1998), s. 100-103.

Maciołek J., *Wprowadzanie w świat symboli*, „Katecheta" 43,3 (1999), s. 46-50.

Macheta K., *Wymiar eklezjologiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 37-61.

Majerski E., *Wychowawcze aspekty katechezy*, „Katecheta" 13,2 (1969), s. 49-55.

Majewski M., *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995.

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

Majewski M., *Współczesne kierunki katechetyczne*, RTK 18,3 (1971), s. 181-196.

Marczewscy E., M., *„Kościół domowy". Ocena pojęcia*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafrański, Lublin 1985, s. 241-254.

Marczewski M., *Od duszpasterstwa ku ewangelizacji. Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987)*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, Kraków 2001, s. 99-140.

Marczewski M., *Odkryć na nowo rolę słowa Bożego w życiu Kościoła (uwagi duszpasterskie Ojca Świętego Benedykta XVI zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej „Verbum Domini")*, w: *Kerygma. Biblia. Katecheza*, red. R. Czekalski, Warszawa 2012, s. 211-228.

Marek Z., *Biblia w katechetycznej posłudze Słowa*, Kraków 1998.

Marek Z., *Katecheza inspirowana adhortacją „Verbum Domini"*, „Katecheta" 55,2 (2011), s. 3-8.

Marek Z., *Katecheza wychowująca do chrześcijańskiego rozumienia wspólnoty*, w: *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, s. 145-153.

Margański B., *Wychowanie liturgiczne we wspólnocie Kościoła. Wychowanie w liturgii i przez liturgię*, „Seminare" 19 (2003), s. 31-47.

Mariański J., *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży*, w: *Katecheza młodzieży*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2003, s. 17-70.

Matwiejuk K., *Mistagogia liturgiczna*, „Anamnesis" 61,2 (2010), s. 77-81.

Mastalski J., *Grupy, stowarzyszenia i ruchy religijne dla młodzieży w służbie katechezy*, AK 143,575 (2004), s. 278-289.
Mastalski J., *Wychowanie do życia w modlitwie dzieci przedszkolnych*, „Katecheta" 45,12 (2001), s. 4-9.
Mateja E., *Mistagogia w procesie pomocy rodzicom w przygotowaniu ich dzieci do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 138-146.
Mąkosa P., *„Dziś Kościele żyjącego Boga wstań". Refleksje o wychowaniu eklezjalnym młodzieży ponadgimnazjalnej*, „Katecheta" 49,12 (2005), s. 63-65.
Mąkosa P., *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009.
Mąkosa P., *Teologia narratywna jako inspiracja dla współczesnej katechezy biblijnej*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 225-236.
Mąkosa P., *Terminologiczne podstawy katechezy mistagogicznej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 59,4 (2012), s. 181-190.
Mąkosa P., *Zarys katechezy o sakramentach świętych*, w: *Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym*, red. H. Słotwińska, Lublin 2007, s. 27-41.
Mendyk M., *Katecheza drogą do udziału w życiu Kościoła*, „Katecheta" 43,4 (1999), s. 4-9.
Mendyk M., *Katecheza na temat sakramentów*, „Legnickie Wiadomości Diecezjalne" 3 (2000), s. 92-105.
Misiaszek K., *Jaka formacja katechetów?*, „Katecheta" 50,12 (2006), s. 62-65.
Misiaszek K., *Katecheta w aktualnym stanie rozwoju polskiej katechezy – spojrzenie z innej perspektywy*, w: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 7-19.
Misiaszek K., *Katecheza rodzinna czy katecheza rodzin? Propozycje dla polskiego duszpasterstwa*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 39-51.
Misiaszek K., *Kościół jako komunia w przekazie katechetycznym*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 445-461.
Misiaszek K., *Ksiądz Franciszek Blachnicki jako promotor odnowy katechetycznej*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 67-78.
Misiaszek K., *Misja prorocka i jej realizacja w Kościele w Polsce*, „Teologia Praktyczna" 8 (2007), s. 7-17.
Misiaszek K., *Mistagogia w katechezie*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 81-90.
Misiaszek K., *Wspólnota chrześcijańska (parafia) jako podmiot katechezy*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 17-27.
Młyńska E., *Inicjacja do sakramentu Eucharystii i pokuty klasy I-III*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 28-45.
Mnichowski L., *Wprowadzenie młodzieży w liturgię Wielkiego Tygodnia*, „Katecheta" 5,1 (1961), s. 36-40.
Mokrzycki B., *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983.
Mokrzycki B., *Liturgia jako źródło i cel katechezy*, AK 91,417 (1978), s. 97-118.

Murawski C., *Ewangelizacja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*, w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 231-253.

Murawski C., *Rodzina domowym Kościołem*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/1994. Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, red. E Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 92-101.

Murawski C., *Rodzina środowiskiem katechezy*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 207-218.

Murawski R., *Co katecheta daje młodzieży w wychowaniu do odpowiedzialności za Kościół*, „Katecheta" 19,5 (1975), s. 193-256.

Murawski R., *Duszpasterstwo katechetyczne przygotowujące do sakramentów bierzmowania i małżeństwa*, „Katecheta" 49,9 (2005), s. 11-21.

Murawski R., *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 19-106.

Murawski R., *Historia katechezy. Część I. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.

Murawski R., *Jan Paweł II o katechetach – nauczycielach religii*, „Katecheta" 53,12 (2009), s. 52-56.

Murawski R., *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostolskich*, Warszawa 1990.

Murawski R., *Katecheza czasów apostolskich*, „Bobolanum" 7 (1996), s. 58-78.

Murawski R., *Katecheza jako głoszenie Chrystusa*, AK 129,530 (1997), s. 66-76.

Murawski R., *Katechumenat dwudziestego wieku*, „Communio" 3,1 (1983), s. 28-45.

Murawski R., *Koncepcja katechetyki według ks. Franciszka Blachnickiego*, „Katecheta" 51,4 (2007), s. 8-14.

Murawski R., *O konstruktywną dyskusję nad programem katechizacji*, „Katecheta" 42,8 (1998), s. 72-75.

Murawski R., *Potrzeba odnowy katechezy*, „Katecheta" 18,1 (1974), s. 20-25.

Murawski R., *Refleksje nad przygotowaniem dzieci do I Komunii św. (w oparciu o katechizm „Zostań z nami, Panie")*, „Katecheta" 20,2 (1976), s. 66-73.

Murawski R., *Refleksje nad przygotowaniem dzieci do I Komunii św. (w oparciu o katechizm „Zostań z nami, Panie")*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety" w 50-lecie pisma*, wybór tekstów i oprac. A. Bałoniak, Poznań 2007, s. 146-155.

Murawski R., *Wczesnochrześcijańska katecheza. (Do Edyktu mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999.

Murawski R., *Wtajemniczenie chrześcijańskie w pierwotnym Kościele*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 33-52.

Nadolski B., *Królewska służba człowieka jako wypełnienie jego powołania*, „Katecheta" 23,5 (1979), s. 193-197.

Nadolski B., *Mistagogia jako metoda w liturgii*, CTh 65,3 (1995), s. 101-112.

Nadolski B., *O pełniejsze uczestniczenie w liturgii słowa*, „Katecheta" 21,6 (1977), s. 251-254.

Nazar T., *Kształtowanie postawy apostolskiej przez katechezę*, AK 91,418 (1978), s. 223-231.

Niparko R., *Ks. Marian Finke, Zostań z nami, Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy Świętej*, „Katecheta" 34,4 (1990), s. 244-247.

Niparko R., *Nowy program katechetyczny. Nowe podręczniki. Zaproszenie do dyskusji*, „Katecheta" 42,1 (1998), s. 49-52.
Niparko R., *„To należało czynić i tamtego nie zaniedbywać" (Łk 11,42). O pokusie przeprowadzenia się katechizacji z parafii do szkoły*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 5-8.
Nowaczyk J., *Wychowanie do modlitwy*, „Katecheta" 19,1 (1975), s. 19-25.
Offmański A., *Młodzież a Kościół. Relacje młodzieży względem Kościoła*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 37-51.
Offmański A., *Założenia formacji liturgicznej i trudności związane z jej realizacją*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, s. 127-146.
Offmański A., *Z pokolenia nieustannie poszukujących. Wkład Jana Charytańskiego SJ w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, Kraków 2001, s. 159-177.
Osewska E., *Katechetyczna dydaktyka modlitwy*, „Katecheta" 42,2 (1988), s. 16-20.
Osewska E., *Kierunki współczesnej katechezy rodzinnej odczytane w literaturze pedagogiczno-katechetycznej*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 9-38.
Osewska E., *Komunikacja wiary w rodzinie*, „Katecheta" 39,3 (1995), s. 139-143.
Padewski S., *Osobowość katechety*, „Katecheta" 43,1 (1990), s. 30-32.
Paliński J., *Mistagogia w celebracjach liturgicznych z udziałem dzieci*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 126-137.
Panuś T., *Duszpasterstwo katechetyczne w parafii dla młodzieży przygotowującej się do przyjęcia bierzmowania*, w: *Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB*, praca zbiorowa pod red. P. Tomasika, Warszawa 2005, s. 257-284.
Panuś T., *Inicjacja do sakramentu bierzmowania – gimnazjum*, w: *Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości*, praca zbiorowa pod red. K. Kantowskiego, Warszawa 2004, s. 57-74.
Panuś T., *Katechetyczna troska Kościoła w Polsce o przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania*, „Katecheta" 50,4 (2006), s. 55-70.
Panuś T., *Potrzeba katechezy parafialnej*, AK 143,2 (2004) s. 212-226.
Panuś T., *Współczesne kierunki katechetyczne*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 109-197.
Panuś T., *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010.
Pierskała R., *Mistagogia w przepowiadaniu słowa Bożego*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 91-103.
Pikor W., *Narracyjny model katechezy biblijnej. Część I: Kontekst biblijno-katechetyczny*, „Katecheta" 55,2 (2011), s. 9-17.
Pikor W., *Narracyjny model katechezy biblijnej. Część II: Założenia metodologiczne*, „Katecheta" 55,3 (2011), s. 3-10.
Polak M., *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralnoteologiczne*, Poznań 2012.
Polak M., *Odpowiedzialni za katechezę parafialną*, w: *Katecheza parafialna – reaktywacja. Duszpasterstwo katechetyczne w parafii*, red. R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kostorz, Opole 2006, s. 159-171.
Polak M., *Powołani do parafialnej katechezy, czyli kto to powinien robić*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 86-92.

Poręba P., *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem*", w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Kraków 1982, s. 182-200.
Poręba P., *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, red. F. Adamski, Warszawa 1973, s. 185-202.
Potocki A., *Katecheza między „niebem" a „ziemią" – między parafią a szkołą*, „Katecheta" 45,2 (2001), s. 13-22.
Rejmoniak S., *Liturgia w katechezie*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, praca zbiorowa pod red. R. Murawskiego, Warszawa 1989, s. 308-323.
Rejmoniak S., *Zagadnienie misyjnej działalności Kościoła w katechizacji*, „Katecheta" 14,5 (1970), s. 207-212.
Rogowski C., *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogiczno-religijne*, Lublin 1999.
Rojewski A., *Postawy i gesty celebransa w eucharystycznym zgromadzeniu liturgicznym*, RBL 42,3 (1989), s. 198-207.
Rusiecki M., *W trosce o dojrzałą osobowość katechety*, w: *Ocena w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2001, s. 131-154.
Rybicki S.R., *Inicjacja do przyjęcia objawienia*, „Katecheta" 23,1 (1979), s. 5-9.
Rybicki S.R., *Katechizacja a liturgia*, „Katecheta" 9,4 (1964), s. 155-158.
Rybicki S.R., *Przyjęcie objawienia*, „Katecheta" 30,2 (1986), s. 54-59.
Rydzewski J., *Z badań nad rozwojem polskiej katechezy powojennej (III)*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 102-107.
Rydzewski J., *Język podręczników do nauki religii dla dzieci starszych (IV)*, „Katecheta" 22,4 (1978), s. 157-159.
Rydzewski J., *Język podręczników do nauki religii dla dzieci starszych (V)*, „Katecheta" 22,5 (1978), s. 206-209.
Rząsa E., *Katecheza misją – misje katechezą*, „Katecheta" 24,5 (1980), s. 213-215.
Rząsa E., *Wychowanie dziecka do modlitwy*, „Katecheta" 28,6 (1984), s. 264-266.
Saller M., *Symbole i ich dydaktyka*, w: *W służbie człowiekowi*, red. Z. Marek i in., Kraków 1991, s. 147-157.
Skreczko A., *Rola świadectwa wiary rodziców w przygotowaniu dzieci do I Komunii świętej*, w: *Eucharystia – pokuta i pojednanie w katechezie. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 107-121.
Słotwińska H., *Dziecko wobec znaków i symboli obecnych we Mszy św.*, w: *Wychowanie dzieci w młodszym wieku szkolnym. Część II. Wychowanie religijne i katecheza*, red. J. Stala, Tarnów 2006, s. 135-158.
Słotwińska H., *Katechumenat rodzinny jako miejsce formacji do wiary dojrzałej w ujęciu Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego*, w: *Ksiądz Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. R. Buchta, Katowice 2009, s. 190-202.
Sobczyk W., *Idea chrystocentryzmu we współczesnej katechezie*, „Katecheta" 10,1 (1966), s. 12-19.
Sobeczko H., *Postawy wewnętrzne i zewnętrzne w czynnym uczestnictwie wiernych we Mszy Świętej*, RBL 42,3 (1988), s. 207-224.
Sobeczko H.J., *Teologiczna wymowa gromadzenia się wiernych*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. A. Żądło, Katowice 2010, s. 115-143.
Sobeczko H.J., *Teologiczne uzasadnienie stosowanych w liturgii czynności, postaw, gestów i słów*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 163-180.

Sobeczko H.J., *Znaczenie mistagogicznych katechez o Eucharystii Cyryla Jerozolimskiego dla współczesnej refleksji teologicznej i praktyki liturgicznej*, w: *Ante Deum stantes. Księga pamiątkowa dla ks. prof. S. Czerwika*, red. S. Koperek, Kraków 2002, s. 225-232.

Sobieraj A., *Na trzecie tysiąclecie... Katecheta – świadkiem w świecie nauki*, „Katecheta" 54,7-8 (2010), s. 107-110.

Sondej M.C., *Katecheza wychowująca do wspólnoty Kościoła*, w: *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. A. Draguła, Szczecin 2009, s. 131-144.

Stala J., *Istota i zasady katechezy rodzinnej*, w: *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 91-103.

Stala J., *Katecheza rodzinna zadaniem i nadzieją Kościoła*, w: *Drogi katechezy rodzinnej*, red. E. Osewska, J. Stala, Poznań 2002, s. 141-149.

Stala J., *Przedmiot i forma katechezy rodzinnej*, „Katecheta" 43,4 (1999), s. 10-14.

Stala J., *Rodzina naturalnym środowiskiem dla katechezy*, „Pedagogia Christiana" 7,1 (2001), s. 199-210.

Stala J., *Sakrament bierzmowania w świetle dokumentów synodalnych Kościoła w Polsce po 1980 roku*, w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 77-93.

Stroba J., *Geneza nowego programu katechetycznego*, „Katecheta" 16,4 (1972), s. 156-162.

Strzyżewski R., *Aktualność katechezy misyjnej*, „Katecheta" 21,4 (1977), s. 153-154.

Sulowski J., *Wychowanie do modlitwy w katechezie młodzieżowej*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, praca zbiorowa pod red. R. Murawskiego, Warszawa 1989, s. 174-191.

Szarkowski J., *Komunikatywność języka Chrystusa oraz roku liturgicznego*, „Katecheta" 14,5 (1970), s. 200-202.

Szarkowski J., *Odpowiedzialność za Kościół? Ale jaki?*, „Katecheta" 20,3 (1976), s. 119-122.

Szewczyk R., *Formacja eklezjalna w okresie szkoły podstawowej*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 53-67.

Szpet J., *Dlaczego katecheza parafialna?*, „Katecheta" 50,7-8 (2006), s. 8-13.

Szpet J., *Formacja katechetów w Polsce*, „Katecheta" 54,10 (2010), s. 3-15.

Szpet J., *Inicjacja chrześcijańska w katechezie młodzieży gimnazjalnej*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t. 4: *Katecheza w gimnazjum*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2006, s. 15-29.

Szpet J., *Katecheta – świadkiem i przyjacielem (Charakterystyka osobowości)*, „Katecheta" 30,1 (1986), s. 15-21.

Szpet J., *Katecheza o Eucharystii (w 20 lat po Soborze Watykańskim II)*, „Katecheta" 30,6 (1986), s. 243-254.

Szpet J., *Ksiądz Marian Finke (1906–1986)*, w: *Sto lat polskiej katechezy. Wkład wybitnych polskich katechetyków w odnowę i rozwój polskiej katechezy*, red. R. Czekalski, Kraków 2001, s. 68-98.

Szpet J., *Wiara potrzebuje, aby była celebrowana. O odnalezieniu właściwych relacji katechezy i liturgii*, w: *Współczesna katecheza liturgiczna. Liturgia w katechezie i szkolnym nauczaniu religii*, red. A. Offmański, Szczecin 2010, s. 311-326.

Szpet J., *Wychowanie do modlitwy*, w: *Katecheza. Rodzina, parafia i szkoła*, t, 1: *Tożsamość polskiej katechezy*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2003, s. 61-78.

Szpet J., *Wychowawca wiary w procesie chrześcijańskiego wtajemniczenia*, w: *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007, s. 113-127.

Sztaba M., *Katecheza w służbie Słowa Bożego – słowo Boże duszą katechezy. Benedykta XVI wołanie o biblijny wymiar współczesnej katechezy*, „Katecheta" 55,3 (2011), s. 61-66.

Śliwański J., *Dorastanie we wspólnocie Kościelnej*, „Katecheta" 13,1 (1968), s. 6-11.

Świerzawski W., *Duszpasterstwo a liturgia*, AK 56,333 (1964), s. 190-192.

Świerzawski W., *Katecheza liturgiczna*, RBL 17,5 (1964), s. 303-310.

Tomasik B., *Wychowanie młodych do wiary*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2004, s. 105-132.

Tomasik M., *Współpraca rodziców z katechetą w przygotowaniu dzieci do I Komunii św.*, „Katecheta" 20,4 (1976), s. 166-170.

Tomasik P., *Metody i sposoby formacji młodzieży gimnazjalnej*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A.E. Klich, Kraków 2007, s. 151-162.

Walenciej M., *Eucharystia w „Katechecie" w latach 1957–1982*, „Katecheta" 28,1 (1984), s. 3-12.

Walulik A., *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945–1990)*, Kraków 2002.

Wawrzynek P., Skrzypczyk J., *Wprowadzenie w naturę roku liturgicznego*, w: *Rok liturgiczny. Podręcznik do nauki w szkole animatorów liturgii*, red. A.J. Znak, Wrocław 1991, s. 8-17.

Wilk J., *Rola katechumenatu rodzinnego w inicjacji eucharystycznej dziecka*, RTK 23,6 (1976), s. 63-75.

Wolniewicz M., *Współczesna interpretacja Pisma Świętego w katechezie*, „Katecheta" 15,4 (1971), s. 145-151.

Wrońska H., *Katecheza a małe grupy szkolne i parafialne*, Lublin 2007.

Wrońska H., *Rola liturgii w katechezie*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 57,2 (2010), s. 121-132.

Wróbel B., *Liturgia w nauczaniu religii*, „Katecheta" 4,2 (1960), s. 139-142.

Zając M., *Wymiar eklezjalny w katechezie*, w: *Katechetyka materialna*, red. J. Stala, Tarnów 2002, s. 195-233.

Zielasko R., *Msza Święta i uczestnictwo w niej według teologii współczesnej*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 239-252.

Zielasko R., *Wychowanie do czynnego uczestnictwa we Mszy św.*, „Katecheta" 10,6 (1967), s. 257-263.

Zimoń D., *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 62-71.

Ziółkowski Z., *Stary Testament w katechezie*, „Katecheta" 14,6 (1970), s. 241-249.

Żądło A., *Ciało i jego wymowa w liturgii wyrażona w postawach i gestach*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 29-54.

Żądło A., *Implikacje pastoralne gromadzenia się chrześcijan na liturgię*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. A. Żądło, Katowice 2010, s. 184-213.

Żądło A., *Mistagogia w liturgii*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 104-125.

2. Programy i katechizmy

2.1. Programy nauczania

Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii* (20.09.2001), Kraków 2001.

Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach* (9.06.2010), Kraków 2010.

Program szczegółowy dla klas I–VIII szkoły podstawowej (wersja pierwsza), w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 29-88.

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII), w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 17-28.

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I–IV), w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła średnia*, Wrocław 1991, s. 5-17.

Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej klasy I–VIII (wersja druga), w: *Materiały pomocnicze do nauczania religii. Szkoła podstawowa*, Wrocław 1991, s. 89-106.

2.2. Katechizmy

2.2.1. Seria *Bóg z nami*

Bóg z nami. Część I, red. J. Charytański i in., Kraków 1989.

Bóg z nami. Część II, red. J. Charytański i in., Kraków 1989.

Bóg z nami. Część III, red. J. Charytański i in., Kraków 1985.

Bóg z nami. Część IV, red. J. Charytański i in., Kraków 1986.

Bóg z nami. Część I. Pierwszy rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1971.

Bóg z nami. Część II. Drugi rok wprowadzenia eucharystycznego. Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, Warszawa 1971.

Bóg z nami. Część III. Pogłębienie życia sakramentalnego Eucharystii i pokuty. Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992[2].

Bóg z nami. Część IV. Kościół wspólnotą eucharystyczną. Podręcznik dla katechety, red. J. Charytański, W. Kubik, B. Mokrzycki, Gdańsk 1992[2].

2.2.2. Seria *Katechizm religii katolickiej*

Katechizm religii katolickiej. Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1984.

Katechizm religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1982.

Katechizm religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1992.

Katechizm religii katolickiej. Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat, red. P. Bednarczyk i in., Katowice 1992.

Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część I: W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1976.

Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część II: Chrystus żyje wśród nas, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1978.

Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część III: Z Chrystusem idziemy przez życie, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1980.

Podręcznik metodyczny do katechizmu religii katolickiej. Część IV: Z Chrystusem przetwarzamy świat, praca zbiorowa pod red. J. Charytańskiego i W. Kubika, Warszawa 1983.

2.2.3. Inne

Hartlieb S., *Pierwsza Komunia święta. Droga wtajemniczenia w Paschę Chrystusa*, Kraków 1996.

Mały katechizm. Przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św. i sakramentu pokuty, red. F. Blachnicki, H. Holubars, M. Zielniok, Katowice 1983.

Zostań z nami, Panie. Wprowadzenie do udziału we Mszy Świętej, red. ks. Marian Finke, Poznań–Warszawa–Lublin 1971.

3. Teksty patrystyczne

Ambroży z Mediolanu św., *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O Sakramentach*, przekład, wstęp i oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004.

Augustyn św., *Pisma katechetyczne*, z oryginału łacińskiego przełożył, wstępem i komentarzami opatrzył W. Budzik, Warszawa 1952.

Augustyn św., *Wyznania*, przekład i wstęp J. Czuj, Kraków 2008.

Cyryl Jerozolimski św., *Katechezy*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J.S. Bojarski, oprac. M.A. Bogucki, Warszawa 1973.

Cyryl Jerozolimski św., *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000.

Didache, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 33-44.

Didache. Zwölf Apostel Lehre, übersetzt und eingeleitet von G. Schöllgen, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1991, s. 98-139.

Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szołdrski, oprac. A. Bogucki, Warszawa 1970.

Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 211-299.

Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: M. Michalski, *Tradycja Apostolska*, w: ALP, t. 1, Warszawa 1975, s. 305-316.

Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 14,1 (1976), s. 150-169.

Hippolyte de Roma, *La Tradition Apostolique d`après les anciennes versionnes*. Introduction, traduction et notes B. Botte, Paris 1984², s. 11-30.

Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, wstęp, przekład i oprac. W. Myszor, Kraków 1997, s. 20-99.

Jan Chryzostom św., *Katechezy chrzcielne* [1-8], przekład W. Kania, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Lublin 1993; *Katechezy chrzcielne* [9-12], Lublin 1994.

Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Introduction, texte critique, traduction et notes A. Wenger, Paris 1957.

Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales – Taufkatechesen*, erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von R. Kaczynski, Freiburg 1992.

Justyn, *Apologia I*, w: M. Michalski, ALP, t. 1, Warszawa 1975, s. 91-98.

Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: M. Michalski, ALP, t. 1, Warszawa 1975, s. 99-109.

List Barnaby, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998², s. 179-199.

Michalski M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975; t. 2, Warszawa 1982.

Ojcowie Apostolscy, przekład i przypisy A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990.

Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii, oprac. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005.
Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii, oprac. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005.
Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, przekład i oprac. S. Kalinowski, wstęp E. Stanula, Warszawa 1986.
Patrologiae cursus completus. Series Graeca, 1-161, red. J.P. Migne, Paris 1857-1866.
Patrologiae cursus completus. Series Latina, 1-222, red. J.P. Migne, Paris 1878-1890.
Pierwsi apologeci greccy: *Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, z języka gr. przełożył, wstępami i komentarzami opatrzył L. Misiarczyk, wyd. polskie oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004.
Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998[2].
Tertulian, *O chrzcie,* w: *Tertulian. Wybór pism*, wstęp E. Stanula, oprac. W. Myszor i E. Stanula, Warszawa 1970, s. 133-154.
Tertulian, *O wieńcu*, w: J. Słomka, *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, Kraków 2004, s. 186.
Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, w: J. Słomka, *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, Kraków 2004, s. 181-182.
Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, Übersetzt und eingeleitet von P. Bruns, t. 1-2, Freiburg–Basel–Wien 1995.
Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung, übersetzt und eingeleitet von W. Geerlings, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona– Rom–New York 1991, s. 212-313.

4. Powszechne nauczanie Kościoła

Katechizm Kościoła katolickiego (11.10.1992), wyd. polskie, Poznań 1994.
Kodeks prawa kanonicznego (25.01.1983), tekst łacińsko-polski, Poznań 1984.
Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002.

5. Nauczanie papieży

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005), wyd. polskie, Katowice 2006.
Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (22.02.2007), wyd. polskie, Kraków 2007.
Benedykt XVI, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży – Sydney 2008*, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 9,296 (2007), s. 25-28.
Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30.09.2010), wyd. polskie, Kraków 2010.
Franciszek, Encyklika *Laudato Sí´* (24.05.2015), wyd. polskie, Kraków 2015.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981), wyd. polskie, Wrocław 2000.
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* (16.10.1979), wyd. polskie, Kielce 1996.
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), wyd. polskie, Wrocław 1994.
Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), Watykan 1990.
Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia* (17.04.2003), wyd. polskie, Wrocław 2003.
Jan Paweł II, *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu* (22.10.1978), http://www.fra3.pl/Homilia-Jana-Pawla-II-na-rozpoczecie-pontyfikatu,a,22049 [dostęp: 29.01.2015].

Jan Paweł II, *Homilia o św. Janie Chryzostomie jako katechecie* (13.09.1984), „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 44-53.
Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* (11.10.1992), w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 5-9.
Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (1.06.2001), wyd. polskie, Wrocław 2001.
Jan Paweł II, List apostolski *Omnium Ecclesiarum matri* (7.03.1987), „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 41-44.
Jan Paweł II, List apostolski *Spiritus et Sponsa* (4.12.2003), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, Kraków 2007, s. 594-599.
Jan Paweł II, List apostolski *Vicesimus quintus annus* (4.12.1988), w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 3: *Listy*, Kraków 2007, s. 331-343.
Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (02.02.1994), Watykan 1994.
Jan Paweł II, List *Dominicae cenae* (18.03.1980), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3,1 1980 (styczeń–czerwiec), przygotowali do druku E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1985, s. 242-260.
Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millenio adveniente* (10.11.1994), wyd. polskie, Wrocław 1998.
Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1986.
Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28.06.2003), wyd. polskie, Wrocław 2003.
Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich z okazji wizyty „ad limina"* (12.01.1993), w: Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, red. E. Szczotok, R. Kempny, A. Liskowacka, Katowice 2000, s. 228.
Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987.
Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), wyd. polskie, Wrocław 2001.
Paweł VI, *Konstytucja apostolska o sakramencie bierzmowania* (15.08.1971), w: *Obrzędy bierzmowania. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006[2], s. 9-16.
Paweł VI, *Przemówienie na audiencji ogólnej* (11.08.1976), „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie" 57,11-12 (1977), s. 279-281.
Pius X, Motu proprio *Tra le sollecitudini* (8.01.1904), http://introibo.pl/dokumenty/pius12_3.html. [dostęp: 8.06.2012].
Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis* (29.06.1943), wyd. polskie, Wrocław 2001.
Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* (20.11.1947), wyd. polskie, Warszawa 1996.
Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu* (30.09.1943), tłumaczenie i komentarz E. Dąbrowski, Warszawa 1946.

6. Dokumenty Stolicy Apostolskiej

Dekret św. Kongregacji Soboru „Sacra Tridentina Synodus" o codziennej Komunii św. (20.12.1905), w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej w XX w.*, wyboru dokonał i komentarzem opatrzył R. Rak, Londyn 1987, s. 31-36.
Dekret św. Kongregacji dla spraw sakramentów świętych „Quam singulari" z 8 sierpnia 1910 o wcześniejszym dopuszczeniu dzieci do pierwszej Komunii świętej, w: *Eucharystia*

w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej w XX w., wyboru dokonał i komentarzem opatrzył R. Rak, Londyn 1987, s. 37-44.

Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego (28.06.2005), wyd. polskie, Kielce 2005.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), Poznań 1998.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31.01.1994), Watykan 1994.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19.03.1999), wyd. polskie, Katowice 1999.

Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna* (11.04.1971), w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 1*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 91-192.

Kongregacja Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszach Św. z udziałem dzieci* (1.11.1973), „Wiadomości Diecezjalne" (Katowickie) 45 (1977), s. 9-24.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (17.12.2001), Poznań 2003.

Kongregacja Wychowania Katolickiego, *O liturgicznej formacji w seminariach*, (3.06.1979), tłum. S. Czerwik, http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a22/I%20KONGREGACJA.pdf [dostęp: 5.08.2012].

Nadzwyczajny Synod Biskupów 1985, *Relacja końcowa*, w: *Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła katolickiego w wypowiedziach papieża Jana Pawła II i kardynała Josepha Ratzingera*, wprowadzenie, tłum. i oprac. J. Królikowski, przedmowa Z. Zimowski, Poznań 1997, s. 11-30.

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. (Rzym 2002), wyd. polskie, Poznań 2004.

Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, wyd. polskie, Poznań 1994.

Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (24.05.2001), wyd. polskie, Kielce 2002.

Synod Biskupów, *Współczesna katecheza, zwłaszcza dzieci i młodzieży. Orędzie do Ludu Bożego* (28.10.1977), w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 2*, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 31-47.

Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja *Eucharisticum Mysterium* (25.05.1967), http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=295#id=295 [dostęp: 6.11.2013].

7. Dokumenty Kościoła w Polsce

Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (20.06.2001), Kraków 2002.

Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16.01.1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 29-35.

Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (20.06.2001), Kraków 2002.

Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* (8.03.2010), Kraków 2010.

Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II, w: *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 189-216.
II Polski Synod Plenarny, *Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991.
II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001.
Wsłuchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej, Katowice 2016.

8. Księgi liturgiczne

Mszał Rzymski dla diecezji polskich, Poznań 1986.
Obrzędy bierzmowania. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2006[2].
Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2007.
Obrzędy chrztu dzieci. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2007[3].

9. Dokumenty państwowe

Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Reforma systemu edukacji. Projekt*, Warszawa 1998.

II. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przełożył P. Pachciarek, Warszawa 1990.
Bagrowicz J., *Towarzyszyć wzrastaniu. Z dyskusji o metodach i środkach edukacji religijnej młodzieży*, Toruń 2006.
Bajda J., *Rodzina w nauczaniu Magisterium Kościoła*, w: *Rodzina na przełomie wieków. Międzynarodowe sympozjum naukowe z okazji jubileuszu 25-lecia Instytutu Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. K. Majdański, Warszawa 2000, s. 47-71.
Bałoniak A., *Odsłonić sacrum, używając dekoracji w kościele*, „Katecheta" 53,5 (2009), s. 74-77.
Banaszak M., *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1: *Starożytność*, Warszawa 1986.
Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
Bartnik C., *Historia zbawienia*, w: EK, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 963-968.
Bartnik C., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
Bednarczyk P., *Katecheza w świetle IV Synodu Biskupów. Część 1. (Próba ogarnięcia najważniejszych problemów)*, „Katecheta" 22,5 (1978), s. 194-202.
Bednarz M., *Historia zbawienia*, Tarnów 2000.
Bednarz M., *1-2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007.
Bieda I., *Sakramenty i ich ustanowienie*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków, s. 83-116.
Blaza M., *Pluralizm modeli inicjacji chrześcijańskiej w Kościele pierwotnym*, w: *Przekroczyć próg Kościoła. Tydzień eklezjologiczny 2005. W trosce o Kościół*, t. 6, red. K. Mielcarek i in., Lublin 2005, s. 21-47.
Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 215-502.
Bogacki H., *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru*, praca zbiorowa, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 53-95.
Bogacki H., *Przedziwny sakrament Kościoła*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 56-80.

Bogucki B., *Wstęp*, w: Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szołdrski, oprac. A. Bogucki, Warszawa 1970, s. 160-166.
Bojarski J.S., *Wstęp*, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, opatrzył wstępem J. Bojarski, oprac. M. Bogucki, Kraków 2000, s. 7-17.
Bonnard P.Ē., *Pascha*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłumaczenie i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 646-651.
Borello L., *Chrzest*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert (red. wyd. polskiego K. Misiaszek), Warszawa 2006, s. 141-145.
Bruns P., *Einleitung*, w: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische homilien*, Übersetzt und eingeleitet von P. Bruns, I-II, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 1-71, 239-296.
Bruns P., *Theodor von Mopsuestia*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, red. S. Döpp, W. Geerlings i in., Freiburg– Basel–Wien 1998, s. 592-594.
Buchowski M., *Inicjacja*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 160-161.
Buchta R., *Orędzie papieża Benedykta XVI na XXIII Światowy Dzień Młodzieży w Sydney (2008) aktualnym wskazaniem dla katechezy wprowadzającej do misji*, „Studia Pastoralne" 4 (2008), s. 251-267.
Bujo B., *Inicjacja*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 155-156.
Bulanda E., *Chrystus – prasakrament zbawienia*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 39-55.
Bulanda E., *Spotkanie z trójosobowym Bogiem*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 115-181.
Buxakowski J., *Refleksje nad teologią III rozdziału Konstytucji „O liturgii świętej"*, AK 57,1-2 (1965), s. 53-62.
Bürkle H., *Initiation, Initiationsriten*, w: LThK, t. 5, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1996[3], kol. 496-497.
Camelot P.Th., *Eirenaios*, w: LThK, t. 3, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1959[2], kol. 773-775.
Campenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa, 1998.
Casel O., *Chrześcijańskie mysterium kultyczne*, tłum. i wstępem opatrzył A.J. Znak, Oleśnica 1992.
Celebracje w katechezie, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999.
Ceremoniał wspólnoty parafialnej, red. S. Szczepaniec, Kraków 2002.
Charytański J., *Aktualne problemy katechetyczne we Francji*, STV 7,2 (1969), s. 315-337.
Charytański J., *Europejska ekipa katechetyczna kontaktów i poszukiwań*, CTh 41,2 (1971), s. 183-186.
Charytański J., *Katechetyka w krajach języka francuskiego w r. 1967*, STV 6,2 (1968), s. 427-446.
Charytański J., *Katechetyka w krajach języka niemieckiego w r. 1967*, STV 7,1 (1969), s. 297-311.
Charytański J., *Katechetyka w krajach języka niemieckiego*, STV 8,2 (1970), s. 378-397.
Charytański J., *Kult sakramentalny*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 297-329.
Charytański J., *Zmagania o kształt katechezy w Polsce. Długa wspólna droga*, Kraków 2001.
Chrześcijańskie podstawy katechezy, „Katecheta" 6,1 (1962), s. 35-39.
Clerk P., *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997.

Cogiel M., *Krótki rys historyczny katechezy w polskiej szkole po drugiej wojnie światowej*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/historia_katechezy.html [dostęp: 16.12.2016].
Cogiel M., *Wgląd w reformę edukacji a oczekiwanie zmiany programów katechizacji*, „Katecheta" 42,4-5 (1998), s. 98-100.
Congar Y., *Kościół jaki kocham*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1997.
Congar Y., *Wiara i teologia*, w: *Tajemnica Boga*, praca zbiorowa, wprowadzenie B. Bejze, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 3-12.
Czaja A., *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 291-488.
Czajkowski M., *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993.
Czerwik S., *Pojęcie liturgii w „Mediator Dei" i w Konstytucji liturgicznej*, AK 56,4 (1964), s. 166-174.
Czerwik S., *Teologia liturgii w ujęciu Konstytucji „Sacrosanctum Concilium" i w całokształcie dzieła Soboru Watykańskiego II*, RBL 41,2 (1988), s. 155-168.
Czerwik S., *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 25-47.
Częsz B., *Ireneusz z Lyonu – wyraziciel Tradycji chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu*, AK 71,422 (1979), s. 355-360.
Daniélou J., *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, Kraków 1998.
Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, przekład S. Basista, Kraków 2002.
Daniélou J., *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłumaczenie A. Kuryś, Kraków 1996.
Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1961.
Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1965.
Dąbrowski E., *Ruch biblijny we współczesnym Kościele*, „Katecheta" 5,1 (1961), s. 4-7.
Dujarier M., *Krótka historia katechumenatu*, Poznań 1990.
Drączkowski F., *Justyn, Justyn Męczennik, Iustinus Philosophus*, I. *Życie i dzieła*, w: EK, t. 8, red. A. Szostek i in., Lublin 2000, kol. 270-272.
Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998.
Drozd J., *Księga Joela. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1958.
Drozd R., *Katecheci wobec nowych podręczników na podstawie badań ankietowych w Archidiecezji Wrocławskiej*, „Katecheta" 33,2 (1989), s. 53-57.
Duraj J., *Analiza konektywna pojęcia „communio" w schematach przygotowawczych, w dyskusji i w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2002.
Dziasek F., *„Samoczynność" sakramentów świętych*, AK 57,1-2 (1965), s. 22-35.
Elchinger L.A., *Pismo św. w katechizacji, jego rola, użyteczność, miejsce*, „Katecheta" 6,6 (1962), s. 342-350.
Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.
Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1994.
Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, tłum. K. Kocjan, Kraków 1997.
Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
Ewangelizacja w epoce patrystycznej, red. J. Pałucki, Lublin 1994.

Ferdek B., *Przynależność i przyporządkowanie jako granice Kościoła*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?". W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 51-60.

Feuillet A., Grelot P., *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 876-885.

Finke M., *Bóg przeprowadza Izraelitów przez Morze Czerwone*, „Katecheta" 10,1 (1966), s. 40-41.

Finke M., *Bóg zawiera przymierze z ludem*, „Katecheta" 10,1 (1966), s. 44-46.

Finke M., *Dusza świętych*, „Katecheta" 7,6 (1963), s. 292-294.

Finke M., *Gdzie jest mój dom?*, „Katecheta" 17,1 (1973), s. 34-36.

Finke M., *Nie chcę się oddalić*, „Katecheta" 19,2 (1975), s. 91-94.

Finke M., *Nowe życie*, „Katecheta" 16,3 (1972), s. 134-135.

Finke M., *Odpowiedź na poselstwo Chrystusa*, „Katecheta" 7,2 (1963), s. 91-94.

Finke M., *Tak Bóg kocha*, „Katecheta" 20,2 (1976), s. 86-89.

Florczyk M., Misztal W., *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 511-524.

Forster D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Tyrzyński, Warszawa 1990.

Gajewski W., *Inicjacja w pismach Ojców Apostolskich. Na przykładzie „Didache" i „Pierwszego listu do Koryntian" Klemensa Rzymskiego*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, red. B. Górka, Gdańsk 2005, s. 72-89.

Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.

Gianetto U., *Duszpasterstwo katechetyczne*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert (red. wyd. polskiego K. Misiaszek), Warszawa 2006, s. 210-211.

Gładyszewski L., *Św. Justyn – chrześcijański filozof i męczennik*, AK 71,423 (1979), s. 16-26.

Gładyszewski L., *Wstęp*, w: Święty Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O Sakramentach*, przekład, wstęp i oprac. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 5-44.

Gnilka J., *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001.

Gnilka J., *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004.

Goczoł R., *Casel Odo*, w: EK, t. 2, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1978, kol. 1350-1351.

Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012[4].

Goraj J., *Wkład księdza Franciszka Blachnickiego w powstanie i rozwój katechezy personalistyczno-dialogicznej*, „Katecheta" 51,1 (2007), s. 4-14.

Góźdź K., *Kościół. Eschatyczny wymiar Kościoła*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 677-680.

Granat W., *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*, Lublin 1965.

Grelot P., *Lud*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 425-435.

Grelot P., *Typ*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 992-997.

Greniuk F., *Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 135-142.

Grodź S., *Problem inicjacji chrześcijańskiej na tle innych religii*, w: *Przekroczyć próg Kościoła. Tydzień eklezjologiczny 2005. W trosce o Kościół*, t. 6, red. K. Mielcarek i in., Lublin 2005, s. 49-59.

Gross K., *Justinos*, w: LThK, t. 5, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1960[2], kol. 1225-1226.

Grześkowiak J., *Romano Guardini. Życie i wkład w odnowę liturgii*, „Homo Dei" 38,2 (1969), s. 123-128.

Grześkowiak J., *Sakramentalność małżeństwa w świetle Adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A.L. Szafrański, Lublin 1985, s. 57-89.

Grześkowiak J., *Znak – symbol – liturgia*, AK 69,3 (1976), s. 353-373.

Górka B., *Hermeneutyka inicjacji chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

Górka B., *Perspektywa inicjacji wczesnochrześcijańskiej na podstawie Rz 8,28-30*, w: *Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności*, red. B. Górka, Gdańsk 2005, s. 57-71.

Guardini R., *O duchu liturgii*, przekład i wprowadzenie M. Wolicki, Kraków 1996.

Guardini R., *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, wprowadzenie J. Majka, Wrocław 1992.

Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2007.

Harmaciński R., *Katecheta – nauczyciel religii w „Katechecie" w latach 1957–1981*, „Katecheta" 28,2 (1984), s. 49-53.

Harzęga S., *Inicjacja chrześcijańska w świetle Nowego Testamentu*, w: *Przekroczyć próg Kościoła. Tydzień eklezjologiczny 2005. W trosce o Kościół*, t. 6, red. K. Mielcarek i in., Lublin 2005, s. 13-20.

Haslinger H., *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff*, w: *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, red. S. Knobloch, H. Haslinger, Mainz 1991, s. 15-71.

Häring B., *Sakramenty – aktami Chrystusa*, AK 56,5 (1964), s. 257-260.

Hermans J., *Wychowanie liturgiczne a mistagogia w rodzinie*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993/1994*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, s. 349-359.

Hierofant, w: *Słownik wyrazów obcych*, praca zbiorowa, Warszawa 1980, s. 277.

Historia katechezy i katechetyka fundamentalna, red. J. Stala, Tarnów 2003.

Hope M., *Tradycja grecka*, tłum. A.P. Kowalski, Poznań 1994.

Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982.

Hryniewicz W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.

Hutter M., *Mysterienreligionen*, w: *Lexikon für Teologie und Kirche*, t. 7, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998[3], kol. 572-575.

Iwaniuk H., *Zagadnienie roku liturgicznego na łamach „Katechety"*, „Katecheta" 28,5 (1984), s. 193-198.

Jabłońska B., *Czy znam Jezusa Chrystusa?*, „Katecheta" 9,5 (1965), s. 193-195.

Jabłońska B., *Jezus mnie prowadzi*, „Katecheta" 10,2 (1966), s. 88-89.

Jabłońska B., *Rok kościelny a domowe przygotowanie do Pierwszej Komunii Świętej*, „Katecheta" 4,6 (1960), s. 457-464.

Jankowski A., *O biblijnych kategoriach sakramentologii*, AK 56,5 (1964), s. 269-276.

Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962.

Jankowski A., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 341-349.

Jelonek T., *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1987.

Jelonek T., *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1992.

Jędrzejewska M., *Droga inicjacji chrześcijańskiej w Kościele starożytnym na podstawie katechez Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 22,42-43 (2002), s. 403-409.

Kaczmarek T., *Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechezy mistagogicznej Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 83-88.

Kaczynski R., *Einleitung*, w: Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales – Taufkatechesen*, erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von R. Kaczynski, Freiburg 1992, s. 9-104.

Kaczynski R., *Johannes Chrysostomus*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, red. S. Döpp, W. Geerlings i in., Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 336-343.

Kaczynski R., *Mystagogie: ein liturgisches Bildungskonzept der alten Kirche*, „Vox Patrum" 26,49 (2006), s. 256-264.

Kamczyk W., *Tota paschalis solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, Katowice 2012.

Kania W., *Didache*, w: EK, t. 3, red. R. Łuszynek i in., Lublin 1985, kol. 1302-1303.

Kania W., *Disciplina arcani*, w: EK, t. 3, red. R. Łuszynek, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 346-347.

Kania W., *Ideał katechety według Cyryla Jerozolimskiego*, Tarnów 1992.

Kania W., *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 75-81.

Kasprzak D., *Obrzędy przejścia podczas inicjacji monastycznej w starożytnych regułach zakonnych*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2011, s. 139-173.

Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła. Część 1-2, red. W. Kubik, Warszawa 1985.

Katecheza w parafii. Poszukiwanie tożsamości, red. K. Kantowski, Warszawa 2004.

Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym, red. F. Drączkowski i in., Lublin 2011.

Kelly J.N.D, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, przekład przejrzał i terminologię ustalił E. Stanula, Warszawa 1988.

Kmiecik A., *Wprowadzenie do Dekretu o misyjnej działalności Kościoła*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 425-432.

Koch G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, przekład W. Szymona, red. naukowa Z. Kijas, Kraków 1999.

Kochel J., *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria Kard. Martiniego*, Opole 1999.

Kochel J., *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005.

Kochel J., *Katecheza u źródeł Ewangelii*, Poznań 2006.

Kondycja chrześcijaństwa dzisiaj a inicjacja chrześcijaństwa starożytności, red. B. Górka, Gdańsk 2005.

Kopeć E., *Znaczenie chrystocentrycznej koncepcji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977.

Koperek S., *Dom Lambert Beauduin prekursor współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 26 (1973), s. 209-217.
Koperek S., *Dom Prosper Guéranger – Opat z Solesmes inspirator współczesnej odnowy liturgicznej*, RBL 29 (1976), s. 213-220.
Koperek S., *Guéranger Prosper OSB*, w: EK, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 378-379.
Korgul M., *Dydaktyka dla katechetów*, Legnica 2007.
Korherr E.J., *Myślenie w kategoriach symboli*, „Horyzonty Wiary" 6,3 (1995), s. 3-14.
Korpusiński T., *Liturgia w życiu pierwotnego Kościoła*, AK 71,421 (1979), s. 213-227.
Koska W., *Chrystus odradza nas z wody i Ducha Świętego w swoim Kościele*, „Katecheta" 19,6 (1975), s. 277-279.
Koska W., *Spotkania z Chrystusem*, „Katecheta" 13,6 (1969), s. 276-286; „Katecheta" 14,1 (1970), s. 38-43; „Katecheta" 14,2 (1970), s. 88-94.
Kowalczyk M., *Historia zbawienia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 493-496.
Kowalska M., *Dorosły na Mszy św. dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 120-121.
Kowalska M., *Wychowawcze wartości pewnej starej tradycji*, „Katecheta" 7,5 (1963), s. 231-235.
Kowalska M., *Zwyczaj dawania pieniędzy w dniu I Komunii św.*, „Katecheta" 16,2 (1972), s. 74-77.
Kozak M., *Kościół jako communio według Gerarda Philipsa*, Lublin 2003.
Krajdocha J., *Chrzest czyni nas dziećmi Bożymi i włącza nas w Kościół*, „Katecheta" 17,3 (1973), s. 130-132.
Krakowiak C., *Katechumen*, w: EK, t. 8, red. A. Szotek i in., Lublin 2000, kol. 1055.
Krakowiak C., *Mistagogia*, w: EK, t. 12, red. S. Wilk i in., Lublin 2008, kol. 1261-1262.
Kraszewski Z.J., *Justyn*, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 238-241.
Kraszewski Z.J, *Meliton bp Sardes*, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 281.
Kraszewski Z.J., *Tertulian*, w: J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 377-381.
Krucina J., *Komentarz do encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis"*, w: Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, wyd. polskie, Wrocław 1994, s. 99-127.
Krucina J., *Między „Ecclesiam suam" a Soborem. Komentarz*, w: Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (6.08.1964), wyd. polskie, Wrocław 2006, s. 97-117.
Ksiądz prof. Marian Finke założyciel i pierwszy redaktor czasopisma „Katecheta" (29 XI 1906 – 8 VII 1986), „Katecheta" 51,10 (2007), s. 10-17.
Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety" w 50-lecie pisma, wybór tekstów i oprac. A. Bałoniak, Poznań 2007.
Kubik W., *Wkład ks. Mariana Finkego w rozwój dydaktyki katechetycznej*, w: *Ksiądz profesor Marian Finke. Założyciel i redaktor naczelny „Katechety" w 50-lecie pisma*, wybór tekstów i oprac. A. Bałoniak, Poznań 2007, s. 132-145.
Kudasiewicz J., *Dary i charyzmaty Ducha Świętego*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A.E. Klich, Kraków 2007, s. 45-67.
Kudasiewicz J., *Historia czy ekonomia zbawienia?*, RT 28,1 (1981), s. 87-102.
Kudasiewicz J., *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśniania misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, RBL 24 (1971), s. 95-109.
Kudasiewicz J., *Lud Boży*, AK 57,5-6 (1965), s. 276-289.

Kulpaczyński S., *Słowo wstępne*, w: *Celebracje w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 1999, s. 5-8.
Langkammer H., *Stary Testament odczytany na nowo. Wprowadzenie. Treść teologiczna. Etos*, Lublin 1994.
Langkammer H., *U podstaw idei chrystocentryzmu w Nowym Testamencie*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 25-35.
Langkammer H., *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979.
Läpple A., *Od egzegezy do katechezy. Nowy Testament*, t. 2, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.
Ledwoń I.S., *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 859.
Leszczyński R.M., *Meliton z Sardes*, w: EK, t. 12, red. S. Wilk i in., Lublin 2008, kol. 505-506.
Liturgia w podstawowych formach wyrazu, red. A. Żądło, Katowice 2011.
Lodi E., *Iniziazione-Catecumenato*, w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Marietti 1997, s. 290-299.
Luneau A., Bobichon M., *Kościół Ludem Bożym. Od owczarni do ludu przymierza*, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1980.
Longosz S., *Pisma św. Cyryla Jerozolimskiego (Epistola ad Constantium imperatorem, Homilia ad paralyticum ad piscinam iacentem)*, „Vox Patrum" 6,10 (1986), s. 267-283.
Lubac H., *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
Luke C., *Historia zbawienia*, „Katecheta" 10,6 (1966), s. 245-249.
Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1959.
Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962.
Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964.
Łukaszyk R., *Chrystocentryzm*, w: EK, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1979, kol. 296.
Łydka W., *Eschatologia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998[2], s. 152.
Majchrzak A., *Symbol w kulturze chrześcijańskiej*, „Katecheta" 48,1 (2004), s. 63-69.
Majewski M., *Geneza i problematyka „Catechesi tradendae"*, „Nostra" 35,194 (1980), s. 3-12.
Majewski M., *Problematyka katechezy V sesji Synodu Biskupów w Rzymie*, AK 91,417 (1978), s. 36-48.
Majewski M., *Spotkania katechezy z teologią*, Kraków 1995.
Majewski M., *Synodalne określenia katechezy i ich wyjaśnienie*, „Katecheta" 23,1 (1979), s. 12-15.
Majewski M., *Tożsamość katechezy integralnej*, Kraków 1995.
Majka J., *Wprowadzenie*, w: R. Guardini, *Znaki święte*, tłumaczenie J. Birkenmajer, wprowadzenie J. Majka, Wrocław 1992, s. 5-16.
Malina A., *Idea zgromadzenia w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. A. Żądło, Katowice 2010, s. 32-50.
Małachowski A., *Eschatologia*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 161-170.
Małczyński F., *Zasady odnowy liturgii*, AK 56,4 (1964), s. 175-184.
Małunowiczówna L., *Ambroży*, w: EK, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin1973, kol. 411-416.
Małunowiczówna L., *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, AK 71,423 (1979), s. 3-15.

Marczewska E., *Domowy Kościół*, w: EK, t. 4, red. R. Łuszynek i in., Lublin 1983, kol. 104-105.
Marczewski M., *Nauczyciel w szkole wiary i sługa Kościoła – „Szkoły i domu wspólnoty". Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987)*, „Katecheta" 51,4 (2007), s. 3-8.
Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001.
Markschies C., *Ambrosius von Mailand*, w: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, red. S. Döpp, W. Geerlings i in., Freiburg–Basel–Wien 1998, s. 13-22.
Mateja E., *Funkcja zachęt i pouczeń przekazywanych podczas liturgii Eucharystii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 151-159.
Matyszewski A., *Droga inicjacji chrześcijańskiej według „Itinerarium Egeriae"*, CTh 2,3 (2002), s. 135-154.
Mazza E., *Mistagogia*, w: *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino–Bergamo 2002, s. 972-976.
Mądrzycki T., *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.
Mąkosa P., *Wkład księdza profesora Mieczysława Majewskiego w rozwój katechetyki polskiej*, Lublin 2004.
Michalski M., *Katechizm w liturgicznej szacie. Wstęp*, w: ALP, t. 2, Warszawa 1982, s. 327-329.
Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005.
Misiaszek K., *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010.
Misiaszek K., *Ksiądz Franciszek Blachnicki – promotor nowych dzieł w Kościele*, „Katecheta" 51,4 (2007), s. 15-19.
Misiurek J., *Guardini Romano*, w: EK, t. 6, red. J. Walkusz i in., Lublin 1993, kol. 369-372.
Misztal W., *Od duchowości do mistagogii i od mistagogii do duchowości*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 15-29.
Mitek E., *Prezenty pierwszokomunijne w przeżyciach religijnych dzieci*, „Katecheta" 21,3 (1977), s. 115-118.
Modlitwa w katechezie, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2002.
Mokrzycki B., *Katechumenat wczesnochrześcijański*, „Communio" 3,1 (1983), s. 9-27.
Mokrzycki B., *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 330-426.
Montisci U., *La mistagogia nell`inizizione cristiana. Visione teologica e pastorale*, „Catechesi" 77,3 (2007–2008), s. 66-78.
Movilla S., *Od katechumenatu do wspólnoty*, tłum. B. Szatyński, Warszawa 1990.
Moysa S., *Misterium a sakrament*, w: *Sakramenty Kościoła posoborowego*, red. H. Bogacki i in., Kraków 1970, s. 15-38.
Moysa S., *Rola Kościoła w przekazywaniu objawienia*, w: *Kościół w świetle Soboru*, praca zbiorowa, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968 s. 13-51.
Muraszko T., *Wiara*, „Katecheta" 8,6 (1964), s. 273-274.
Murawski R., *Charakterystyczne cechy posługi nauczania w czasach apostolskich*, w: *Dydaktyka w służbie katechezy*, red. S. Dziekoński, Kraków 2002, s. 15-26.
Murawski R., *Etapy rozwoju katechezy*, AK 91,417 (1978), s. 49-70.
Murawski R., *Geneza i założenia Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Seminare" 10 (1994), s. 35-45.
Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, red. S. Knobloch, H. Haslinger, Mainz 1991.
Myszor W., *Chrzest i teologia chrztu w „Homiliach katechetycznych" Teodora z Mopsuestii*, w: *Chrzest na nowo odczytany*, red. J. Decyk, Warszawa 2001, s. 11-24.

Myszor W., *Gnostycyzm*, w: EK, t. 5, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989, kol. 1205-1208.
Myszor W., *Jedność i rozłam – gnoza*, AK 71,424 (1979), s. 252-263.
Myszor W., *Kainici*, w: EK, t. 8, red. A. Szostek i in., Lublin 2000, kol. 329.
Myszor W., *Kościelne nauczanie w II wieku*, w: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, wstęp, przekład i oprac. W. Myszor, Kraków 1997, s. 5-13.
Myszor W., *Na tropach wiedzy tajemnej*, „Znak" 27 (1975), s. 655-687.
Myszor W., *Wstęp*, w: *Ojcowie Apostolscy*, przekład i przypisy A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 5-22.
Nadolski B., *Czy Msza św. w każdą niedzielę?*, „Katecheta" 22,4 (1978), s. 170-174.
Nadolski B., *Linearna dynamika Mszy św.*, „Katecheta" 19,5 (1975), s. 200-202.
Nadolski B., *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989.
Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991.
Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992.
Nadolski B., *Mistagogia*, w: *Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 938-944.
Nadolski B., *Tradycja Apostolska*, w: *Leksykon liturgii*, red. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1601.
Nadolski B., *Udział w Chrystusowej misji profetycznej*, „Katecheta" 24,2 (1980), s. 199-203.
Nadolski B., *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004.
Nagy S., *Sens Soboru – „Ecclesia quid dicis de te ipsa?"*, w: *Sobór bliski – Sobór daleki. Tydzień eklezjologiczny 2001*, t. 4: *W trosce o Kościół*, Lublin 2002, s. 43-53.
Nagy S., *„Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój" (Mt 16,18). Studium o widzialnym Kościele*, Częstochowa 2009.
Napierała S., *Generalne Dyrektorium Katechetyczne*, „Katecheta" 16,1 (1972), s. 24-29.
Naumowicz J., *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 191-203.
Neunheuser B., *Problem obecności misterium w liturgii w dziełach O. Casela*, RBL 41,2 (1988), s. 129-135.
Niedźwiecki W., *Didache – Nauka Dwunastu Apostołów. Bibliografia 1883–2000*, „Vox Patrum" 22,42-43 (2002), s. 665-694.
Nocent A., *Guéranger*, w: LThK, t. 4, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1960[2], kol. 1263-1264.
Nossol A., *Chrystocentryzm. Podstawy biblijne*, w: EK, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1979, kol. 296-297.
Nowak W., *Mistagogia*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 409-412.
Ojcowie Apostolscy, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przełożyli J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 200.
Osborn E., *Przeciwgnostycka teologia Ireneusza i Hipolita*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studera, Kraków 2010, s. 163-195.
Osborn E., *Wejście w świat grecko-rzymski*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studera, Kraków 2010, s. 117-162.
Ott M., *Rites de passage*, w: LThK, t. 8, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1999[3], kol. 1203-1204.
Ozorowski E., *Kolegialność biskupów – jej soborowa idea i realizacja*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?". W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 173-185.
Ozorowski E., *Kościół rzeczywistością Bosko-ludzkiego życia*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego – wprowadzenie*, red. M. Rusecki, E. Pudełko, Lublin 1995, s. 105-114.

Ozorowski E., *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1984.
Ozorowski E., *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 99-103.
Paciorek A., *Paweł Apostoł – Pisma. Część I*, Tarnów 2000.
Pagiewski H., *W poszukiwaniu nowych rozwiązań katechetycznych*, „Katecheta" 16,3 (1972), s. 115-120.
Panuś T., *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków 2001.
Paprocki H., *Hipolita Rzymskiego Tradycja Apostolska. Wstęp, przekład, komentarz*, STV 14,1 (1976), s. 145-150.
Parsch P., *Rok liturgiczny*, tłum. Z. Dąbrowska pod kierunkiem J. Adamieckiego, Poznań 1956.
Paruzel P., *Misteria*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 261-263.
Paściak J., *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987.
Pax E., *Initiation*, w: LThK, t. 5, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1960[2], kol. 673-675.
Pawlina K., *Kondycja duchowa młodego pokolenia Polaków*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski na rok 2004/2005*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2004, s. 94-105.
Pazera W., *Katecheza, ale jaka?*, „Katecheta" 14,6 (1970), s. 257-258.
Peter M., *Dzieje zbawienia w księgach Starego Testamentu*, „Katecheta" 17,2 (1973), s. 63-69.
Pié-Ninot S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, Kraków 2002.
Pindel R., *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992.
Pintor S., *Celebracja*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gevaert (red. wyd. polskiego K. Misiaszek), Warszawa 2006, s. 131-133.
Piwowarski W., *Wprowadzenie*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 7-23.
Pollok J., *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, Warszawa 1992.
Popiel J., *Wnętrze kościoła w świetle odnowionej liturgii*, w: *Wprowadzenie do liturgii* praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 534-549.
Potocki S., *Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu*, Lublin 1993.
Prężyna W., *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981.
Proniewski A., *Teologiczny aspekt communio źródłem rozumienia Kościoła w świetle dokumentu Soboru Watykańskiego II „Lumen gentium"*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). „Ecclesia, quid dicis de te ipsa?". W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego Drugiego*, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 187-225.
Propp W.H., *Naród wybrany*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. naukowa B.M. Metzger, M.D. Coogan, konsultacja wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1997, s. 547-548.
Przekroczyć próg Kościoła. Tydzień eklezjologiczny 2005. W trosce o Kościół, t. 6, red. K. Mielcarek i inni, Lublin 2005.
Przybylski B., *Kapłaństwo wiernych*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań–Warszawa–Lublin 1964, s. 401-426.

Przybylski B., *Teologia sakramentów*, AK 56,5 (1964), s. 260-268.
Przybylski B., *Układ i język Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, AK 57,5-6 (1965), s. 261-269.
Przygoda W., *Charytatywna funkcja Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 130-138.
Przygoda W., *Funkcje podstawowe Kościoła*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 259-263.
Qualizza M., *Inicjacja chrześcijańska. Chrzest. Bierzmowanie. Eucharystia*, przekład M. Stebart, Kraków 2002.
Quasten J., *Meliton von Sardeis*, w: LThK, t. 7, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1960[2], kol. 258-259.
Rahner H., *Mit grecki a Ewangelie*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 133-166.
Rahner K., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976.
Rahner K., *Sakramenty Kościoła. Medytacje*, przekład J. Zychowicz, Kraków 1997.
Rahner K., Vorgrimler H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Allgemeine Einleitung*, w: *Kleines Konzislkompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 13-33.
Rahner K., Vorgrimler H., *Die dogmatische Konstitution über die Kirche. Einleitung*, w: *Kleines Konzislkompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, red. K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 106-122.
Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
Ratzinger J., *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Kruczyńska, w: J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. L. Balter, Poznań 1990, s. 13-27.
Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, Kraków 1999.
Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003.
Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog, red. P. Tomasik, Warszawa 2003.
Romaniuk K., *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979.
Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1978.
Romaniuk K., *Nauczać, głosić, katechizować*, „Katecheta" 25,6 (1981), s. 241-250.
Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Warszawa 1991.
Romaniuk K., *Święty Paweł – życie i dzieło*, Katowice 1988.
Romanowska B., *Uroczystość pierwszokomunijna – inaczej*, „Katecheta" 15,1 (1971), s. 27-32.
Rosier-Siedlecka M.E., *Sakramentologia*, AK 57,1-2 (1965), s. 113-126.
Rosto P.J., *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, tłum. A. Baron, Kraków 1998.
Röwekamp G., *Einleitung*, w: Cyrill von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses – Mystagogische Katechesen*, Übersetzt und eingeleitet von G. Röwekamp, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 7-91.
Rubinkiewicz R., *Nowotestamentalna idea przepowiadania*, „Seminare" 3 (1978), s. 37-60.
Rusecki M., *Chrystocentryzm*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 46-52.
Rusecki M., *Misterium Kościoła w Konstytucji „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego* II, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). „Ecclesia, quid dicis de te*

ipsa?". W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium" Soboru Watykańskiego Drugiego, red. J. Morawa, A. Napiórkowski, Kraków 2005, s. 227-255.
Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.
Sakramente heute. Wandel der Sakramentenpastoral?, „Pastoraltheologische Hefte" 3 (2010).
Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981.
Salij J., *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*, AK 62,1 (1970), s. 19-22.
Sartore D., *Mistagogia*, w: *Liturgia. I dizionari San Paolo*, red. C. Cibien, D. Sartore, A.M. Triacca, Milano 2001, s. 1208-1215.
Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1: *Initiatio christiana. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962.
Schenk W., *Liturgika – liturgia – kult*, w: *Wprowadzenie do liturgii,* praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 9-18.
Schenk W., *Udział ludu w ofierze Mszy Świętej. Zarys historyczny*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 207-238.
Schillebeeckx E.H., *Chrystus*, *Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966.
Schmitz J., *Einleitung*, w: Ambrosius, *De sacramentis. De mysteriis. Über die Sakramente. Über die Mysterien*, Übersetzt und eingeleitet von J. Schmitz, Freiburg–Basel–Wien–Barcelona–Rom–New York 1990, s. 7-73.
Schudy S., *Przygoda egzotyczna czy powszednia?*, „Katecheta" 13,4 (1969), s. 162-165.
Siedem sakramentów świętych w nauczaniu katechetycznym, red. H. Słotwińska, Lublin 2007.
Sielepin A., *Mistagogia jako metoda*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 147-161.
Seweryniak H., *Nauka Soboru Watykańskiego II o Objawieniu*, „Studia Płockie" 16-17 (1988/1989), s. 53-58.
Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010.
Sieradzan J., *Ryty przejścia i inicjacje, niegdyś i teraz*, w: *Inicjacje. Społeczne znaczenie sytuacji liminalnych w rytach przejścia*, red. J. Sieradzan, Białystok 2006, s. 11-52.
Sinka T., *Zarys liturgiki*, Gościkowo–Paradyż 1988.
Skomski Z., *Zobowiązania wynikające z sakramentu wiary*, „Katecheta" 16,5 (1972), s. 228-232.
Skowronek A., *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako sakramentu*, ŚSHT 1 (1968), s. 93-103.
Skowronek A., *Kościół jako prasakrament*, AK 57,1-2 (1965), s. 1-10.
Skowronek A., *Soborowa wizja Kościoła*, CTh 37,1 (1967), s. 6-23.
Skowronek A., *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła – prasakramentu*, AK 56,5 (1964), s. 276-286.
Skreczko A., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966)*, Białystok 2002.
Słomka J., *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, Kraków 2004.
Słomka J., *Disciplina arcani. Czy chrześcijaństwo jest religią ezoteryczną?*, w: *Chrześcijanie w świecie późnego antyku*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2009, s. 107-125.
Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.

Snela B., *Kościół i sakramenty*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 57-74.
Sobeczko H.J., *Rola i miejsce mistagogii w Kościele pierwotnym*, w: *Mistagogia a duchowość*, red. A. Żądło, Katowice 2004, s. 30-45.
Stala J., *Podstawy teologiczno-antropologiczne katechezy rodzinnej*, Tarnów 1998.
Stala J., *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie (Próba refleksji nad nauczaniem Jana Pawła II w kontekście polskich uwarunkowań)*, Tarnów 2010.
Stanula E., *Katechumenat*, w: EK, t. 8, red. A. Szostek i in., Lublin 2000, kol. 1055-1057.
Starowieyski M., *Historia Kanonu Nowego Testamentu*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986, s. 25-64.
Starowieyski M., *Podręczny zbiór praw gminy chrześcijańskiej – Didache*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998[2], s. 25-31.
Starowieyski M., *Tajemnica Bożego planu zbawienia – Meliton z Sardes*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekład A. Świderkówna, wstęp, komentarz i oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998[2], s. 299-304.
Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Ojcowie Kościoła Wschodniego o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005, s. 5-11.
Starowieyski W., *Wstęp*, w: *Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii*, oprac. M. Starowieyski, Katowice–Ząbki 2005, s. 5-9.
Starowieyski M., *Wstęp*, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* [1-8], przekład W. Kania, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Lublin 1993, s. 5-19.
Stefański J., *Redakcja „Konstytucji o liturgii świętej" przełomem odnowy życia religijnego w Kościele (1963–2003)*, „Seminare" 21 (2005), s. 189-201.
Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1979.
Stępień J., *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979.
Stroba J., *Najważniejsze tematy Synodu Biskupów 1977*, AK 91,417 (1978), s. 27-35.
Stroba J., *Synod Biskupów o katechezie współczesnej*, „Katecheta" 22,4 (1978), s. 145-151.
Strzelczyk G., *Samoświadomość teologii*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 9-22.
Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 237-472.
Studer B., *Teologia w Kościele cesarskim (300–450)*, w: *Historia teologii*, t. 1: *Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, B. Studera, Kraków 2010, s. 327-539.
Swoboda A., *Katecheza mistagogiczna w „De Mysteriis" św. Ambrożego*, „Vox Patrum" 10,18 (1990), s. 97-106.
Szafrański A.L., *Chrystologiczny aspekt teologii pastoralnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 79-96.
Szafrański A.L., *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 99-122.
Szczur P., *Zasady pedagogii św. Jana Chryzostoma w homiliach antiocheńskich*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 167-189.
Szewczyk L., *Funkcje homilii i jej rola w liturgii*, w: *Liturgia w podstawowych formach wyrazu*, red. A. Żądło, Katowice 2011, s. 119-135.

Szewczyk L., *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Katowice 2009.

Szlaga J., *Hermeneutyka biblijna*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 184-220.

Szlaga J., *Mysterion w przepowiadaniu świętego Pawła Apostoła*, „Anamnesis" 5,1 (1998/1999), s. 13-24.

Szpet J., *„Spotkania z Chrystusem". Nowy podręcznik do katechezy młodzieżowej*, „Katecheta" 31,3 (1987), s. 125-129.

Szpet J., *Wkład środowiska poznańskiego do kerygmatyczno-antropologicznej odnowy katechezy w Polsce*, „Katecheta" 26,3 (1982), s. 129-133.

Szulc F., *Syn Boży w „Pasterzu" Hermasa. Świadectwo chrystologii judeochrześcijańskiej*, Katowice 2006.

Szwarc U., *Słowo Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1106-1114.

Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.

Świetlik A., *O nowych formach przyswajania treści religijnych*, „Katecheta" 6,3 (1962), s. 144-150.

Świerzawski W., *Odo Casel – mystagog i teolog (1886–1948)*, RBL 31,5 (1978), s. 310-318.

Świerzawski W., *Odo Casel OSB – mystagog Kościoła współczesnego – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis" 5,1 (1998/99), s. 55-69.

Świerzawski W., *Odo Casel OSB (1886–1948) – życie i dzieło*, RBL 41,2 (1988), s. 91-105.

Tarnowski J., *Zasadnicze myśli Konstytucji o liturgii św. w zastosowaniu katechetycznym*, „Katecheta" 10,1 (1966), s. 3-11.

Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej, praca zbiorowa pod red. R. Murawskiego, Warszawa 1989.

Testa B., *Sakramenty Kościoła*, przekład i oprac. L. Balter, Poznań 1998.

Theobald M., *Mysterium*, w: LThK, t. 7, red. W. Kasper i in., Freiburg–Basel–Rom–Wien 1998[3], kol. 577-579.

Tomasik P., *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998.

Triacca A.M., *Odo Casel i ruch liturgiczny*, RBL 41,2 (1988), s. 105-128.

Tschuschke M., *Sakrament jako misterium historii zbawienia*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła katolickiego. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Poznaniu w dniach 13–14 IX 1994 przez Sekcję Wykładowców Liturgiki przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej*, red. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 35-39.

Twardzicki B., *Katechetyka formalna w służbie wiary*, Przemyśl 2001.

Twardzicki B., *U źródeł katechezy. Podstawowe zagadnienia z katechetyki fundamentalnej i materialnej*, Przemyśl 2011.

Urbanek B., *Zgromadzenie w Starym Testamencie*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. A. Żądło, Katowice 2010, s. 9-31.

Vagaggini C., *Kościół odnajduje siebie w liturgii*, AK 56,4 (1964), s. 159-166.

Viard A., Grelot P., *Plan Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 673-679.

Walczak J., *M. Finke, A. Witkowiak*, *Wykład nauki Chrystusowej*, Poznań 1965, ss. 602, „Katecheta" 10,2 (1966), s. 95-96.

Wałoszczyk K., *Zgromadzenie liturgiczne a misterium Kościoła we współczesnej teologii*, STV 12,2 (1974), s. 24-40.

Wargacki S.A., *Inicjacja*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 239-242.
Warnach V., *Kościół jako sakrament*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, praca zbiorowa pod red. B. Lamberta, Warszawa 1968, s. 32-37.
Wiktorowski J., *Jeszcze w sprawie Mszy św. dla dzieci*, „Katecheta" 11,3 (1967), s. 119-120.
Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006.
Witaszek G., *Moc słowa prorockiego. Przewodnik po literaturze prorockiej Starego Testamentu*, Lublin 1995.
Witczyk H., *Duch Święty w dziejach zbawienia*, w: *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalistów*, red. A.E. Klich, Kraków 2007, s. 21-44.
Witt Z., *Czy rozumiem liturgię Kościoła? Miniprzewodnik po znakach i symbolach w liturgii*, Częstochowa 2005.
Wodarczyk A., *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008.
Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988.
Wojtyła K., *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Poznań 2002, s. 9-22.
Wolicki M., *Twórczość teologiczna Romano Guardiniego*, „Homo Dei" 50,4 (1981), s. 294-300.
Wolicki M., *Wprowadzenie*, w: R. Guardini, *O duchu liturgii*, przekład i wprowadzenie M. Wolicki, Kraków 1996, s. 8-47.
Wrońska H., *Katechizacja*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 179-199.
W służbie człowiekowi, red. Z. Marek i in., Kraków 1991.
Wysocki J., *Rytuał rodzinny. Aby rodzina była bardziej Kościołem*, Olsztyn 1990.
Zawiszewski E., *Historia zbawienia*, Pelplin 1993.
Zellma A., *Wkład „Katechety" w poszukiwanie modeli katechezy*, „Katecheta" 51,10 (2007), s. 29-41.
Zielasko R., *Parafia jako zgromadzenie eucharystyczne*, STV 6, 2 (1968), s. 75-105.
Zielasko R., *Teologia zgromadzenia liturgicznego*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań–Warszawa–Lublin 1967, s. 125-134.
Ziemann E., *Misterium*, w: EK, t. 12, red. S. Wilk i in., Lublin 2008, kol. 1264-1270.
Zimny L., *Tajemnica Kościoła*, AK 57,5-6 (1965), s. 270-275.
Zimoń D., *Czas zbawienia. Rok liturgiczny B*, Katowice 1992.
Zimoń D., *Środowisko wychowawcze a reinicjacja*, „Wiadomości Archidiecezjalne" 1997, s. 469-482.
Zimoń H., *Inicjacja*, w: EK, t. 7, red. S. Wilk i in., Lublin 1997, kol. 211- 215.
Znak A.J., *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992.
Znak A.J., *Przedmowa*, w: O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, tłum. i wstępem opatrzył A.J. Znak, Oleśnica 1992, s. 5-7.
Zyzak W., *Mistagogia*, w: *Leksykon duchowości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 527-530.
Żądło A., *Z nauczaniem II Soboru Watykańskiego o Kościele w trzecie milenium*, CTh 72,4 (2002), s. 123-148.
Żurek A., *Ewangelizacyjny charakter apologii wczesnochrześcijańskiej*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, s. 125-132.

Żurek A., *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 205-215.
Żurek A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 2005.

III. ENCYKLOPEDIE, LEKSYKONY, SŁOWNIKI

Dizionario di omiletica, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino–Bergamo 2002.
Dizionario Teologico Interdisciplinare, t. 2, Marietti 1997.
Encyklopedia katolicka, t. 1-20, Lublin 1973–2014.
Leksykon duchowości chrześcijańskiej, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
Leksykon liturgii, red. B. Nadolski, Poznań 2006.
Leksykon pedagogiki religii, red. C. Rogowski, Warszawa 2007.
Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim, przełożyli J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
Leksykon religii, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997.
Leksykon teologii fundamentalnej, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002.
Leksykon teologii pastoralnej, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006.
Lexikon der antiken christlichen Literatur, red. S. Döpp, W. Geerlings i in., Freiburg–Basel–Wien 1998.
Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, Warszawa 1978.
Słownik katechetyczny, red. J. Gevaert (red. wyd. polskiego K. Misiaszek), Warszawa 2006.
Słownik obrazów i symboli biblijnych, M. Lurker, tłumaczył K. Romaniuk, Poznań 1990.
Słownik teologiczny, red. A. Zuberbier, wydanie II rozszerzone, Katowice 1998.
Słownik teologii biblijnej, dzieło zbiorowe, red. X. Leon-Dufour, tłumaczenie i opracowanie K. Romaniuk, Poznań 1990.
Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971.
Słownik wyrazów obcych, praca zbiorowa, Warszawa 1980.

SUMMARY
Mystagogy in the Polish Reflection and Catechetical-and-Pastoral Practice after the Second Vatican Council

Preaching the Word of God and celebrating the sacraments are internally linked together within the Church, by the will of Christ (Matthew 28:19), and from the very beginning has been one of her major functions. The Church, supported by the presence of the Holy Spirit, throughout the ages continues her mission to sanctify and reconcile people with God and to worship the Father appropriately in Jesus Christ. A vital "moment" of this process is catechesis through which the Church teaches the faithful how to live the Christian life, building the Mystical Body of Christ (CT 1). In this respect a fundamental task is to be performed by the liturgical-and-catechetical mystagogy, treated as a deepened introduction to the Christian life.

A special moment in the history of the salvific mission of the Church was the Second Vatican Council (1962-1965) during which the Church, through a reflection on herself, redefined her self-understanding, and the ways and forms of her realisation. Cardinal Karol Wojtyła - the participant of the Council and late, the Pope - expressed his conviction that the People of God should be introduced to the Council. He claimed that the comprehensive reading of the teaching of the Council on the mystery of Christ and the Church, that is accomplished in the liturgy (SC 2), and its catechetic implementation, is a task of utmost importance. For the author of the dissertation this was a motivation to initiate research on mystagogy in the Polish reflection and catechetic-and-pastoral practice after the Second Vatican Council.

The scope of research presented in this monograph is determined by the term "catechetic-and-pastoral" used in its title. The post-synodal exhortation *Catechesi Tradendae* mentions the need of catechesis in its broader meaning undertaken for the sake of the maturation of the faith and its strengthening. Pastoral catechesis, without relinquishing the traditional dimension of teaching, exceeds them considerably (CT 25). Its aim is not only to teach religious formulas, but to shape a genuine mentality of the faith. In this way, it becomes the way of initiation to the liturgical and sacramental life, where the sacraments introduce man to the mystery of salvation, sanctify his life and allow him to contact with the Paschal mystery of Christ. Catechesis, understood in the pastoral perspective, is also formation for the ecclesiastical life, which transforms the community of believers in Christ *communio* of the truth, love and life. This way of understanding catechesis is the basis of the analyses presented in the dissertation.

The purpose of the dissertation is to find the answer to the question concerning the essence and character of mystagogy in catechesis and the ways of its implementation in Polish programmes and post-conciliar catechisms. The research issue is included in the following detailed questions: What are the reasons to consider mystagogy as the most important dimension of catechesis? On the basis of the catechetical-and-pastoral reflection inspired by the Second Vatican Council, can we already speak of the Polish mystagogical catechesis? To what extent have reflections and postulates of catechists and pastors concerning mystagogy been applied to catechetical curricula and catechisms of the post-conciliar period? To what extent has one included in them a historical dimension of the mystery

of salvation, as well as opening the faithful to the mystery celebrated in the liturgy, introduction to the mystery of the Church, mystagogical formation of witnesses to the faith and the mystgogical dimension of upbringing in a family?

This monograph uses sources that can be divided in several groups. The first source is the Scriptures, which is the most important point of reference for the description of the beginnings of catechesis in the apostolic teaching, and a historical dimension of the mystery of salvation. For a description of mystagogy in the Polish reflection and catechetical-and-pastoral practice, the first-class sources are writings of Polish authors concerning the issues include in the monograph, catechetical curricula, catechisms and documents of the Catholic Church in Poland. The order of the remaining sources results from the chronological plan of the dissertation. Therefore, the next group of sources are the writings of the Church Fathers related to the early Chrstian mystagogy, especially mystagogical catecheses from the fourth century. Further on, there are documents of the Teaching of the Church, among which the primal importance for renewal of mystagogy in the contemporary times are ascribed to the documents of the Second Vatican Council. Subsequently, there are the post-conciliar documents and catechetical recommendations included in the teachings of popes. A separate group is composed of publications of Vatican congregations. The final group includes, the rites of sacraments together with their introductions..

They analyses of texts by Polish authors allow me to state that, so far, research on liturgical-and-catechetical mystagogy, as proposed by the author of this dissertation, has not been carried out yet. In spite of numerous studies devoted to specific aspects of catechesis of initiation, there is no publication that would focus entirely on a holistic analysis of the issue of mystagogy in the Polish reflection and pastoral-and-catechetical practice after the Second Vatican Council. The existing gap is filled by the presented dissertation.

The thesis is divided into five chapters. The first two are focused on the presentation of mystagogy in the ancient Church and its renewal in contemporary times. The next three are related to the basic dimension of catechetical-and-liturgical mystagogy, which are an introduction to the historical dimension of the mystery of salvation, opening the faithful to the Christian mystery celebrated in the liturgy and incorporating them in the life of the community of the Church.

The purpose of the first chapter is to show the sources of the essence of the ancient Christian mystagogy. Through the background of the historical development since the pre-Christian times, through the apostolic period and then especially through the patristic one, the author describes mystagogy in the teaching and practice of the early Church. The analysis of the writings of the Apostolic Fathers, especially the mystagogic catechesis of the fourth century, aims to determine the mystagogy characteristic for the Eastern and Western Church. In the context of this research, the author, asks a fundamental question on the model of the early Christian mystagogy as applied in the catechetical teaching and the pastoral practice of the Apostolic Fathers. The last part presents the pastoral conditions that led to the disappearance of the baptismal catechumenate and therefore marked the end of the Christian mystagogy in the early Church.

The second chapter aims to show the renewal of mystagogy in contemporary times. The starting point for the research carried out is to present the development and contribution of the liturgical and kerygmatic contribution to contemporary mystagogy. The theological research of Odo Casel and Romano Guardini, aiming at discovery of the depth of the liturgy, were supported and approved by the teaching of Pope Pius XII and the

Holy See on the Church and the liturgy. This was the very trend in which kerygmatic catechesis was formed. Its aims and purposes were formulated with a particular closeness to mystagogy. Further on, the subject of the analyses is the teaching of the Second Vatican Council on the mystery of Christ and the Church, being realised in the liturgy, and treated as the basis for a theological reflection on the contemporary understanding of mystagogy. The subject of the analyses is also the teaching of the Second Vatican Council concerning the liturgical formation of the People of God, and the indications for Christian initiation. To elicit a description of mystagogy in the Polish post-conciliar catechesis requires looking for its beginnings in the domestic catechetical-and-pastoral reflection. Therefore the last part of this chapter includes a study of selected thoughts of the most important representatives of the kerygmatic movement in Poland, which form its bases through being related to the issue of mystagogical catechesis. In this way, an outline of the Polish history of mystagogical catechesis is portrayed

The teaching of the Second Vatican Council and the guidelines presented in the catechetical documents point at the most important factors, and the direction of the academic reflection on the model of catechesis introducing the historic dimension of the mystery of salvation (DV 4; LG 9; CCC 1095; GDC 108). Thus, they lead to a discussion of issues related to the economy of salvation in the Old Testament, found in the third chapter. This chapter also takes up the vital task of showing "the deeds and the words" of God as constitutive elements of the history of salvation, and a forerunner of the sacraments of Christian initiation in the times of the Old Testament. The next task of this chapter is to show the Incarnation of Christ as the central event in the history of salvation and the obligations that result from this fact. Further on, the focus is on the Church as the community awaiting the final completion of the history of salvation. The last part includes an analysis of the didactic-and-educational assumptions of *The Catechetical Curriculum* (1971) and catechetical handbooks prepared on the basis of it in the aspect of a mystagogical introduction to the historical dimension of the mystery of salvation.

The conciliar Constitution on the Sacred Liturgy expresses the desire that all the faithful should be led to that fully conscious, and active participation in liturgical celebrations which is demanded by the very nature of the liturgy (SC 2). Taking into account a didactic and pastoral character of the liturgy it was recommended - that "instruction which is more explicitly liturgical should also be given in a variety of ways; if necessary, short directives are to be given" (SC 35). In view of the above, the fourth chapter offers a reflection on a liturgical gathering as the privileged context of mystagogy. Bearing in mind a task of catechesis resulting from its relation to the liturgy, the subject of the analysis is the introduction of the catechised to the mystery of the liturgical year, and catechesis that introduces to the celebration of the sacraments. In this part of the chapter, apart from a detailed analyses of catechetical teaching on the sacraments of initiation, issues related to an upbringing which helps in the understanding symbols, are presented together with a preparation for an informed participation in sacramental celebrations.

Introduction of the catechised to the mystery of life of the Church is, in its essence, introducing them to the realm of salvific action of the Divine Persons. Catechesis, in principle, does it in two ways. One way is the transmission of the truth about the Church, the second one is an adequate use of possibilities of upbringing the catechised to a participation in life of the community of the Church (*The Catechetical Directory of the Catholic Church in Poland* 28) and in her mission (*The Catechetical Directory of the Catholic Church in*

Poland 29). The subject of the research of the last chapter of the monograph is therefore the teaching of the Church, presented in the Polish catechetical teaching, and topics related to shaping the community of the Church, as a special task of mystagogical catechesis. Further on, one discusses issues related to upbringing and to the mission understood as a formation of witnesses to the faith. Topics of the last part concern the mystagogical dimension of the Christian upbringing in the family. Detailed analysis is carried out when it comes to the aims and tasks of a family catechumenate resulting from the mission of the family as "the domestic Church" (FC 21).

The research carried out as a part of the dissertation allows one to conclude that a postulate of mystagogical catechesis, emphasised strongly in the Polish catechetical-and-pastoral reflection in the post-conciliar period and successfully implemented in the catechetical practice thanks to *The Catechetical Curriculum* (1971) and textbooks *Bóg z nami* (*God with Us)* series and texbooks *Katechizm religii katolickiej (the Catechism of the Catholic Religion*) is not sufficiently applied in the recent catechetical documents. One can hope, however, that the currently implemented reform of the educational system that implies a need to prepare new schedule documents for religion classes shall become an opportunity to modify the currently binding regulations. The superior condition in this respect is a need to initiate works on catechetical documents in which parish catechesis shall be clearly shown as the basic way of the Christian formation. This, however, seems impossible without a prior change in thinking about parish catechesis as a mere complement of school catechesis.

The results of the research allows one to present a few detailed postulates aiming at the valorisation of the mystagogical dimension of catechesis:

In the interest of *actuosa participatio* of participants of the liturgy one should take care of a clear form of systematic mystagogical catechesis, the content of which shall be the various stages of the missal liturgy, and the spiritual attitudes required by a participation in the liturgy. To achieve this aim, it seems necessary to find, in the Polish Church, various forms of catechesis that shall be able to satisfy the specified need.

Liturgical education calls for complementarity of a parish and family catechesis, as well as, that in religion classes at school. The initiator and at the same time the basic subject of liturgical catechesis is always a parish (*The Catechetical Directory of the Catholic Church in Poland* 25).

Bearing in mind the different nature of parish catechesis and religion classes at school, resulting from different educational aims for the both environments, one should take appropriate measures to offer clearly different forms of presenting the same issues. Teaching religion at school focuses on the cognitive dimension of the articles of the faith, whereas catechesis is in its very nature both mystagogical and educational. Parish catechesis session cannot become a simple repetition of religion classes at school, but they should rather have clear existential and liturgical-and-pastoral character. The aim of parish catechesis, provided on the basis of the rules of the catechumenate, is to form liturgical postures and upbringing to understanding symbols. Effective assistance in this respect may be catechetical celebrations.

Due to the irreplaceable value of family catechises that can perform the function of family catechumenate, the task of a parish community is to support parents in their work to bring their children up in the faith. This should be made through a permanent prayerful patronage of an entire community, personal contact of pastors and catechists with parents

as well as adult catechesis offered to the parents, especially under the framework of a direct preparation for the sacraments they ask for on behalf of their children. Participation of parents in this formation is one of the ways of strengthening a missionary dimension of their Christian identity. Catechetical meetings with parents aim at the recognition of situations that require particular pastoral care, and offer suggestions of communal or individual accompaniment of a family on its way of growing in faith or returning to it. Varied levels of Christian life in a family call for adapting forms and dynamics of a sacramental preparation to specific situations of families. In particular, it is about families that lost their faith, neglected sacramental life, or for some reason, drifted away from the Community of the Church.

More emphasis and appreciation should be put on the mystagogical dimension of the formation of priests, alumni and theology students getting ready for the ministry of catechises. The basis and permanent formation should lead to the development and a constant strengthening of the attitude of *sentire cum Ecclesia*. This applies especially to persons entrusted with the mission to catechise at school. To achieve the said aim, during formation days or retreats for priests and catechists, one should discuss the issues of mystagogy. Moreover, it seems vital that in seminaries, and at departments of theology, already at the stage of planning the outcomes of education one should clearly define knowledge, skills and competencies allowing future graduates to implement the mystagogical dimension of catechesis.

It is worth noticing that in certain dioceses measures are taken to prepare parish catechists. In the Archdiocese of Katowice, pursuant to the Resolutions of the Second Synod a Parish Catechists Formation Centre has been established. The tasks of catechists shall be as follows: supporting priests and deacons in the formation of the faithful, helping in preparation of parents and godparents for baptism of their children, helping in the catechesis of parents before and after the First Communion, participating in the preparation of candidates for confirmation, and catechesis for parents and witnesses, helping pastors in a direct preparation of pupils of secondary schools for the sacrament of marriage, participating in leadership in parish and apostolic groups, organising Bible circles, evangelisation courses, helping during closed retreats. The Archdiocesan School of Parish Catechists has been established in the hope of creating, in the future, such forms of parish catechesis that shall be able to perform the tasks of mystagogical catechesis.

The research issue analysed in the dissertation is the essence and character of liturgical-and-catechetical mystagogy as portrayed in the Polish catechesis after the Second Vatican Council. Analyses of the source texts and the research results, presented together with the essence and character of the contemporary catechetical mystagogy, do not exhaust the problem entirely. There is a need for further theoretical research on the ways of implementation and possibilities of the development of mystagogy in the environment of parish catechesis carried out in parallel with school religion classes. It also applies particularly to family catechesis continued after children receive the sacraments of Christian initiation.

Translation by Michał Nolywajka

ZUSAMMENFASSUNG
Mystagogie in polnischer Reflexion und katechetisch-pastoraler Praxis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Verkündigung des Wortes Gottes und die Spendung der Sakramente wurden nach dem Willen Christi in der Kirche innerlich miteinander vereint (Mt 28,19) und gehören von Anfang an zu ihrer grundlegenden Aufgabe. Die Kirche, welche durch die Präsenz des Heiligen Geistes unterstützt wird, setzt die über Jahrhunderte hinweg auferlegte Mission der Heiligung und Versöhnung mit Gott sowie die würdevolle Verehrung des Vaters in Jesus Christus fort. Ein wesentlicher „Moment" in diesem Prozess ist die Katechese, durch die erzogen und über das christliche Leben gelehrt wird, und welche das mystische Leib Christi bildet (CT 1). Die fundamentale Aufgabe erfüllt in dieser Hinsicht die liturgisch-katechetische Mystagogie, die als eine vertiefte Einführung in das christliche Leben behandelt wird.

Als besonderen Augenblick in der Geschichte der erlösenden Sendung der Kirche sollte man auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) hinweisen, zu dessen Zeit die Kirche einer Selbstreflexion unterlag und dadurch ihr Selbstverständnis und die Art und Weise ihrer eigenen Verwirklichung neu definierte. Der Kardinal Karol Wojtyla – Teilnehmer des Konzils und der spätere Papst – drückte seinen Glauben an die Notwendigkeit der Einführung des Volkes Gottes in das Konzil aus. Er behauptete, dass die ganzheitliche Ablesung der konziliaren Lehre über das Mysterium Christi und die Kirche, welche in der Liturgie ihre Ausführung finde (SC 2), sowie ihre katechetische Anpassung, eine Aufgabe von höchster Bedeutung sei. Für den Autor der Abhandlung war dies eine Motivation um sich mit der Mystagogie in der polnischen Reflexion und katechetisch-pastoraler Praxis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu befassen.

Das Untersuchungsgebiet der vorliegenden Monographie legt den im Titel vorkommenden Begriff des „katechetisch-pastoralen" fest. Im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Catechesi tradendae* spricht man von der Notwendigkeit der Katechese im weiteren Sinne, die zur Reife und Glaubensstärkung unternommen wird. Eine pastorale Katechese übersteigt sie, ohne dabei auf das traditionelle Ausmaß des Unterrichts zu verzichten (CT 25). Ihr Ziel ist nicht nur die Überlieferung der religiösen Erkenntnisse, sondern auch die Gestaltung der wahren Glaubensmentalität. Auf diese Weise wird sie zu einem Initiationsweg ins liturgisch-sakramentale Leben, wo die Sakramente den Menschen in das Geheimnis der Erlösung einführen, sein Leben heiligen und ihm den Kontakt zum Pascha-Mysterium Christi ermöglichen. Eine Katechese verstanden in Bezug auf die pastorale Wahrnehmung ist auch eine Bildung zum ekklesischen Leben, das aus der Gemeinschaft der Gläubigen an Christus eine *communio* der Wahrheit, Liebe und des Lebens bildet. Insbesondere dieses Verständnis der Katechese ist die Grundlage der vorliegenden Analysen.

Das Ziel der Abhandlung ist die Suche nach Antworten auf die Frage nach dem Wesen und Charakter der Mystagogie in der Katechese sowie ihre Umsetzung in polnischen

Nachkonzilsprogrammen und -katechismen. Das Problem der Forschungsarbeit ist in den folgenden detaillierten Fragen enthalten: Welche Gründe sprechen für die Anerkennung der Mystagogie als das wesentlichste Ausmaß der Katechese? Kann man anhand der katechetisch-pastoralen Reflexion, deren Lehre durch das Zweite Vatikanische Konzil inspiriert wurde, von einer polnisch-mystagogischen Katechese sprechen? Bis zu welchem Maß fanden die Überlegungen und Postulate der Katecheten und Seelsorger im Hinblick auf die Mystagogie ihre Anwendung in erarbeiteten Lehrplänen für die Katechese und Katechismen der Konzilzeit? Inwiefern berücksichtigte man in ihnen sowohl den historischen Bereich des Erlösungsmysteriums, der für die Mystagogie typisch erscheint, als auch das Öffnen des Menschen auf das Mysterium des Liturgiefeierns, die Einführung in das Kirchengeheimnis, die mystagogische Formation der Glaubenszeugen und das mystagogische Ausmaß einer familiengemeinschaftlichen Erziehung?

In der vorliegenden Monographie findet Quellenmaterial seine Verwendung, dass sich in verschiedenartige Gruppen gliedern lässt. Zur ersten Quelle gehört die Bibel, die den wichtigsten Bezugspunkt für die Erörterung der Anfänge der katechetischen Lehre in der apostolischen Verkündung und das historische Ausmaß des Erlösungsmysteriums darstellt. Um die Mystagogie in der polnischen Reflexion und der katechetisch-pastoralen Praxis auszulegen, sollte man sein Augenmerk vor allem auf die von polnischen Autoren geschaffenen Bearbeitungen richten. Diese beziehen sich hauptsächlich auf die Arbeitsproblematik, die katechetischen Lehrpläne, die Katechismen und die Dokumente der katholischen Kirche in Polen. Die Reihenfolge der restlichen Quellen erfolgt aus der chronologischen Anordnung der Abhandlung. Somit setzt sich die nächste Quellengruppe aus Schriften der Kirchenväter zusammen, welche sich auf die altchristliche Mystagogie und insbesondere auf die mystagogischen Katechesen des 4. Jahrhunderts beziehen. Des Weiteren beruft man sich auf Dokumente des kirchlichen Lehramts, unter denen die primäre Bedeutung für die Erneuerung der Mystagogie in der Neuzeit den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zukommt. Anschließend werden die Nachkonzilsdokumente und katechetische Hinweise behandelt, die in der Lehre der Päpste inbegriffen sind. Eine separate Gruppe von Quellen bilden Publikationen der vatikanischen Kongregationen und letztendlich die Riten der Sakramentenspendung mit ihren Einführungen.

Die Analyse der von polnischen Autoren geschaffenen Bearbeitungen deutet darauf hin, dass die Nachforschungen über die liturgisch-katechetische Mystagogie, in der festgelegten Annahme des Autors der vorliegenden Abhandlung, bisher nicht durchgeführt wurden. Trotz einer beträchtlichen Anzahl von Bearbeitungen, die sich einzelnen Aspekten der katechetischen Einweihung widmen, fehlt es an Publikationen, die sich auf eine umfassende Betrachtung der Mystagogie in der polnischen Reflexion und der pastoral-katechetischen Praxis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil konzentrieren würden. In der vorliegenden Monographie wird der Versuch unternommen, den bestehenden Mangel zu ergänzen.

Die Abhandlung ist in fünf Kapitel unterteilt. Die zwei Ersten konzentrieren sich auf der Darstellung der Mystagogie in der altertümlichen Kirche und auf ihre Erneuerung in der Neuzeit. In den nächsten Drei bezieht man sich auf die grundlegenden Ausmaße der

katechetisch-liturgischen Mystagogie, welchen die Einführung der Katechisierten in das historische Ausmaß des Erlösungsmysteriums, ihr Öffnen auf das christliche Mysterium des Liturgiefeierns und das Einschließen in das Leben der Kirchengemeinschaft zugrunde liegt.

Das Ziel des ersten Kapitels ist die Darstellung der Quellen und des Wesens der christlich-altertümlichen Mystagogie. Vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung, deren Ursprung man im vorchristlichen, über den apostolischen und besonders den patristischen Zeitraum hinaus wahrnimmt, bespricht der Autor die Mystagogie in der Lehre und Praxis der altertümlichen Kirche. Die Analyse der apostolischen Väterschriften, vor allem der mystagogischen Katechese des 4. Jahrhunderts, strebt die Bestimmung der richtigen Mystagogie für die östliche und westliche Kirche an. Im Zusammenhang mit den durchgeführten Nachforschungen wird eine fundamentale Frage nach dem angewendeten Modell der christlich-altertümlichen Mystagogie in der katechetischen Lehre und pastoralen Praxis der Kirchenväter gestellt. Zuletzt werden die seelsorgerischen Bedingungen dargelegt, die zum Ausklang des Taufkatechumenats geführt haben, und somit zum Ende christlich-altertümlicher Mystagogie wurden.

Das zweite Kapitel der Arbeit soll die Erneuerung der Mystagogie in der heutigen Zeit darstellen. Der Ausgangspunkt für die unternommenen Untersuchungen ist die Darbietung der Entstehung und des Beitrags der liturgischen und kerygmatischen Bewegung für die zeitgenössische Mystagogie. Die theologischen Forschungen von Odo Casel und Romano Guardini, die die Ergründung der Tiefe der Liturgie angestrebt haben, fand Unterstützung und Akzeptanz in der Lehre von Papst Pius XII. und vom Heiligen Stuhl über die Kirche und Liturgie. Aufgrund dieser Tendenz bildete sich die kerygmatische Katechese, deren Ziele und Aufgaben in einer besonderen Annäherung zur Mystagogie zusammengefasst wurden. Ein anschließender Forschungsgegenstand ist die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Mysterium Christi und die sich in der Liturgie verkörpernde Kirche, welche somit eine Grundlage für die theologische Reflexion über die zeitgenössische Art und Weise des Mystagogieverständnisses bildet. Ein anderes Thema der Analyse ist auch die Lehre des Konzils im Hinblick auf die liturgische Formation des Volkes Gottes und die Hinweise bezüglich der christlichen Einweihung. Die Darstellung des Abbilds der Mystagogie in der polnischen nachkonziliaren Katechese erfordert die Suche nach ihren Ursprüngen in der heimischen katechetisch-pastoralen Reflexion. Deswegen werden im letzten Teil des Kapitels zum Untersuchungsgegenstand ausgewählte Gedankengänge der bedeutendsten Vertreter der kerygmatischen Bewegung in Polen, die sich mit dem Thema der mystagogischen Katechese auseinandersetzten und somit ihre Grundlage bildeten. Auf diese Weise wird eine Übersicht über die polnische Geschichte der mystagogischen Katechese dargebracht.

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und die in katechetischen Dokumenten inbegriffenen Richtlinien weisen auf die wichtigsten Elemente und die Richtung der wissenschaftlichen Reflexion über das katechetische Modell hin, dass in das historische Ausmaß des Erlösungsmysteriums einführen soll (DV 4; LG 9; KKK 1095). Demzufolge werden im dritten Kapitel zuerst Fragen aufgegriffen, die mit der Heilsökonomie im Alten

Testament verbunden sind. Eine Hauptaufgabe liegt auch in der Auslegung der „Taten und Worte“ Gottes, als konstitutive Elemente der Heilsgeschichte und Ankündigungen der Sakramente christlicher Einweihung in Zeiten des Alten Testaments. Die nächste Aufgabe dieses Kapitels ist die Darstellung der Menschenwerdung Christi als ein zentrales Ereignis der Heilsgeschichte und die daraus folgenden Verpflichtungen der Katechese. Danach wird das Augenmerk auf die Kirche als eine Gemeinschaft gerichtet, die auf die endgültige Erfüllung der Heilsgeschichte wartet. Im letzten Teil wird eine Analyse der didaktisch-pädagogischen Grundsätze des *Lehrplans für Katechese* (1971) und der auf seiner Grundlage basierenden katechetischen Lehrbücher unter dem Aspekt einer mystagogischen Einführung in das historische Ausmaß des Erlösungsmysteriums durchgeführt.

In der konziliaren Verfassung über die Liturgie wurde das Bedürfnis geäußert, dass alle Gläubigen in die vollständige, bewusste und aktive Teilnahme an der Liturgie eingeführt werden, welche das Wesen der Liturgie selbst verlange (SC 2). Wenn man den didaktischen und seelsorgerischen Charakter der Liturgie in Betracht nimmt, wurde angeordnet, dass „unentwegt das Liturgische in der Katechese betont wird, und während der Ausübung der Riten, wenn nötig, eine kurze Belehrung vorgesehen wird“ (SC 35). Aus diesem Grund wird im vierten Kapitel versucht, die liturgische Versammlung als einen privilegierten Kontext für die Mystagogie zu reflektieren. Unter Berücksichtigung der katechetischen Aufgaben, die aus ihrer Beziehung zur Liturgie folgen, ist der Forschungsgegenstand entsprechend, die Einführung der Katechisierten in das Mysterium des Liturgiejahres und eine sie in die Feier der Sakramente einführende Katechese. In diesem Abschnitt werden, neben einer detaillierten Analyse der katechetischen Lehre im Bereich der Einweihung in die Sakramente, auch Probleme im Zusammenhang mit der Erziehung zum Symbolverständnis und der Vorbereitung auf eine bewusste Teilnahme an sakramentalen Feiern vorgelegt.

Die Einführung der Katechisierten in das Geheimnis des Kirchenlebens ist im Grunde genommen eine Unterweisung ihrer in den Bereich des Heilswirkens des Volkes Gottes. Die Katechese vollbringt dies prinzipiell auf zwei Weisen. Die Erste ist die Bekanntgabe der Wahrheit über die Kirche, während die Zweite auf dem angemessenen Gebrauch der Möglichkeiten der Katechisiertenerziehung an der Beteiligung im Leben der Kirchengemeinschaft (*Katechetisches Directorium der Katholische Kirche in Polen* 28) und auf ihrer Sendung beruht (*Katechetisches Directorium der Katholische Kirche in Polen* 29). Deswegen stellt den Forschungsgegenstand des letzten Kapitels der Monographie das Kirchenmysterium dar, welches im polnischen Katecheseunterricht zusammengefasst und in der Thematik, die mit der Gestaltung der Kirchengemeinschaft, als eine besondere Aufgabe der mystagogischen Katechese, verbunden ist. Anschließend wird versucht auf Fragen einzugehen, die mit der Erziehung zur Sendung verbunden sind, die als eine Formation von Glaubenszeugen verstanden wird. Diese Thematik betrifft den mystagogischen Ausmaß der christlichen Erziehung in der Familiengemeinschaft. Einer detaillierten Analyse unterlaufen die Ziele und Aufgaben des Familienkatechumenats, die sich aus ihrer Familienfunkton als eine „Hauskirche“ herausleiten lassen (FC 21).

Aus den in der Abhandlung durchgeführten Untersuchungen lässt sich schließen, dass das Postulat einer mystagogischen Katechese, welche sehr stark in der polnischen, katehetisch-pastoralen Reflexion in der Nachkonzilszeit betont und erfolgreich in der katechetischen Praxis, dank des *Lehrplans für Katechese* (1971) und der Katechismen der Serie *Bóg z nami* (*Gott mit uns*) und *Katechizm religii katolickiej* (*Katechismus der Katholischen Religion*) umgesetzt wurde, heute nicht ausreichend Verwendung in den neuesten, katechetischen Dokumenten findet. Es besteht die Hoffnung, dass die bald in Polen eingeführte Reform des Bildungssystems, welche die Notwendigkeit neuer Lehrpläne für den Religionsunterricht impliziert, eine Gelegenheit bietet, die geltenden Vorschriften zu ändern. In diesem Zusammenhang wird die Bedingung der Bearbeitung der katechetischen Dokumente zu einer übergeordneten Voraussetzung, in der die Pfarrkatechese ausdrücklich als ein primärer Weg der christlichen Formation deutlich gemacht wird. Jedoch scheint dies nicht möglich, ohne eine vorherige Umstellung des Denkens über die Pfarrkatechese als nur eine, den Religionsunterricht in der Schule, ergänzende Lehre.

Die Forschungsergebnisse ermöglichen die Auslegung folgender Postulate, deren Ziel die Aufwertung des mystagogischen Ausmaßes der Katechese ist:

In Besorgnis um das *actuosa participatio* der Liturgieteilnehmer sollte man sich um eine explizite Form der systematischen Mystagogiekatechese kümmern, deren Inhalte auf den einzelnen Stufen der Messliturgie und geistiger Haltung beruhen, welche selbst die Beteiligung an der Liturgie erfordert. Hierbei erscheint die Suche nach verschiedenen Formen der Pfarrkatechese in der polnischen Kirche notwendig, die imstande sein werden, diese Aufgabe zu erfüllen.

Die liturgische Erziehung erfordert eine Zusammenarbeit zwischen der Pfarrkatechese, der Familienkatechese und der Religionslehre in der Schule. Als Inspirationsgedanke aber gleichzeitig auch als primäres Thema der liturgischen Katechese verbleibt immer die Pfarrei (*Katechetisches Directorium der Katholische Kirche in Polen* 25). Wenn man den unterschiedlichen Charakter der Pfarrkatechese und der Religionslehre in Betracht nimmt, der sich aus der Differenz der in beiden Umgebungen angenommenen Bildungsziele herleiten lässt, sollte darauf geachtet werden, dass das Eingehen auf die gleichen Themenbereiche sich in seiner Form wesentlich unterscheidet. Der Religionsunterricht an der Schule konzentriert sich auf dem kognitiven Ausmaß der Glaubenswahrheiten, während die Katechese von Natur aus mystagogisch-pädagogisch ist. Katechetische Treffen in der Pfarrei sollten demnach keine Wiederholung des schulischen Religionsunterrichts sein, sondern ein explizites, existentielles und liturgisch-pastorales Ausmaß anstreben. Die Pfarrkatechese, die im Einklang mit den Prinzipien des Katechumenats durchgeführt wird, nimmt als grundlegendes Ziel die Formation der liturgischen Haltungen und die Erziehung zum tieferen Verständnis der Symbole an. Eine wirksame Hilfestellung könnten hierfür katechetische Feiern bieten.

In Anbetracht des unersetzlichen Wertes der Familienkatechese, die die Funktion des Familienkatechumenats erfüllen kann, sieht man die Aufgabe der Pfarrgemeinschaft darin, die Eltern bei der Glaubenserziehung ihrer Kinder zu unterstützen. Dies sollte durch ein ständiges Gebetspatronat der ganzen Gemeinde vollbracht werden, aber auch durch

persönliche Kontakte der Eltern mit Seelsorgern und Katecheten und durch eine Erwachsenenkatechese, die an die Eltern gerichtet wird, insbesondere im Rahmen der direkten Vorbereitung auf die Sakramente, um welche sie für ihre Kinder bitten. Die Beteiligung der Eltern in der Formation ist einer der Wege, um das Sendungsausmaß ihrer christlichen Identität zu stärken. Katechetische Treffen mit Eltern sollen die Situationen auskundschaften, welche eine seelsorgerische Besorgnis erfordern und solche, die Erfolge in der gemeinschaftlichen und individuellen Begleitung der Familien auf ihrem Weg zum Wachstum oder auch zur Rückkehr ihres Glaubens bringen können. Der diverse, christliche Lebensstandard der Familien erfordert auch eine Anpassung der Formen und der Dynamik der sakramentalen Vorbereitung auf die Beschaffenheit konkreter Familien. Hiermit meint man solche Familien, die ihren Glauben verloren, das sakramentale Leben vernachlässigt oder sich aus anderen Gründen von der Kirchengemeinschaft entfernt haben.

Eine entschiedene Aufwertung sollte das mystagogische Ausmaß der Formation der Priester, Alumnen und Theologiestudenten, die sich auf den katechetischen Dienst vorbereitet, erfahren. Die primäre und permanente Formation setzt sich die Entwicklung und eine ständige Kräftigung ihrer *sentire cum Ecclesia* Haltung zum Ziel. Dies bezieht sich vorwiegend auf Personen, die mit der katechetischen Sendung im schulischen Milieu betraut wurden. Deswegen sollte man im Rahmen der organisierten Formationstage oder der Exerzitien für Seelsorger und Katecheten versuchen, auf die Thematik der Mystagogie einzugehen. Ebenso bedeutsam erscheint, dass in den Priesterseminaren und in den theologischen Fakultäten bereits zum Zeitpunkt der Errichtung der erwarteten Lernergebnisse eindeutig das Wissen, die Fähigkeiten sowie die Kompetenzen spezifiziert werden, welche den zukünftigen Absolventen die Umsetzung eines mystagogischen Ausmaßes der Katechese ermöglichen.

Man sollte sein Augenmerk auf Tätigkeiten richten, die in einigen Diözesen unternommen werden und die Vorbereitung der Pfarrkatecheten anstreben. In der Erzdiözese Kattowitz, in Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Zweiten Synode, wurde ein Ausbildungszentrum für Pfarrkatecheten eingerichtet. Zu den Aufgaben der Katecheten gehören: die Unterstützung der Presbyter und Diakone in der Formation der Gläubigen, die Hilfe bei der Vorbereitung der Eltern und Paten auf die Taufe des Kindes, der Beistand in der Elternkatechese vor und nach dem Empfang der Heiligen Erstkommunion ihrer Kinder, die Beteiligung an der Vorbereitung der Firmungskandidaten und die Katechese für Eltern und Zeugen, die Beihilfe für Seelsorger in einer eingehenden Ehevorbereitung der Oberschuljugend, die Teilnahme am Anregen und Führen der Pfarr- und Apostelgruppen, die Organisation der Bibelkreise und der Evangelisierungskurse, aber auch die Hilfe bei geschlossenen Exerzitien. Die erzdiözesische Pfarrkatechetenschule wurde in der Hoffnung auf die zukünftige Bildung solcher Formen der Pfarrkatechese gegründet, die in der Lage sein werden, die der mystagogischen Katechese angemessenen Aufgaben zu erfüllen.

Der in der Abhandlung aufgegriffene Forschungsgegenstand wurde im Aspekt der Suche nach dem Wesen und Charakter der liturgisch-pastoralen Mystagogie dargestellt,

welche in der polnischen Katechese nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil umgesetzt wird. Die Analyse der Quellentexte und die Forschungsergebnisse, die auf das Wesen und den Charakter der zeitgenössisch-katechetischen Mystagogie eingehen, erschöpfen das vielschichtige Problem jedoch nicht in ihrer Ganzheit. Es besteht der Bedarf für eine weitere theoretische Forschung über die Umsetzungsmittel und die Entwicklungsmöglichkeiten der Mystagogie im gemeindekatechetischen Milieu, welche sich in einer Korrelation mit dem schulischen Religionsunterricht vollendet. Dies betrifft vorwiegend die Familienkatechese, die auch nach dem Empfang der Sakramente christlicher Einweihung von Kindern fortgesetzt wird.

Aus dem Polnischen ins Deutsche übersetzt von Dominik Mendera

Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Dotychczas ukazały się:

1. Morcinek Jan, *Program nowej ewangelizacji Ruchu Dzieci Maryi w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, Katowice 2001.
2. Salamonowicz Górska Iwonna, *Język łaciński dla teologów*, Katowice 2001 (Skrypty i Podręczniki).
3. Uciecha Andrzej, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002.
4. Sosna Krzysztof, *Chrześcijański model wychowania młodzieży w polskich publikacjach Akcji Katolickiej w latach 1930-1939*, Katowice 2002.
5. Kołek Andrzej, *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie biskupa Herberta Bednorza (1967-1989)*, Katowice 2002.
6. *Górny Śląsk na przełomie wieków: nadzieje i niepokoje, świadkowie wiary*, red. Jan Górecki, Henryk Olszar, Katowice–Piekary Śląskie 2002.
7. Górecki Jan, *Pielgrzymowanie Górnoślązaków na Górę świętej Anny w latach 1859-1914. Studium teologicznopastoralne*, Katowice 2002.
8. Cuda Jerzy, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002 (Skrypty i Podręczniki).
9. Mozgol Andrzej, *Teologia Arki Przymierza w psalmach i tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3,14-18; Mch 2,1-8)*, Katowice 2003.
10. Krzysteczko Henryk, *W małej grupie religijnej. Wpływ przynależności do małej grupy religijnej a poczucie uczestnictwa w życiu społecznym. Studium pastoralne*, Katowice 2003.
11. Krętosz Józef, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFM Conv w latach 1948-1991*, Katowice 2003.
12. *Nowe oblicza bł. Emila Szramka*, red. Krystyna Heska-Kwaśniewicz, Jerzy Myszor, Katowice 2003.
13. Błasiak Dominika, *Duszpasterstwo akademickie jako środowisko społeczno-kulturowe: proces stawania się członkiem grupy od „Oni” do „My”*, Katowice 2003.
14. *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924-1948*, oprac. Jerzy Myszor i Jan Konieczny, Katowice 2003.
15. Szołtysik Piotr, *Wzajemne relacje między Kościołem a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice 2004.
16. *Represje wobec duchowieństwa kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, red. Jerzy Myszor, Adam Dziurok, Katowice 2004.
17. Małecki Zdzisław, *Peszery do Księgi Izajasza*, Katowice 2004.
18. Kozyra Józef, *Geneza Ewangelii*, Katowice 2004.
19. Buchta Roman, *Znajomość przypowieści ewangelicznych u katechizowanych maturzystów liceów ogólnokształcących w Rudzie Śląskiej*, Katowice 2004.
20. *Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka: teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. Jerzy Cuda, Katowice 2004.
21. *On his way: studies in Honour of Professor Klemens Stock. S.J. on the Occasion of his 70-th Birthday*, red. Artur Malina, Katowice 2004.
22. *Mistagogia a duchowość*, red. Andrzej Żądło, Katowice 2004.
23. Reginek Antoni, *„Pieśni nabożne” Franciszka Karpińskiego oraz psalmy w jego tłumaczeniu w przekazach źródłowych i tradycji ustnej: studium teologiczno-muzykologiczne*, Katowice 2005.

24. *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. Jan Górecki, Katowice 2005.
25. Tkocz Elżbieta, *Chrześcijańska formacja młodzieży w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży*, Katowice 2005.
26. *Nowy kontekst misji „ad gentes"*, red. Jan Górski, Katowice 2005.
27. *Kościół wobec granic. Praca dedykowana ks. prof. dr. Lotharowi Ullrichowi*, red. Jacek Kempa, Katowice 2005.
28. Biela Bogdan, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno--pastoralne*, Katowice 2006.
29. Sobański Remigiusz, *Europa obojga praw*, Katowice 2006.
30. Strzelczyk Grzegorz, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2001-2002; Jezus Chrystus – osoba i dzieło – bibliografia 2001-2002*, Katowice 2006.
31. Wilk Janusz, *„Teologia kontaktu" na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16*, Katowice 2006.
32. *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. Grzegorz Kucza, Katowice 2006.
33. *Dydaktyka teologii*, red. Krzysztof Sosna, Katowice 2006.
34. Malina Artur, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007.
35. Panek Marek, *Pojęcie supozycji sądu*, Katowice 2007.
36. *„Śpiewajmy i grajmy Panu" (por. Ps 27,6). I Archidiecezjalny Kongres Muzyki Liturgicznej 21-22 X 2005 r. Materiały pokongresowe*, red. Antoni Reginek, Wiesław Hudek, Katowice 2007.
37. *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, red. Roman Buchta, Krzysztof Sosna, Katowice 2007.
38. *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie" współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, red. Grzegorz Strzelczyk, Katowice 2007.
39. Wita Grzegorz, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Katowice 2007.
40. Skowronek Ryszard, *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Katowice 2007.
41. *Ethos and Exegesis*, red. Anna Kucz, Artur Malina, Katowice 2007.
42. Krętosz Józef, *Wschodnie katolickie obrządki w Polsce*, Katowice 2008.
43. Kudełka Magdalena, *„System parafialnych komórek ewangelizacyjnych" jako nowa propozycja dla duszpasterstwa. Studium pastoralne*, Katowice 2008.
44. Strzelczyk Grzegorz, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2003-2004; Jezus Chrystus – osoba i dzieło – bibliografia 2003-2004*, Katowice 2008.
45. *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. Grzegorz Kucza, Grzegorz Wita, Katowice 2008.
46. Surmiak Wojciech, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009.
47. *Biblioteki kościelne i klasztorne w Polsce. Historia i współczesność*, red. Henryk Olszar, Bogumiła Warząchowska, Katowice 2009.
48. Szewczyk Leszek, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
49. Szendzielorz Łukasz, *Teologie agapé jako metoda. Agapetologiczna struktura dzieła teologicznego Josefa Zvěřiny*, Katowice 2009.

50. Urbanek Beata, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009.
51. Bartoszek Antoni, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009.
52. Pawłowicz Weronika, *Księgozbiory polskiego duchowieństwa katolickiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku (do 1939 r.)*, Katowice 2009.
53. Kempa Jacek, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009.
54. *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. Roman Buchta, Katowice 2009.
55. Małecki Zdzisław, *Prorocy VIII i VII wieku przed Chrystusem obrońcami sprawiedliwości społecznej w Judzie i Izraelu*, Katowice 2009.
56. *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, red. Roman Buchta, Katowice 2010.
57. Krzysteczko Henryk, *We wspólnocie parafialnej. Poczucie więzi z parafią i Kościołem powszechnym*, Katowice 2010.
58. Strzelczyk Grzegorz, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2005-2006*, Katowice 2010.
59. Górecki Jan, *Ks. Biskup Juliusz Bieniek (1895–1978). Studium historyczno-pastoralne*.
60. Bednarski Damian, *Bractwa pobożne, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej (1945-1989)*, Katowice, 2011.
61. *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. ks. Roman Buchta, ks. Stanisław Dziekoński, Katowice 2011.
62. Krzysteczko Henryk, *Towarzyszenie małżeństwu i rodzinie przez powierników rodzin*, Katowice 2011.
63. Studia Teologiczne i Humanistyczne 1,1 (2011): *Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?*, [red. nauk. numeru Grzegorz Noszczyk, Arkadiusz Wuwer].
64. Studia Teologiczne i Humanistyczne 1,2 (2011): Familiaris splendor. *Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie dla społeczeństwa i Kościoła*, [red. nauk. numeru Antoni Bartoszek].
65. Studia Teologiczne i Humanistyczne 1,3 (2011): *Obszary wychowania moralnego: wychowanie moralne czy do moralności?* [red. nauk. numeru ks. Krzysztof Sosna].
66. Studia Teologiczne i Humanistyczne 1,4 (2011): *Osoby niepełnosprawne a życie rodzinne*, [red. nauk. numeru Antoni Bartoszek].
67. Wuwer Arkadiusz, *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Katowice 2011.
68. Studia Teologiczne i Humanistyczne 2,1 (2012): *Zbawieni przez ofiarę? Historia i perspektywy centralnej kategorii soteriologicznej* [red. nauk. numeru Jacek Kempa].
69. Studia Teologiczne i Humanistyczne 2,2 (2012): *Dom, w którym rodzi się wspólnota: rodzina, społeczeństwo, Kościół* [red. nauk. numeru Mariola Teresa Kozubek].
70. *Jaka rodzina, takie społeczeństwo: wspólnototwórczy wymiar wychowania integralnego*, red. Mariola Teresa Kozubek, Katowice 2012.
71. Reginek Antoni, *Kancjonał rękopiśmienny jako przekaz tradycji śpiewów kościelnych na Górnym Śląsku*, Katowice 2012.
72. Warząchowska Bogumiła, *Książka, prasa i biblioteka w działalności Kościoła katolickiego w województwie śląskim (1922-1939)*, Katowice 2012.

73. Kucza Grzegorz, *Osoba ludzka integralna jako „locus eschatologicus". Personalistyczna (re)interpretacja eschatologii chrześcijańskiej*, Katowice 2013.
74. Studia Teologiczne i Humanistyczne 2,3 (2012): *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich". Afirmacja osoby ludzkiej odpowiedzią nauk teologicznych na ideologiczną uzurpację genderyzmu* [red. nauk. numeru Andrzej Pastwa].
75. *Kryzys i prawda. Imperatywy przywracanego porządku*, red. Grzegorz Noszczyk, Cezary Smuniewski, Katowice 2013.
76. *Starość – nie radość? Aktywność osób starszych i solidarność międzypokoleniowa*, red. Mariola Kozubek, Katowice 2013.
77. *Gratias agamus domino deo nostro. Księga Honorowa dedykowana Księdzu Jerzemu Palińskiemu Rektorowi Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach w latach 2006-2013*, red. Marek Panek, Janusz Wilk, Katowice 2014.
78. *Kobieta w Kościele i w społeczeństwie*, red. Andrzej Pastwa, Katowice 2014.
79. Ciuła Grzegorz, *Uwarunkowania czynu ludzkiego. Studium teologicznomoralne na podstawie polskiej posoborowej literatury teologicznej i pozateologicznej*, Katowice 2014.
80. *W orbicie zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa. Adekwatne rozumienie pojęcia bonum prolis wyzwaniem dla współczesnej kanonistyki*, red. nauk. numeru Andrzej Pastwa, Katowice 2014.
81. Wilk Janusz, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Katowice 2015.
82. Maliszewska Anna, *Kobieta wyzwolona. Maryja w teologii Elizabeth A. Jonhson*, Katowice 2015.
83. *Wykluczenie społeczne jako problem wielowymiarowy*, red. Ireneusz Celary, Grzegorz Polok, Katowice 2016.
84. Krzysteczko Henryk, *Z rodziny do rodziny*, Katowice 2016.
85. *Nowa ewangelizacja w archidiecezji katowickiej*, red. B. Biela, Katowice 2017.