
RECENZJE

„Studia Pastoralne” 2010, nr 6, s. 335–385

Magdalena Kudelka, „*System parafialnych komórek ewangelizacyjnych*” jako nowa propozycja dla duszpasterstwa. *Studium pastoralne* („Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 43), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, ss. 226, ISBN 978-83-7030-612-0.

Magdalena Kudelka wydała drukiem w 2008 roku swoją rozprawę doktorską, noszącą wyżej przytoczony tytuł. Przedmiotem zainteresowania autorki jest w tej rozprawie naukowa refleksja nad takim modelem parafii, który harmonizowałby w praktyce z eklezjologią Soboru Watykańskiego II, tj. ułatwiał urzeczywistnianie się parafii rozumianej dziś i teologicznie interpretowanej jako duża wspólnota małych wspólnot. Chodzi więc w książce o refleksję nad taką parafią, w której zostałyby podjęta i na sposób ciągły realizowana szeroko rozumiana ewangelizacja, tj. ewangelizacja pierwotna (podstawowa) – jako działalność o charakterze kerygmatycznym, skierowana na niewierzących (zamieszkujących teren parafii), oraz ewangelizacja nowa (re-ewangelizacja) – jako działalność skierowana na ochrzczonych, lecz niepraktykujących członków parafii lub praktykujących słabo, bądź też nie odczuwających żadnej potrzeby angażowania się w życie parafii, a przez parafię w życie Kościoła (por. s. 15).

Całość opracowanego przez siebie materiału Magdalena Kudelka zebrała i uporządkowała w siedmiu rozdziałach, poprzedzając je spisem treści (w języku polskim i angielskim), wykazem skrótów i wstępem. Otwierający rozprawę spis treści (s. 7–9 i 10–12) zaznajamia z tytułami poszczególnych rozdziałów i punktów, a także z odpowiadającymi im stronami. Nie wylicza natomiast tytułów podpunktów (z odpowiadającymi im numerami stron), które w swojej strukturze posiadają punkty I, II, IV i VII rozdziału. W wykazie skrótów (s. 13) zestawione zostały i objaśnione skróty, jakie mają zastosowanie w treści rozprawy. We wstępie (s. 15, 16) autorka prezentuje powzięty przez siebie zamiar i wyznaczony do osiągnięcia cel. Wszystko rozpoczyna się zasygnalizowaniem kwestii dynamicznego rozwoju po Soborze Watykańskim II ruchów i wspólnot, które – aczkolwiek dają impuls życiu parafii – nie obejmują jednak i swym zasięgiem nie przyczyniają się do całościowego zreformowania jej struktury. Modelowy przykład parafii, która

opiera swą strukturę na małych grupach zaangażowanych w ewangelizację oraz w posługę Kościołowi i światu, poznała Magdalena Kudelka w Mediolanie. Istnieje tam parafia św. Eustorgiusza, która od lat żyje i działa duszpastersko w oparciu o „system parafialnych komórek ewangelizacyjnych”, który nie utożsamia się z żadnym ruchem ani stowarzyszeniem, lecz stanowi sposób na odnowione istnienie i funkcjonowanie całej parafii w myśl soborowej eklezjologii (por. s. 58). Oznacza to, że wspomniana parafia, świadoma faktu, iż stanowi jakby najmniejszą część Kościoła (por. DA 10), mistycznego, niemniej żywego organizmu, zmierza do przerodzenia się w system komórek, a więc pragnie istnieć na sposób „rozsianych po domach”, tj. jakby wychodzących w kierunku środowiska i żywotnie w nim obecnych małych (najwyżej kilkunastoosobowych) wspólnot ewangelizacyjnych, regularnie odbywających spotkania ewangelizacyjne w domach wyznaczonych liderów. Ponieważ wspomniany system komórek jest zjawiskiem stosunkowo nowym, podjęte zostały przez autorkę badania, prowadzące do wykazania, na ile ów modelowy przykład jednej z mediolańskich parafii (na terenie Polski taki sposób organizacji duszpasterstwa wcielały w życie dwie parafie) sprzyja tworzeniu, jak też systematycznemu pogłębianiu braterskich więzi w parafii. Autorka przeprowadziła badania empiryczne wśród osób należących i nienależących do wspomnianych komórek ewangelizacyjnych. W badaniach tych przyjęto ogólną hipotezę roboczą, iż „osoby należące do *systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych* mają głębszą więź z parafią oraz osiągają większą dojrzałość chrześcijańską niż ci, którzy do niego nie należą” (s. 16). Narzędziem wykorzystanym w badaniach stał się kwestionariusz, zawierający dwie następujące podskale: po pierwsze więź z Kościołem, po drugie uczestnictwo w życiu parafii. Analizie i ocenie poddano również takie zmienne, jak: identyfikacja z Kościołem; poczucie odpowiedzialności za sprawy Kościoła; dojrzałość ludzka i chrześcijańska; zaangażowanie w życie parafii, wyrażające się udziałem w liturgii i podejmowaniem rozmaitych posług w parafii (zob. s. 16).

Rozdział pierwszy (s. 17–57), zatytułowany jest „Parafia *wspólnota wspólnot* jako odpowiedź na aktualne wyzwania duszpasterskie – Kościół w poszukiwaniu drogi do człowieka”. Sformułowanie tytułu tego rozdziału podpowiada czytelnikowi, że w trakcie jego lektury zapozna się najpierw z omówieniem współczesnych wyzwań dla duszpasterstwa (pkt 1: s. 18–36), z ogólną sytuacją Kościoła w Polsce i Europie, która w sposób palący wzywa do nowej ewangelizacji (pkt 2: s. 36–48), jak też ze współczesnymi koncepcjami parafii, stanowiącymi odpowiedź na postulaty odnowy parafii (pkt 3: s. 48–57). Rozdział drugi (s. 58–98) nosi tytuł „*System parafialnych komórek ewangelizacyjnych* odpowiedzią na potrzebę nowej ewangelizacji w parafii”. Ten rozdział próbuje wskazać konkretnie, jaka może być odpowiedź na stawiane dziś duszpasterstwu (uprawianemu w naszych parafiach) i opisane w pierwszym rozdziale wyzwania. Ponieważ odpowiedź ta powinna – zdaniem autorki – przybrać imię „system parafialnych komórek ewangelizacyjnych”, dlatego konieczną rzeczą było zapoznanie czytelnika z genezą (pkt 1:

s. 59–64) i charakterystyką owego „systemu” (pkt 2: s. 64–84), ze znaczeniem posługi i formacji liderów, którzy w omawianym „systemie” spełniają kluczową rolę (pkt 3: s. 84–90), jak również z parafią św. Eustorgiusza (na terenie diecezji Mediolanu we Włoszech), w której „system komórek ewangelizacyjnych” się narodził i która – w związku z tym – stanowi wzorcowy przykład jego funkcjonowania w ramach parafialnego duszpasterstwa (pkt 4: s. 90–98). W rozdziale trzecim zapoznaje nas autorka z metodologią, jaką zastosowała w badaniach własnych, przeprowadzonych wśród osób należących do „systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych” (s. 99–106). Jak przystało na tego typu materiał, zapoznawani jesteśmy w nim najpierw z hipotezami i pytaniami badawczymi, jakie zostały w ramach badań postawione respondentom (pkt 1: s. 99, 100), jak również z narzędziami, jakimi w procesie badawczym się posłużono (pkt 2: s. 100). W dalszej kolejności tego rozdziału określona została populacja poddana badaniu (pkt 3: s. 100–103), sposób opracowania wyników (pkt 4: s. 103, 104) oraz przedstawiona została charakterystyka dwóch polskich parafii, w których realizowany jest „system parafialnych komórek ewangelizacyjnych” (pkt 5: s. 104–106).

W dwóch kolejnych rozdziałach książki, tj. w czwartym i piątym, przechodzi autorka do przedstawienia wyników badań, jakie udało się jej osiągnąć na podstawie przedłożonego respondentom kwestionariusza, weryfikującego ich stanowisko szczególnie w dwóch następujących podskalach: więzi z Kościołem i uczestnictwa w życiu parafii. Zagadnienie więzi z Kościołem rozbite zostało w opracowaniu na dwie szczegółowe kwestie (odpowiadające analizowanym i ocenianym dwóm zmiennym), utożsamiające się kolejno z rozdziałami: czwartym (s. 107–127), zatytułowanym „Identyfikacja z Kościołem, jako cecha odróżniająca należących do *systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych* od nienależących do niego”, oraz piątym (s. 128–144), noszącym tytuł „Dojrzałość ludzka i chrześcijańska charakteryzująca członków parafialnych komórek ewangelizacyjnych”. Podczas badania więzi z Kościołem zwrócona została (w rozdziale czwartym) uwaga na rozumienie przez respondentów posłannictwa Kościoła (pkt 1: s. 107–115), na relację, jaka zachodzi w nich pomiędzy ich katolicką tożsamością a stosunkiem do hierarchii Kościoła katolickiego (pkt 2: s. 116–122), jak również na postrzeganie przez nich wpływu Kościoła na świat (pkt 3: s. 122–127). Z uwagą też przyjrzała się autorka (w rozdziale piątym) dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej członków parafialnych komórek ewangelizacyjnych. Przy czym istotne dla niej podczas czynionych badań były następujące cztery zagadnienia: kryteria dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, stanowiącej cel ewangelizacji podejmowanej w „systemie parafialnych komórek ewangelizacyjnych” (pkt 1: s. 128, 129); relacja z Bogiem w życiu respondentów (pkt 2: s. 129–135); postawy wobec innych a dojrzałość chrześcijańska (pkt 3: s. 135–141); odpowiedzialność za Kościół powszechny i lokalny wyrazem dojrzałości chrześcijańskiej należących do parafialnych komórek ewangelizacyjnych (pkt 4: s. 141–144).

Druga ze wspomnianych wyżej podskal miała na celu zweryfikowanie uczestnictwa respondentów (czyli należących i nienależących do „parafialnych komórek ewangelizacyjnych”) w życiu parafii. Rezultaty owej weryfikacji przedstawione zostały w rozdziale szóstym (s. 144–160), w postaci następujących szczegółowych kwestii: sposób postrzegania parafii przez należących do parafialnych komórek ewangelizacyjnych (pkt 1: s. 145–151); udział w życiu parafii przez należących do „systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych” a odniesienie do osoby proboszcza (pkt 2: s. 151–156); zaangażowanie w życie parafii poprzez podejmowane posługi (pkt 3: s. 156–160).

W rozdziale siódmym omawianej książki przedstawione są wnioski i postulaty, przydatne dla adaptacji „systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych” dla Kościoła w Polsce (s. 161–187). W rozdziale tym zostają zasygnalizowane cztery główne kwestie, z których dwie (druga i czwarta) rozbite są na wewnętrzne konkluzje szczegółowe. Pierwsza z kwestii podkreśla „Oryginalność i efektywność *systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych* jako nowej propozycji dla duszpasterstwa w odpowiedzi na aktualne wyzwania duszpasterskie” (pkt 1: s. 162–165). Druga kwestia wskazuje na „Możliwości i korzyści wynikające z realizacji *systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych* jako nowej propozycji dla duszpasterstwa w odpowiedzi na postulaty odnowy parafii” (pkt 2: s. 165–175). Trzecia kwestia utożsamia się z zaobserwowaniem trudności w realizacji „systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych” i wskazaniem na sposoby ich przezwyciężenia (pkt 3: s. 175–181). Czwarta kwestia wskazuje na próby adaptacji metody ewangelizacji realizowanej w „systemie parafialnych komórek ewangelizacyjnych” w polskim duszpasterstwie na przykładzie nowej wspólnoty „Niniwa” (pkt 4: s. 181–187).

Recenzowane opracowanie zamyka zakończenie (s. 188–191), wykaz bibliografii (s. 192–200) oraz aneks (s. 201–223), na który składają się poszczególne załączniki, a mianowicie: załącznik 1 (s. 201–209); załącznik 2 (s. 210–212); załącznik 3 (s. 213–215); załącznik 4 (s. 216); załącznik 5 (s. 217); załącznik 6 (s. 218); załącznik 7 (s. 219); załącznik 8 (s. 220, 221) i załącznik 9 (s. 222, 223). Zakończenie stanowi próbę zestawienia w jedną całość nasuwających się po zamknięciu treści książki wniosków. Autorka przekonuje w nim, że prawdziwe były hipotezy, jakie zostały przez nią wysunięte w pracy. Konkluzję taką wysuwa i podpowiada ją czytelnikom nie na zasadzie teoretycznego rozważania, ale na podstawie przeanalizowania wniosków, jakie uzyskała na drodze badań, osobiście przeprowadzonych w parafiach, które od jakiegoś czasu funkcjonują duszpastersko w oparciu o „system parafialnych komórek ewangelizacyjnych”. Okazuje się dzięki badawczemu wkładowi Magdaleny Kudelki, że parafianie, którzy czynnie należą do ewangelizacyjnych komórek, przeżywają o wiele głębiej swą identyfikację z Kościołem, w większym stopniu niż inni czują się odpowiedzialni za jego sprawy, bo bardziej od pozostałych parafian rozumieją Kościół i odbierają go jako duchowy dom. Członkowie komórek ewangelizacyjnych czują się również mocniej

wrośnięci we własną parafię, dzielą z duszpasterzami odpowiedzialność za dzieło ewangelizacji środowiska, w którym żyją, a także przejawiają silniejsze od parafian niezaangażowanych w system komórek poczucie tożsamości katolickiej oraz większe zrozumienie dla głoszonych przez Kościół treści (por. s. 229). Bibliografia jest dosyć obszerna, a jej ogólne zestawienie wyodrębnia następujące działy: źródła biblijno-liturgiczne (s. 192), dokumenty Kościoła (s. 192), dokumenty papieży (s. 192, 193), literaturę przedmiotu (s. 193–199) i archiwum własne (s. 199, 200).

Oceniając merytoryczną wartość wydanej drukiem rozprawy doktorskiej Magdaleny Kudelki należy stwierdzić, że jest to w dziedzinie badań pastoralnych nad teologią i duszpasterskim funkcjonowaniem parafii opracowanie oryginalne, jako że poświęcone zagadnieniu stosunkowo nowemu, dotykającemu obszaru zainicjowanych i rozwijanych po Soborze Watykańskim II poszukiwań modelu parafii na dziś, tj. parafii oddanej niezmiennemu, bo przekazanemu Kościołowi przez samego Chrystusa, zadaniu ewangelizowania i uświęcania świata, ale też parafii w sposobie i formach oddziaływania żywej oraz otwartej na dynamikę czasów, w jakich wypadło jej istnieć i pełnić misję, w której nie może być zastąpiona przez żadną inną rzeczywistość. Autorka przez wydanie drukiem omawianej książki udowodniła, że badaną przez siebie problematykę nie tylko zgłębiła w stopniu zaawansowanym, ale że potrafiła ją uczynić przedmiotem opracowania o charakterze teologicznopastoralnym. Jasny w jej opracowaniu jest cel merytoryczny, jaki sobie wyznaczyła i osiągnęła na drodze przeprowadzonych przez siebie badań i zdobytych na ich podstawie rezultatów, które z chwilą opublikowania stają się bogactwem wszystkich zainteresowanych zagadnieniem – zarówno teoretyków (a więc tych, którzy zajmują się w swych dociekaniach kwestiami teologicznopastoralnymi), jak i praktyków (a więc duszpasterzy i wszystkich czynnie zaangażowanych w eklezjalne posługi, spełniane dla dobra Kościoła i świata).

Struktura książki jest zasadniczo logiczna i równomiernie rozłożona. Jej treść w zdecydowanej części odpowiada tematowi określonymu w tytule i świadczy o odpowiednim opanowaniu techniki pisania pracy opartej na badaniach. Rzecz jest tym godniejsza podkreślenia, że wspomniane badania zostały przygotowane i przeprowadzone osobiście przez autorkę, a rezultaty opracowane są w sposób odpowiadający szczegółowym zagadnieniom, jakie w postaci punktów (lub w większości z nich jeszcze podpunktów) wyszczególnione zostały w treści usystematyzowanego w siedmiu rozdziałach opracowania.

Ks. Andrzej Żądło, Uniwersytet Śląski

Elżbieta Osewska, *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle „Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education”*, Biblos, Tarnów 2008, ss. 453, ISBN 978-83-733267-0-5.

Jeden z najwybitniejszych myślicieli XX wieku, Zygmunt Bauman, pisał przed laty: „W swym najgłębszym znaczeniu pojęcie globalizacji przekazuje nieokreślony, kapryśny i autonomiczny charakter świata i jego spraw, brak centrum, brak pulpitu operatora, zespołu dyrektorów, biura zarządu”. W wielu środowiskach triumfuje wielokulturowy nihilizm, który deprecjonuje hierarchię wartości.

Główną przestrzenią, w której toczy się bój o deprecjację wartości, jest szkoła. Tam właśnie wmawia się dzieciom i młodzieży, że wszystkie kultury są równe, i zaciera granice pomiędzy tym, co starodawne, niemodne, a tym, co cywilizowane, *trendy*. Coraz częściej mówi się też o globalnej edukacji, mającej na celu generowanie neutralności aksjologicznej, która wcześniej czy później może doprowadzić do chaosu w obszarze wartości i wychowania.

Stąd też istnieje ogromna potrzeba zadbania o edukację religijną, która jawi się jako swoiste antidotum na zjawiska deprecjonujące duchowość przepelnioną sacrum. Edukacja religijna staje się nie tylko przestrzenią spotkania z Bogiem, ale także stanowi źródło kształtowania postaw dojrzałych, determinujących bogatsze człowieczeństwo. Cały dorobek naukowy, w tym też recenzowana rozprawa habilitacyjna, dr hab. Elżbiety Osewskiej ogniskuje się wokół tych właśnie zagadnień. Stanowi niejako dialog ze współczesnym światem, który coraz mniej rozumie istotę religijności, prawdy czy wolności. Niewątpliwie dr hab. Elżbieta Osewska jest naukowcem, który próbuje swoją refleksją naukową i praktyką katechetyczną poszukiwać nowego modelu edukacji religijnej, odpowiadającego na oczekiwania współczesnego człowieka, odczytującego znaki czasu, a także korzystającego ze zdobyczy nowoczesnej i efektywnej dydaktyki.

Recenzowana praca, licząca 453 strony, posiada cztery obszernie rozdziały, wstęp i zakończenie, spis tabel oraz bibliografię, co stanowi zwartą i logiczną całość. Warto podkreślić, iż w omawianej pracy znajduje się bardzo czytelny i profesjonalnie napisany wstęp, w którym autorka prezentuje podstawowe zagadnienia umożliwiające zrozumienie opracowanej monografii. Są zatem ukazane przyczyny powstania pracy, cele, źródła, a także kontekst społeczno-polityczny oraz metody zastosowane przy powstawaniu dysertacji.

Pierwszy rozdział, zatytułowany *Kontekst społeczny, polityczny, religijny i edukacyjny w Anglii i Walii*, stanowi trafne wprowadzenie do realizacji zamierzonych celów. Autorka ukazuje najpierw ogólne uwarunkowania edukacji, kładąc nacisk na społeczne i polityczne (w tym także religijne) determinanty. W sposób źródłowy wyeksplikowana jest także sytuacja Kościoła katolickiego, zarówno w kontekście historycznym, jak i w kontekście współczesnych przemian społeczno-politycznych. Niezmiernie cenne jest również zaprezentowanie struktury systemu edukacji w Anglii i Walii, który jest często dość trudny do zrozumienia dla pol-

skiego czytelnika. Autorka z dużą i wystarczającą znajomością tematu dokonuje syntezy dotyczącej szkolnictwa na terenach będących przedmiotem badań. Sięgając po fachową literaturę, przedstawia spektrum skomplikowanych zasad edukacji dzieci i młodzieży w Anglii i Walii. Nie zapomina także o zagadnieniach natury pedeutologicznej, przedstawiając status i rolę nauczyciela w procesie kształcenia. Niezmiernie ciekawa jest także część omawiająca problemy docymologiczne. Naświetlając kontekst społeczno-polityczny edukacji religijnej w Anglii i Walii, autorka ukazuje także historyczne uwarunkowania tejże edukacji, odwołując się do przemian w okresie II wojny światowej oraz późniejszych przekształceń (aż do czasów obecnych). Jest to profesjonalnie zrobiona synteza, sięgająca do istotnych źródeł. Autorka prezentuje nowe wyzwania i poszukiwania, co jest niezmiernie cenne dla dalszych dywagacji. Specyfika edukacji religijnej w szkole katolickiej zajmuje ostatni podrozdział, będący bardzo ciekawą analizą poszukiwań nowych koncepcji katechezy. Istotną rolę w tych poszukiwaniach stanowią opinie samych nauczycieli i katechetów. Autorka nie ucieka od tych, nieraz krytycznych, podsumowań i poglądów. Jak więc widać, pierwszy rozdział prezentuje Elżbietę Osewską jako profesjonalną i solidną badaczkę, sięgającą do możliwych do odnalezienia źródeł. Po obszernym i niełatwym materiale faktograficznym porusza się ze swobodą naukowca, mającego świadomość odpowiedzialności za słowo.

Drugi rozdział, zatytułowany *Geneza i rozwój „Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education”*, jest obszernym i wnikliwym sprawozdaniem dotyczącym istoty omawianego Projektu. Niewątpliwą zaletą tego rozdziału jest bardzo poprawne uporządkowanie sporego materiału, który niełatwo objąć i dokonać jego syntezy. Autorka świetnie sobie z tym problemem poradziła. Przedstawienie istoty Projektu rozpoczyna od zarysu historii jego powstania, z uwzględnieniem kontekstu edukacyjnego i społecznego. Wart podkreślenia jest także fakt, iż autorka w sposób wyczerpujący przedstawia założenia omawianego Projektu. Stara się wydobyć specyfikę szkoły katolickiej, w której można odnaleźć trzy filary: Chrystusa będącego centrum edukacji, integralność w rozwoju wychowanka oraz wspólnotowość. Elżbieta Osewska, nawiązując do tekstów i źródeł, dokonuje katechetycznej i pedagogicznej analizy szkoły katolickiej. W tym miejscu należy podkreślić świetną znajomość dokumentów i opracowań dotyczących katolickiej edukacji religijnej. Omawiając założenia Projektu, autorka prezentuje edukację w aspekcie rozwoju człowieka. Dokonuje analizy specyfiki edukacji na szczeblu dzieci, młodzieży i dorosłych. Mocny punkt tej części pracy stanowi ukazanie dylematów i problemów, przed jakimi stanęli twórcy Projektu. Miał on być odpowiedzią na zjawiska społeczno-kulturowe mające miejsce w Anglii i Walii. Stąd też Elżbieta Osewska opisuje także różnego rodzaju aberracje wokół Projektu, co doprowadziło do jego rozwoju i przekształcenia. Na podstawie dostępnej literatury autorka wskazuje główne nurty dyskusji na temat edukacji religijnej oraz fundamenty przekształceń pierwotnego Projektu. To z kolei przyczyniło się do ewaluacji owego programu. Mocną stroną drugiego

rozdziału jest perfekcyjne uporządkowanie materiału faktograficznego. Ma ono miejsce na płaszczyźnie chronologicznej, merytorycznej oraz polemicznej. Autorka w sposób przejrzysty prezentuje dylematy, pytania, a także tendencje w realizacji zaproponowanego Projektu. Nie można także pominąć faktu, iż poruszanie się po tak wielkiej liczbie dokumentów nie jest prostą sprawą. Elżbieta Osewska zdała i w tej kwestii świetnie egzamin. Można zatem powiedzieć, że analiza Projektu jest czytelna, wydobywająca liczne niuanse. Stanowi jasne, kompetentne kompendium wiedzy na jego temat.

Trzeci rozdział nosi tytuł: *Natura, cele i środowiska edukacji religijnej*. Jest to bardzo istotna część recenzowanej rozprawy. Autorka dokonuje analizy niezmiernie ważnych pojęć i zjawisk edukacyjnych proponowanych przez Projekt. Ekspozycja jest natura edukacji religijnej w kontekście ukazujących się nowych dokumentów Kościoła powszechnego i lokalnego. Elżbieta Osewska wydobywa ze źródeł niezmiernie ważne niuanse związane z istotą katechezy i jej odrębnością. Wskazuje także na istotny aspekt edukacji religijnej. Nie jest ona tylko nauczaniem, ale również wychowaniem. W ten sposób edukacja religijna staje się ważną formą nauczania wychowującego, w którym integralność rozwoju człowieka odgrywa istotną rolę. Autorka ukazuje także całe spektrum celów edukacji religijnej w szkołach katolickich. Czyni to w zakresie celów poznawczych i wychowawczych. Szkoda, że zabrakło w tej prezentacji analizy krytycznej, w której autorka przedstawiłaby swoją opinię. Niezwykle cenna jest także prezentacja środowisk, które odpowiadają za rozwój wiary. Są to trzy podstawowe środowiska wychowawcze: rodzina, szkoła i parafia. Jak wykazała autorka, wszystkie trzy przestrzenie wychowania wiary podlegają przemianom. Autorzy i koordynatorzy Projektu owe przemiany uwzględnili w propozycjach edukacyjnych. Na szczególną uwagę zasługuje postulat jeszcze ściślejszej współpracy wszystkich środowisk wychowawczych. Jak więc widać, trzeci rozdział, mający charakter katechetyczno-pedagogiczny oraz pastoralny, udowodnił, iż autorka potrafi dokonywać analiz interdyscyplinarnych. Nakreślone postulaty zawarte w Projekcie odsłoniły priorytety w edukacji religijnej. Elżbieta Osewska wykazała przy tym profesjonalną umiejętność analizy, a także syntetycznego podsumowania.

Czwarty rozdział nosi tytuł *Kryteria doboru treści i metod w edukacji religijnej*. Jest to część, która zogniskowana została wokół zagadnień z katechetyki formalnej i materialnej. Autorka, analizując treści i metody w edukacji religijnej, ukazuje odpowiednie kryteria ich doboru. Pierwszy podrozdział wydobywa podstawowe fundamenty dokonywania doboru treści i metod edukacyjnych w ujęciu *Cornerstone* oraz *Signpost and Homecomings*. Są to: Pismo Święte, doktryna katolicka, liturgia oraz doświadczenia egzystencjalne i religijne. Mocną stroną tej części monografii jest jej charakter polemiczny. Autorka przedstawia zarówno mocne, jak i słabe strony treści zawartych w programach kształcenia. Wprawdzie sama nie ustosunkowuje się do tych opinii, ale cytuje poglądy wielu współczesnych katechetyków. Drugi podrozdział przedstawia kryteria doboru treści w programach i podręcznikach *Weaving the Web*. Autorka wydobywa cztery takie kryteria:

potrzeby ucznia, ponadkonfesyjność, doświadczenia ucznia oraz wieloreligijność. Trzeci podrozdział ukazuje omawiane kryteria doboru treści w dokumentach Kościoła lokalnego. Autorka dokonuje analizy w oparciu o cztery filary: Objawienie, Kościół, celebrację oraz życie w Chrystusie. Rozdział kończy interesująca analiza podręczników, w których można odnaleźć metodyczny pluralizm. Reasumując, czwarty rozdział w sposób wnikliwy i analityczny przedstawia kryteria brane pod uwagę przy doborze treści i metod w edukacji religijnej. Elżbieta Osewska bardzo dobrze poradziła sobie z dużą ilością źródeł, dokonując trafnych syntez, jednocześnie wyciągając ciekawe i uprawnione wnioski.

Niewątpliwą zaletą recenzowanej rozprawy jest imponująca liczba pozycji bibliograficznych. Autorka wykorzystała 895 pozycji, w tym 771 anglojęzycznych. Bibliografia została podzielona na cztery części: źródła, literatura przedmiotu, literatura pomocnicza oraz encyklopedie, słowniki i leksykony.

Należy podkreślić z całą odpowiedzialnością, iż przedstawiona dysertacja posiada znamiona wskazujące na dojrzałą pracę naukową. Reasumując, można stwierdzić, iż zarówno dorobek naukowy i dydaktyczny dr hab. Elżbiety Osewskiej, jak i recenzowana praca habilitacyjna są dowodem na dojrzałość naukową autorki. Bogaty warsztat badawczy oraz erudycja płynąca z recenzowanej pracy wskazuje na podejście interdyscyplinarne do badanych problemów, co w obecnych czasach jest szczególnie cenione w środowisku naukowym.

Ks. Janusz Mastalski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Ks. Stanisław Dyk, *Współczesne przepowiadanie homilijne misteriów publicznego życia Jezusa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, ss. 448, ISBN 978-83-7363-697-2.

Ks. Stanisław Dyk jest redaktorem naczelnym „Przeglądu Homiletycznego” i bardzo twórczym homiletą. Jego rozprawa habilitacyjna zawiera spis treści, wykaz skrótów, pięć rozdziałów, zakończenie, bibliografię i streszczenie w języku angielskim. Jej przedmiotem są trzy „misteria publicznego życia Jezusa w znaczeniu ścisłym” (s. 19), do których należą: chrzest, kuszenie i przemienienie (zob. s. 18, 19, 415). Na celowość tych badań interdyscyplinarnych pod kątem głoszenia homilii wskazuje fakt, że homileci polscy nie opracowali dotąd tego problemu, a „można jedynie wskazać kilka artykułów, które bezpośrednio dotyczą podejmowanego zagadnienia” (s. 19, 20). Egzegetyczno-teologiczne i homiletyczne badanie trzech misteriów stanowi cel bardzo ambitny, gdyż dotyczy w sumie dziewięciu tekstów, które występują u wszystkich trzech synoptyków. Wymagało to dużej wnikliwości egzegetycznej i szerokiej wiedzy teologicznej.

Rozdział I pt. *Teologiczny sens misteriów życia Jezusa* (s. 27–69) uwydatnia biblijne znaczenie terminu „misterium” w Starym i Nowym Testamencie oraz rozwój kościelnej refleksji nad misteriami życia Jezusa: w teologii systematycznej, duchowości chrześcijańskiej i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Ta szczegółowa prezentacja historii problemu stanowi zarazem istotne wprowadzenie, które wykazuje, że misteria mają znaczenie chrystologiczne, historiozbawcze i są wzorem życia chrześcijańskiego (zob. s. 68, 69; 415, 416). Teksty te prowadzą do poznania Chrystusa przez medytację i kontemplację misteriów Jego życia (zob. s. 69). W rozdziale II pt. *Egzegetyczna analiza synoptycznych narracji o misteriach publicznego życia Jezusa* (s. 71–149) autor przeprowadza staranną egzegezę poszczególnych dziewięciu tekstów (trzech grup perykop) synoptycznych pod kątem charakterystyki tekstu i jego analizy, aby w końcu precyzyjnie uwydatnić zawarty w nim kerygmat. Rozdział III dotyczy *Znaczenia misteriów publicznego życia Jezusa w liturgii* (s. 151–203). Uwydatniając kontekst liturgiczny, autor zajął się ich znaczeniem w lekcjonarzu oraz interpretacją w świetle tekstów euchologicznych i teologii (układu) roku liturgicznego. Przy czym teksty dotyczące misterium Przemienienia Pańskiego występują w II niedzielę Wielkiego Postu i w osobne święto 6 sierpnia, co wskazuje na zróżnicowany kontekst liturgiczny. Rozdział IV pt. *Teologia misteriów życia publicznego Jezusa* (s. 205–289) uwydatnia ich interpretację w teologii biblijnej i Tradycji oraz w świetle dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i duchowości chrześcijańskiej. Owocem tych badań są usystematyzowane i bogate treści teologiczne zawarte w nauce o trzech misteriach. Chrystus jest objawieniem istoty Jezusa, umiłowanego Syna Bożego, wskazuje na Jego uniżenie, mękę i zmartwychwstanie, mówi o Jego posłuszeństwie i solidarności z grzesznikami, inauguracji mesjańskiej misji w mocy Ducha Świętego, i jest zapowiedzią chrztu sakramentalnego. Według teologii opisu kuszenia, Jezus jest zwycięzcą szatana, prawdziwym Izraelem, nowym Adamem. Kuszenie zapowiada mękę, a Duch Święty i modlitwa są źródłem mocy w zwycięstwie Jezusa i w życiu chrześcijanina. Podobnie teologia przemienienia Jezusa wskazuje na Jego paschalną drogę i objawienie Boskiej chwały, uwydatnia, że jest On „Nowym Mojżeszem”, cierpiącym Synem Bożym, którego należy naśladować w dążeniu do pełnej przemiany. W końcowym, najdłuższym rozdziale V autor uwydatnia *Sposób homilijnego przekazu misteriów publicznego życia Jezusa* (s. 291–414). Wskazuje, że w głoszeniu kerygmatu tych tekstów należy przewyższać błędy kaznodziejskie, uwzględniać perspektywę paschalną, interpretację historiozbawczą, problem synoptyczny i wyjaśniać jeden aspekt kerygmatu. Przybliżając wiernym teologiczne aspekty kerygmatu, kaznodzieja winien uwzględniać refleksję chrystologiczną, przeprowadzać aktualizację antropologiczną i mistagogiczną oraz wykazywać, że misteria Jezusa są normą życia chrześcijańskiego.

Praca stanowi zwartą całość, jej problematyka jest ściśle ze sobą powiązana, a w zasadniczej treści na czoło wysuwają się trzy zagadnienia: egzegetyczne (rozd. II), teologiczne (rozd. III i IV) i homilijne (rozd. V). Oceniając

jej merytoryczną wartość, trzeba stwierdzić, że autor wykazał się wielką umiejętnością korzystania ze współczesnej egzegezy i teologii biblijnej w zakresie odczytywania kerygmatu badanych tekstów. Posługuje się solidną analizą tekstu, przybliża jego problem literacki, kontekst bliższy i dalszy, a nawet kontekst całej Biblii, uwzględnia miejsca paralelne i związane z nimi porównanie synoptyczne. Po mistrzowsku wykorzystuje liczne teksty ze Starego i Nowego Testamentu, a gdyby jeszcze podał w aneksie indeks miejsc biblijnych, czytelnik mógłby lepiej dostrzec, że Pismo Święte samo się tłumaczy, interpretuje i broni. Ks. Dyk uczy homiletów i kaznodziejów pieczołowitego traktowania tekstu biblijnego i zarazem przestrzega przed zapominaniem o swoistości każdego opisu misterium życia Chrystusa, czego wynikiem jest tłumaczenie podobnych tekstów synoptycznych co roku w jednakowy sposób, w oderwaniu od macierzystej Ewangelii. Wnikając w teologiczny sens misterium Jezusa, autor ukazuje ich znaczenie w Biblii i tradycji wiary Kościoła. Ten wzorcowy wykład biblijnego kerygmatu prowadzi do jego trafnej aktualizacji w kontekście żywej tradycji wiary Kościoła (zob. s. 416). Cenne jest również wszechstronne przybliżenie liturgicznego kontekstu tych misterium, co uwrażliwia kaznodziejów na potrzebę czerpania treści z tego źródła, a szczególnie z tekstów euchologicznych i teologii roku liturgicznego. Otwartość autora na sprawowaną liturgię bardzo podnosi mistagogiczne znaczenie książki, a o jej wartości naukowej mówi także zastosowanie kontekstu teologicznego badanych misterium. Nie poprzestaje on bowiem na samej egzegezie i teologii biblijnej (*sola Scriptura*), ale zgodnie z zasadami współczesnej homiletyki bierze pod uwagę żywą tradycję wiary Kościoła. Dzięki temu w interpretacji misterium Chrystusa spotyka się wiele dziedzin teologicznych, a światło na interpretację tekstów biblijnych rzuca historia zbawienia, chrystologia i soteriologia, eklezjologia i nauka o liturgii oraz eschatologia. Korzystając z wielu dziedzin teologicznych, autor uczy kaznodziejów łączenia biblijnego słowa Bożego z tradycją wiary Kościoła, gdyż w głoszeniu homilii nie wystarczy sam tekst biblijny – tym bardziej gdy tłumaczy się go subiektywnie – ale powinno się brać pod uwagę analogię wiary. W dobrze pojętej homilii należy zawsze przybliżać prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego, gdyż kerygmat ze swej istoty zawsze skierowany jest do człowieka, ma znaczenie egzystencjalne.

Chociaż autor wiele razy powraca do podobnych wątków biblijno-teologicznych, to jednak nie powtarza się, ale coraz głębiej wnika w badane teksty i oświetla je z różnych stron. Indeks rzeczowy uwydatniłby lepiej obfitość, częstotliwość i rozwój badanej problematyki, przybliżanej stopniowo, jakby na wzór artysty, który rzeźbi lub maluje jakąś scenę lub postać. Niniejsza praca stanowi bardzo ważny wkład w polską homiletykę materialną, gdyż dotyczy węzłowych treści biblijnych, uczy, że zasada chrystocentryzmu znajduje pełne zastosowanie w kaznodziejstwie, ma swój wymiar trynitarny, pneumatologiczny, eklezjalny, eschatyczny, mistagogiczny i moralny (zob. s. 392, 397, 398, 406). Autor po mistrzowsku posługuje się metodami naukowymi, wykazuje się umiejętnościami egzegetycznymi, wiedzą

teologiczną, liturgiczną i egzystencjalną, czyni to z wielkim znanstwem problemu. Należy podkreślić, że przedmiot badawczy nie był łatwy, bo swoim rozmiarem (trzy misteria) i bogactwem treści nasunął liczne problemy i wymagał korzystania z wielu dziedzin wiedzy teologicznej i antropologicznej, m.in. z psychologii i socjologii. Autor wybrał drogę doskonalszą, chociaż przybliżenie jednego misterium z przebadaniem odpowiedniej liczby homilii mogłoby również mieć wartość naukową. Jego praca może być wzorem ukierunkowanego badania tekstów biblijnych występujących w lekcjonarzu mszalnym. Wszechstronnie wykazuje, jak wiele wnoszą do solidnych badań homiletycznych i pracy kaznodziejskiej współczesna egzegeza i teologia biblijna. Jest to wprawdzie dłuższa, ale zarazem pewna droga, która prowadzi od tekstu biblijnego – poprzez egzegezę, teologię, kontekst liturgiczny – do wskazań homiletycznych i aplikacji kaznodziejskich. Praca ta otwiera obfite treści przed kaznodziejami i słuchaczami, uczy, że element didaskaliczny organicznie wypływa z kerygmatu i wiąże się z życiem chrześcijańskim. Opierając homilie i inne formy kaznodziejskiej posługi słowa na Piśmie Świętym i żywej tradycji wiary Kościoła, kaznodzieja będzie wiernie głosił słowo Boże, uniknie schodzenia na tematy drugorzędne (zob. s. 296) i propagowania płytkiego moralizatorstwa, czemu zdecydowanie przeciwstawia się autor omawianej rozprawy (zob. s. 339, 384). Cenne są również praktyczne ilustracje obrazowości języka (zob. s. 344, 345) czy propozycji kaznodziejskich komentarzy mistagogicznych (zob. s. 369, 370), jak też modlitwa aktualizująca kerygmat kuszenia Jezusa (zob. s. 374). Szczególną wartość pouczającą i praktyczną ma końcowa ikoniczna „Homilia na święto Przemienienia Pańskiego” (s. 408–414). Przy jej pomocy ks. Dyk uczy czytelnika posługiwania się obrazem w przybliżaniu i aktualizacji tego misterium. Warto podkreślić, że te badania mają również duże znaczenie dla pozostałych form kaznodziejstwa, gdyż uczą pieczołowitego traktowania chrystologii na ambonie. Prezentowana książka świadczy o niezwyklej pracowitości ks. Dyka, jest klasycznym przykładem rozprawy o charakterze interdyscyplinarnym, z zakresu dydaktyki biblijnej lub hermeneutyki stosowanej do kaznodziejstwa (i katechezy). Jest to wzorcowa praca biblijno-homiletyczna, która dobitnie wskazuje, że jej autor wyszedł ze szkoły ks. prof. Józefa Kudasiewicza. Można więc spokojnie rokować, że będzie kontynuował podobne badania biblijno-homiletyczne z pożytkiem dla polskiej homiletyki.

Na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę na pewne niedociągnięcia i problemy dyskusyjne. Szereg razy autor rozprawy przeciwstawia się nauczaniu katechizmowemu w posłudze słowa, gdyż nie do przyjęcia jest kursoryczny wykład katechizmu w homilii (zob. s. 309, 328, 375), prowadzi bowiem do doktrynalizmu, dydaktyzmu i moralizatorstwa (zob. s. 293, 327). Nie wiadomo jednak, o jaki katechizm chodzi: scholastyczny, neoscholastyczny, czy nowy posoborowy, który jest w dużej mierze historiozobawczy, łączy kerygmat z tradycją wiary Kościoła, teologią. Nie można wprawdzie w sposób systematyczny wyklądać katechizmu (zob. s. 328), ale w homiliach należy przybliżać „wielkie zagadnienia wiary chrześcijańskiej”,

co postuluje papież Benedykt XVI w adhocracji apostołskiej *Sacramentum Caritatis* (por. nr 43). *Katechizm Kościoła Katolickiego* w sposób historiozabawczy wyjaśnia misteria życia Jezusa (zob. s. 62–68), łączy biblijną i pozabiblijną tradycję wiary Kościoła. Problematyczne jest następujące wskazanie dla kaznodziejów:

głosząc kerygmat misterium chrztu Jezusa, powinien więc wyjaśnić jeden (i tylko jeden) z następujących aspektów tekstu biblijnego: przyście Jezusa z Nazaretu; Jego zejście do wody [...] znaczenie wody; rozdierające się niebiosa [...] Duch Święty w postaci gołębic [...] jedno ze znaczeń gołębic (s. 305).

To prawda, że „nie da się w jednej homilii przekazać całej teologii zawartej w danym misterium. Homilia nie może być mówieniem o wszystkim” (s. 305). Czy jednak głosząc takie cząstkowe tematy kaznodzieja potrafi przybliżyć wiernym całe misterium chrztu Chrystusa? W ciągu ilu lat to uczyni? A jak upora się z problemem synoptycznym? Czy do takiego szczegółowego aspektu (cząstki) kerygmatu potrafi umiejętnie zastosować metodę narracyjną? Jak zatem pogodzić to ze wskazaniem dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, który mówi: „Wyjaśnienie, które daje się tekstom świętym, nie może być zbyt szczegółowe. Wypada więc naświetlić główne elementy tekstów...” (*Interpretacja Biblii w Kościele*, 1993, IV, C 3; zob. s. 305 przyp. 43 recenzowanej rozprawy). W głoszeniu kerygmatu „trzeba być absolutnie wiernym ewangelicznemu przesłaniu” (s. 305). Wydatnie mogą pomóc w tym węzłowe tematy zawarte w rozdziale IV ocenianej rozprawy. Zauważone uchybienia nie pomniejszają jednak istotnej wartości pracy, jej nowatorskiego i twórczego charakteru.

Książka ukazała się drukiem w szeroko znanym i renomowanym Wydawnictwie KUL, jest opracowana starannie, wydana w pięknej szacie graficznej. Ks. Dyk posługuje się naukowym językiem poprawnym, jasnym, rozwiniętym, bogatym w słownictwo, płynnym i komunikatywnym, co wzmacnia zainteresowanie czytelnika. Proporcje między poszczególnymi rozdziałami zostały zachowane, a rozdziały I i III, pełnią funkcję wprowadzającą i kontekstualno-liturgiczną. Ks. Dyk bardzo starannie i przejrzyście przybliżył metodę pracy, odpowiedzią do każdego etapu badań (zob. s. 23–26). Na czoło wysuwa się metoda pastoralna, konfrontująca ze sobą teologię i antropologię, które wzajemnie się tłumaczą, co szczególnie widoczne jest w rozdziale V, gdzie znajduje się obfita refleksja na temat aktualizacji kerygmatu. Obfita bibliografia (516 pozycji) zawierająca źródła, komentarze biblijne, literaturę przedmiotu i literaturę pomocniczą (s. 427–445) wskazuje m.in. na to, że autor korzysta z publikacji w języku łacińskim, polskim, włoskim, francuskim, niemieckim i angielskim. W II części bibliografii niejasne jest jednak określenie „2. Komentarze liturgiczne” (s. 426), które zdaje się sugerować, że autor rozumie je dosłownie. W rzeczywistości jednak w tym punkcie bibliografii dominują komentarze biblijne pisane pod kątem kaznodziejskim, w tym 15 polskich i 18 włoskich (s. 426–428). O wielkiej pracowitości, sumienności i erudycji autora mówi także 1431 różnorodnych odsyłaczy. Problemy badawcze

uwypatniają także przejrzyste zestawy synoptyczne (s. 74, 75, 95, 96, 118, 119) i trzy tabele dotyczące misterium kuszenia Jezusa (s. 177–181). Starannie przeprowadzone badania otwierają nowe perspektywy poznawcze, pobudzają do dalszych poszukiwań. Praca ks. Dyka stanowi wielki wkład w polską homiletykę materialną, która ciągle wymaga dopracowania i całościowych ujęć. Autor należy do najbardziej aktywnych homiletów polskich i należy mu życzyć, aby kontynuował badania i uczył kaznodziejów poznawania i aktualizowania słowa Bożego.

Ks. Jan Twardy, Uniwersytet Śląski

Ks. Henryk Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowy alumnów i kapłanów* („Studia Seminarii Białostockensis” 3), Wydawnictwo Kurii Metropolitalnej Białostockiej, Białystok 2008, ss. 152, ISBN 978-83-926822-8-8.

Jan Paweł II wzywał kapłanów, aby starali się być „artystami” duszpasterstwa¹. Takich „artystów” sporo było w historii Kościoła, także Kościoła w Polsce. Niewątpliwie należą do nich: św. Jan Sarkander, św. Melchior Grodziecki, św. Jan Kanty, św. Maksymilian Maria Kolbe. Każdy z nich był inny, żył w innych czasach, każdy odpowiadał na potrzeby swoich czasów i był czytelnym znakiem oraz drogowskazem ludzi swojej epoki. Z pewnością do takich kapłanów należał beatyfikowany 28 września 2008 roku w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Białymstoku ks. Michał Sopoćko². Misją życiową księdza Michała Sopoćki

¹ Zob. Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku, w: tenże, *Dziela zebrane. Listy*, t. 3, Kraków 2006, s. 903.

² Urodził się 1 listopada 1888 roku w Jusze w powiecie Wileńskim. Po ukończeniu szkoły miejskiej w Oszmianie wstąpił w roku 1910 do Seminarium Duchownego w Wilnie. Po czterech latach studiów otrzymał w roku 1914 święcenia kapłańskie. Pracował jako wikariusz w Taboryszkach (1914–1918), następnie jako kapelan Wojska Polskiego w Warszawie i Wilnie (1918–1932). Przez pięć lat pełnił obowiązki ojca duchownego w Seminarium Duchownym w Wilnie (1927–1932). Najdłużej pracował jednak jako profesor teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Wileńskiego Uniwersytetu Stefana Batorego oraz w Seminarium Duchownym w Białymstoku (1928–1962). Jest autorem ok. 200 publikacji. Był spowiednikiem św. Siostry Faustyny Kowalskiej podczas jej pobytu w Wilnie. Z rozważań traktując słowa Siostry Faustyny o objawieniach, jakich doznawała, polecił jej zapisywanie ich, dzięki czemu powstał obrazujący jej mistyczne doświadczenia Dzienniczek. Gdy opuściła Wilno (lata 1933–1936), ks. Sopoćko stał się jej przewodnikiem duchowym, będąc oparciem i pomocą w wielu trudnych okolicznościach związanych z jej objawieniami. To on był pierwszym, który badał i objaśniał widzenia s. Faustyny, tworząc podstawy teologiczne kultu Miłosierdzia Bożego i szerząc je w kręgach kościelnych. Dzięki osobie ks. Michała powstał obraz Jezusa Miłosiernego, w postaci, w jakiej Pan Jezus ukazał się s. Faustynie w jej widzeniu. Ks. Sopoćko jest

było apostołstwo Miłosierdzia Bożego. Dzieła tego podjął się pod wpływem objawień danych św. Faustynie Kowalskiej, która była jego penitentką w Wilnie, bardziej zaś jeszcze odkrywając potrzebę i wielorakie duszpasterskie odniesienia kultu Miłosierdzia Bożego. Jako kapłan oddawał się przede wszystkim gorliwie duszpasterskiej posłudze, która łączyła w sobie jego różnorodną działalność, wynikającą z pełnionych funkcji, zdobytych umiejętności bądź będącą odpowiedzią na potrzeby czasu i okoliczności, w których żył. Jako młody wikariusz w Taboryszkach zajął się organizacją podstawowego szkolnictwa na terenie parafii po ustąpieniu carskiej administracji. Zaciągnął się w szeregi kapelanów wojskowych w tworzących się siłach zbrojnych niepodległej Polski. Zabiegał o budowę świątyń, już jako wikariusz w Taboryszkach, jako kapelan wojskowy, a później czynił starania, aby zbudować kościoły pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego w Wilnie i w Białymstoku. Był działaczem trzeźwościowym, inicjował akcje charytatywne i społeczne. Udzielał się w dokształcaniu nauczycieli, organizował kursy katechetyczne w Wilnie i w Białymstoku, gdy nastąpiły utrudnienia i zakazy nauczania religii przez socjalistyczne władze. Przez wiele lat był spowiednikiem w zgromadzeniach zakonnych, a z własnej woli spieszył dodatkowo z posługą słowa i Eucharystii. Udzielał się duszpastersko w kościelnych ruchach i organizacjach, obejmujących osoby świeckie. Zaangażowany w apostołstwo Miłosierdzia Bożego współtworzył zgromadzenie zakonne, które istnieje dziś jako Zgromadzenie Sióstr Jezusa Miłosiernego. Położył także podwaliny pod świecki Instytut Miłosierdzia Bożego. Ta jego życiowa misja wytrwale i z wielkim poświęceniem realizowana, dopełniona ofiarą i cierpieniem z powodu trudności i przeszkód, stanowi niewątpliwie niezmiernie ważny wkład w upowszechnienie kultu Miłosierdzia Bożego w dzisiejszych czasach.

Ks. Michał Sopoćko już za życia na ziemi rozbudzał zainteresowanie swoją osobą: tym, co czynił i tym, co mówił. Jedni słuchali go uważnie i starali się iść za jego wskazaniem, inni odnosili się krytycznie do jego nauk, a jeszcze inni go zwalczali. Po śmierci natomiast zainteresowanie stopniowo zamieniało się w cześć. Kultywowały ją przede wszystkim siostry ze Zgromadzenia Jezusa Miłosiernego oraz panie z Instytutu Bożego Miłosierdzia. Także wielu świeckich w kraju i za granicą żyło nauką głoszoną przez ks. Michała. Powoli, zwłaszcza po 1978 roku, kiedy to został cofnięty zakaz Świętego Oficjum szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego, zaczęto opracowywać naukę ks. Sopoćki i pisać prace biograficzne o nim. I tak powstało kilka dysertacji magisterskich i wyższego stopnia. Życiem, bogatą twórczością i działalnością zajęli się także białostoccy historycy: ks. Mieczysław Paszkiewicz i ks. Tadeusz Krahel. Wydawnictwo „Wybór” zainicjowało „Bibliotekę Miłosierdzia”. Niektóre z opracowań zostały przełożone na język

również założycielem nowego zgromadzenia zakonnego Sióstr Jezusa Miłosiernego (1941). Bolesnym doświadczeniem ks. Sopoćki było wydanie przez Święte Oficjum w 1958 r. zakazu szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego. Zmarł 15 lutego 1975 roku.

angielski, hiszpański, włoski, tagalo i wietnamski. Dzięki nim ks. Michał stawał się coraz lepiej znany poza granicami Polski. Do cenionych biografów ks. Sopoćki należą: ks. Stanisław Strzelecki i ks. Henryk Ciereszko. Pierwszy z nich zamieścił w swoich publikacjach wiele materiału wspomnieniowego. Był on penitentem służi Bożego, naocznym świadkiem jego życia i uważnym słuchaczem opowiadań o nim. Ks. Ciereszko natomiast opracował „positio” w procesie beatyfikacyjnym ks. Michała³. Dlatego też na obecnym etapie jest najlepszym znawcą osoby i dzieła błogosławionego⁴. Dobrze się więc stało, że ks. dr Ciereszko wydał kolejną pozycję: *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowy alumnów i kapłanów*. Pośród wielorakich dzieł ks. Sopoćki istotne i znaczące miejsce – także z tej racji, że obejmująca najdłuższy okres życia – stanowiła jego praca profesorska i wychowawcza w seminarium duchownym i na uniwersytecie oraz ogólne zaangażowanie na polu formacji kapłańskiej. Tej działalności poświęcone jest prezentowane opracowanie. Nie jest to pierwsza publikacja dotycząca tej problematyki, niemniej wydanie jej w tym kształcie uznać należy za wystarczająco uzasadnione, jako że podejmuje zagadnienie w nowy sposób, w monograficznym i zwartym ujęciu. Pierwszą i niejako pionierską pracą dotyczącą omawianego zagadnienia oraz ogólnie osoby i dzieła ks. Sopoćki była książka napisana niedługo po jego śmierci przez profesora seminarium białostockiego ks. Stanisława Strzeleckiego, zatytułowana *Wkład księdza Michała Sopoćki w formację duchowieństwa*. Autor, bazując na dostępnym wtedy materiale, jeszcze nie tak bogatym jak dzisiaj po przeprowadzonym procesie beatyfikacyjnym, a także z zamiarem bardziej biograficznego ujęcia, dokonał wstępnej, jakkolwiek cennej i wnikliwej, prezentacji dorobku ks. Sopoćki w dziedzinie formacji kapłańskiej. Poza tym, temat ten jedynie wycinkowo pojawiał się w powstających na przestrzeni lat biografiach czy artykułach dotyczących osoby i dokonań ks. Sopoćki. Był on wprawdzie w zasadniczych rysach przedstawiony w pełnej monografii postaci, przygotowanej do procesu beatyfikacyjnego, ale rozproszony w rozdziałach, zestawiających chronologicznie przebieg życia i działalności służi Bożego. Ks. Ciereszko w swoim nowym opracowaniu zebrał w jedną całość tematyczną działalność profesorską i wychowawczą ks. Sopoćki na rzecz formacji do kapłaństwa i w kapłaństwie. Dodał także rozdział poświęcony prezentacji osobistej pracy formacyjnej w przeżywaniu własnego kapłaństwa przez ks. Sopoćkę. Ponadto cennym oraz nadającym żywszy koloryt całemu opracowaniu dopełnieniem są dołączone w aneksach własne zapiski ks. Sopoćki, odnoszące się do jego działalności profesorskiej i wychowawczej, wspomnienia jego wychowanków, kapłanów oraz dokumenty

³ Zob. H. Ciereszko, *Sługa Boży ks. Michał Sopoćko*, Białystok 1998²; tenże, *Droga świętości ks. Michała Sopoćki*, Kraków 2002; tenże, *Życie i działalność księdza Michała Sopoćki (1888–1975). Pełna biografia apostoła Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2006.

⁴ Zob. E. Ozorowski, *Fenomen świętości*, w: H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowy alumnów i kapłanów*, Białystok 2008, s. 11.

i fotografii. W zasadniczym korpusie książka składa się z czterech rozdziałów: *W Metropolitalnym Seminarium Duchownym i na Wydziale Teologicznym USB w Wilnie*; *W Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku*; *Praca nad formacją duchowieństwa*; *W trosce o własne kapłaństwo i życie duchowe*. Warto podkreślić, że materiał źródłowy publikacji – do części traktujących o działalności dydaktycznej i formacyjnej – stanowią teksty autobiograficzne ks. Sopoćki (*Dziennik i Wspomnienia z przeszłości*), archiwalia dotyczące jego osoby, znajdujące się w Archiwum Archidiecezji Białostockiej, oraz spisane o nim wspomnienia. W części zawierającej prezentację oddziaływania formacyjnego ks. Sopoćki poprzez twórczość naukową i piśmienniczą autor wykorzystał jego publikacje z tegoż zakresu. Natomiast ukazując własną formację kapłańską ks. Sopoćki, posłużył się głównie niepublikowanymi jeszcze duchowymi zapiskami z *Dziennika i Wspomnień z przeszłości* błogosławionego.

Książkę ks. Ciereszki czyta się z zainteresowaniem. Wynika z niej, że ks. Michał był zawsze nauczycielem i wychowawcą wobec kleryków i księży. Wiedzę teologiczną łączył z umiejętnościami pedagogicznymi, katechetycznymi i homiletycznymi. Zadaniem hagiografa jest pokazanie, jak łaska Boża łączyła się z codziennym życiem opisywanego bohatera. Powinien on jednak unikać ubierania świętego w odświętne szaty, robienia makijażu na jego twarzy. Działanie takie byłoby odczłowieniem postaci. Hagiograf ma obowiązek dotarcia do prawdy. Z pewnością to zadanie udało się autorowi publikacji, a jednocześnie czytelnik z perspektywy czasu ma okazję spojrzeć na „świat godny podziwu i zdumienia” bł. ks. Sopoćki⁵.

Ks. Bogdan Biela, Uniwersytet Śląski

Norbert Feinendegen, *Denk-Weg zu Christus. C.S. Lewis als kritischer Denker der Moderne*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2008, 616 S., ISBN 978-3-7917-2146-0.

Die bei K.-H. Menke erstellte und von J. Splett mitbegleitete Dissertation über Clive Staples Lewis (1898–1963) ist in mehrfacher Hinsicht ein begrüßenswerter Beitrag zur theologischen Grundlegendiskussion der Gegenwart. Feinendegen (F.) spürt im Schrifttum des englischen Literaten, Literaturwissenschaftlers und philosophisch-theologisch engagierten Denkers „Lewis” (L.) dessen „philosophischen Grundansatz” auf, um seinen Denkweg unter systematischen Gesichtspunkten als Zeugnis eines unermüdlichen Ringens um einen einsichtig vermittelten (vernünftig

⁵ Zob. tamże, s. 13.

„begründeten“) Glauben zu erschließen. In den um sich greifenden empiristischen Theorieansätzen seiner Zeit sah sich L. mit einer Rationalitätsauffassung konfrontiert, die er wegen ihrer Tendenz zur Auflösung des Menschen als elementare Herausforderung im *Vernunftdisput* selber erkannte und annahm. Indem F. seine Aufmerksamkeit durchgängig auf diese Konfrontationsspitze richtet, gewinnt seine Studie auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit einer zunehmend technologisch determinierten Wissenswelt eine hohe Aktualität. Gesichtspunkte einer prinzipiellen Denkorientierung kommen in den Blick, die auch der Theologie heute zu einem kritisch geschärften Methodenbewusstsein im Diskurs um eine humane Rationalität verhelfen könnten. Der „Denk-Weg zu Christus“ lässt zudem einen *Logos* der Glaubensbegründung erkennen, der um seine Verwurzelung in lebensgeschichtlichen Erfahrungen weiß und nach universaler Bewahrheitung strebt. Nebstbei vermag die Untersuchung auch eine sporadisch schon in Gang gekommene *Wirkungsgeschichte* L.'s im deutschsprachigen Raum (H.U. v. Balthasar, J. Ratzinger, Ch. Schönborn, J. Splett u.a.) deutlicher ins Licht zu rücken.

Das 1. von insgesamt 5 Kapiteln ist hauptsächlich *erkenntnistheoretischen* Fragen gewidmet („Reason: Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs“: 27–121). Ohne die Legitimität empirischer Erklärungsansprüche in der Ausdehnung auf den Vollzug des (geistigen) Erkennens selber zu bestreiten, muss eine ausschließlich im Modell der „Naturkausalität“ operierende Erkenntnistheorie zur Destruktion jedweden Wahrheitsanspruchs führen (41). Die spezifische Eigenart eines Denkens, das immer anderes als sich selber meint und sich auf der Basis der logischen Grund-Folge-Relation schlussfolgernd zur „Erkenntnis des Universums“ zu erheben vermag, bleibt einer empirischen Verifikation zuletzt entzogen (28). Auch wenn sich z.B. die Evolutionstheorie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt her zugegebenermaßen als die heute „beste Theorie zur Erklärung“ der Entstehung vom organischen Leben bis zur Entwicklung des Menschen (52) empfiehlt, vermag sie in ihrer Beschreibung der Veränderung von „komplexen quantitativen Phänomenen“ nicht die Entstehung von „*qualitativ* Neuem (und damit von Selbstbewusstsein und Denken)“ einsichtig zu machen (54). Obwohl L. noch nicht um die quasi mythische Totalität der technischen Rationalität wusste, prophezeite er bereits einem Denken im Bann des nztl. Erfahrungs- bzw. Realitätsbegriffs die „Abschaffung des Menschen“ selber (112).

Desgleichen wirft auch der *Sollensanspruch* in ethischer Hinsicht ein empirisch unlösbares Fundierungsproblem moralischer Urteile auf. Die trotz gravierender Unterschiede in der Begründung von ethischen Normen „nicht zu leugnende große Übereinstimmungen in der faktischen Ausfaltung der Moral“ (61) zeugt von einer Ursprünglichkeit der „praktischen Vernunft“, die L. mit dem Terminus „Tao“ (Konfuzius) kennzeichnet: „Es gibt nur eine Quelle ethischen Sollens, der alle ethischen Prinzipien entnommen sind, nämlich die rationale Einsicht in das Wesen des Guten in den Maximen des *Tao*“ (180). Auch göttliche Ansprüche oder „Gebote“ können nur im Einklang mit dem Tao und nicht in einem „alternativen

Verhältnis" zu ihm Verbindlichkeit beanspruchen. Das Dilemma der bekannten Eutyphron-Frage, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder gut nur ist, weil Gott es will, kann mit der Einsicht in die Vernünftigkeit des „Tao" als Ausdruck göttlicher Gutheit überwunden werden. Der 32-jährige L. hat in der Abkehr von seiner eigenen atheistischen Anfangsphase auch in der Theodizeefrage und dem daraus sich nährenden Atheismus immer deutlicher erkannt, dass in den leidvollen Widersprüchen und Bosheitserfahrungen der Geschichte nur die Anerkennung einer „geistigen Realität" dem „Anschein der Sinnlosigkeit der Welt" zu widersprechen vermag (90).

Im 2. Kapitel („Experience I: Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung": 122–201) wendet sich F. dem auch theologisch relevanten Erfahrungsbegriff L.'s selber zu. In der unhintergehbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins gewinnen die darin fundierten Wirklichkeitserfahrungen einen *originären* Rang. Das *erfahrende* Bewusstsein „von innen heraus" („looking *along*") muss dem empirischen Blick der Introspektion („looking *at*") und seinen begrifflichen Objektivierungsmöglichkeiten entzogen bleiben. Dem Vollzugswissen korrespondiert vielmehr die „Imagination" mit ihrer „In-Eins-Bildung" als Organ konkreter Wirklichkeitserfassung. In dem *Vermögen* der „Einheit in Verschiedenheit" (154) liegt „ein Erkennen des Ähnlichen im Unähnlichen angelegt, ohne dass die Unterschiedlichkeit ignoriert werden müsste" (155). Die sprachphilosophischen Konsequenzen hat L. in seinen Auseinandersetzungen mit sprachanalytischen Theorien und dem Neopositivismus des „Wiener Kreises" entwickelt. Er konnte zunehmend die Bedeutsamkeit der Sprache in ihrem ursprünglichen Rang als „Weltvermittlung" erkennen und vermochte sie in ihrer unaufgebbaren *Metaphorik* als Voraussetzung für das Denken selber zu würdigen. Statt bloß eine „vorübergehende Hilfe" in der Verdeutlichung einer vorweg erkannten Wahrheit zu sein, gilt ihm die Metapher als Medium einer lebendig-konkreten Wirklichkeitserschließung in der unreflektierten Unmittelbarkeit des sprachlichen Meines von Gemeintem, das immer Singuläres und Allgemeines (181) vereint.

Das 3. Kapitel („Experience II: Die Erfahrung einer geistigen Sinndimension der Wirklichkeit": 202–347) steht schon im Übergang zur Frage nach der Wirklichkeit selber mit ihren Konstitutionsproblemen. Um das bewusstseinsweiternde Neue zu verdeutlichen, erörtert F. vor allem die elementare Erfahrung von „Joy" als ursprüngliche Transzendenz Erfahrung. Gemeint ist ein „Gefühl der Sehnsucht", das in seiner irdischen Unstillbarkeit auch von einer Art „Schmerz oder Trauer" begleitet bleibt und in dieser Erfahrungsqualität zur originären „Präsenz" des in der Immanenz nicht aufgehenden Göttlichen wird. Bei aller motivlichen Nähe zum „ontologischen Gottesbeweis" unterscheidet sich die Evidenz dieser Transzendenz Erfahrung von der Sicherheit eines schlussfolgernden Beweises, weil sie den Menschen ganzheitlicher beansprucht und ins Spiel bringt. Transzendenz ist erst in dieser Immanenz – und nicht in bloßer Reflexionsgestalt – der konkrete (personale) Gott religiöser Andacht und Gebete.

Was schließlich F. im Begriff der „Transposition“ von L. her einführt, gewinnt die Bedeutung eines quasi „dialektischen“ Verstehensschlüssel der objektiven Wirklichkeit in ihren Sinn Dimensionen. Ihm zufolge kann sich in der Frage nach den sinnkonstitutiven Voraussetzungen erfahrener Wirklichkeit ein höheres Prinzip im Medium einer empirisch zugänglichen Realität zur Erscheinung bringen und den eigentlichen Sinn dieser Erscheinung fundieren: Geist *in* Natur, Gott *in* Welt, Heilshandeln Gottes *in* der Geschichte, Christus *in* menschlicher Erscheinung usw. Auf der ganzen Linie ist demnach mit empirisch fassbaren Bedingungen für das In-Erscheinung-Treten geistiger Wirklichkeiten zu rechnen, die in dieser Erscheinungshaftigkeit einem bloß empirischen Zugriff entzogen bleiben. Die empirische Annäherung vermag „immer nur *nachträglich* die physischen Begleitumstände und Folgeerscheinungen des eigenen »Enjoyment«“ (275) zu erfassen und Zuordnungen im Bereich sinnlicher Realitäten vorzunehmen.

Mit Hilfe dieses „Verstehensschlüssel“ wird nicht nur die Möglichkeit einer Entstehung von qualitativ Neuem in der Natur denkbar, sondern auch die Eigenart der im geistigen Selbstbewusstsein verwurzelten Aussagen über die Natur und deren im Kausalschema nicht fassbaren Sinn. In diesem Zusammenhang kommt F. auch auf den „analogen“ Charakter in der Rede von der freien Schöpfung Gottes zu sprechen.

Das 4. Kapitel („Authority I: Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte“: 346–461) erörtert auf dem Boden und in Konsequenz des bisher Entwickelten die Frage nach dem Sinn von Zeit und Geschichte. Auch hier gilt: Weil sich nur im Vollzug des „Enjoyment“ und nicht in Umgehung dieses „subjekthaften“ Moments tiefere Sinnzusammenhänge der Geschichte erschließen können (352–368), ist jeder Versuch einer von dieser Erfahrungsbasis absehenden „Philosophie der Geschichte“ zum Scheitern verurteilt. Die Vergewisserung dieses „subjekthaften“ Moments hat auch Konsequenzen für die Diskussion um Sinn und Grenzen des theoretischen Geschichtsbewusstseins der wissenschaftlichen „Historie“ für eine Theologie der Heilsgeschichte. Denn ein unkritischer Gebrauch der „historisch-kritischen Methode“ in der biblischen Exegese muss schon aus methodischen Gründen dazu führen, dass auch für die Vergangenheit der – typisch neuzeitlichen – Begriff von Faktizität oder historischer Realität unterstellen wird, der den heilsgeschichtlichen Sinn geschichtlicher Ereignisse in eine die Realität bloß (anders) deutende Subjektivität („Interpretament“) zu verlegen zwingt. „Entmythologisierungsprogramme“ bleiben einem Realitätsbegriff verpflichtet, der als maßgebliche Basis einer Geschichtsdeutung die „Vergangenheit“ im Gesamttraum imaginativer Wirklichkeit erschlossenheit verfehlen muss. Das „Transpositionsprinzip“ hingegen erfordert die Revision dieser Trennung von „Faktum“ und „Bedeutung“ und gibt den *konkreten* Sinn geschichtlicher Ereignisse zu verstehen.

Die abschließende Frage nach der philosophischen Möglichkeit von „Wundern“ (413–461) eröffnet die Perspektive für das 5. Kapitel („Authority II: Die Inkarnation als zentrale Sinnoffenbarung der Weltgeschichte“: 462–582). F. ist viel daran

gelegen, vor allem zwei theologisch zentrale Motive im Denken L.'s aufzugreifen und zu erörtern. Es ist zum einen der Gedanke von der Inkarnation als „historisch gewordener Mythos“ (476–500) und zum anderen „Christi Stellvertretung als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte“ (500–574).

Nur als ein historisch real gewordener Mythos konnte Christus den im Mythos geahnten Sinn aller Wirklichkeit enthüllen. Ohne die „sinerschließende Kraft“ des Mythischen (als „praeparatio evangelica“) droht die Inkarnation zu einem offenbarungspositivistischen Datum zu verkommen, das nicht mehr als Sinngebung der ganzen Wirklichkeit verstehbar wäre.

Christologisch vollzieht sich der Herabstieg Gottes, seine Entäußerung im Sohn als Auf- und Hineinnahme einer menschlichen Natur in den sich inkarnierenden Logos selber. So wird erklärlich, dass der menschliche Wille Jesu in eigener Freiheit dem Willen Gottes zu entsprechen vermochte. Was Menschen zutiefst im Sollensanspruch als „Tao“ erfahren, spiegelt etwas von „jener göttlichen Wirklichkeit, die in ihrer ganzen Fülle erst in Christus offenbar werden sollte“ (509): die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (510).

Andererseits setzt auch der Stellvertretungsgedanke (545) die Menschheit in dieser Ursprungsverbundenheit voraus, die einem an der Naturkausalität orientierten Denken verborgen bleibt. Die Menschwerdung Gottes steht „in einer *realen Verbindung* mit dem Leben aller Menschen, die jemals gelebt haben oder noch leben werden“ (570). Erst aufgrund dieses Zusammenhangs kann sie in ihrer Singularität als universale, als unwiderruflich-definitive Sinngebung der Geschichte erfahrbar und tradierbar werden. Abschließend resümiert F. in nachvollziehbarer Schlüssigkeit: „Eine Auseinandersetzung mit dem Denken von Lewis kann daher dazu beitragen, gegenüber allen gegenwärtigen Bestreitungen der Möglichkeit eines Aufscheinens des Absoluten in Zeit und Geschichte die Vernünftigkeit des christlichen Bekenntnisses zu einem in einer einzigen, konkreten historischen Person inkarnierten Gott aufzuzeigen“ (580).

F. hat mit seiner ebenso textnahen wie problemorientierten Studie eine beachtliche Leistung erbracht. In klar strukturierten Schritten erhebt sich der Gedanke zu christologischen Grundaussagen, deren *Sinn* sich nur im Horizont einer universalen Philosophie des Wirklichen erschließen lassen. In der Suche nach einer „Sinngebung“ der Wirklichkeit im Ganzen bleibt dieser „Denk-Weg zu Christus“ von vornherein auf eine „Universalität“ hin angelegt, die sich partikularen Verstehensansätzen entwindet und Kriterien für den Wahrheitserweis christlichen Glaubens formulierbar macht. Als fundamentale Basis des Erweises fungiert ein „imaginativer“ Wirklichkeitszugang, der jeden empiristischen Theorieanspruch sprengt und ein entsprechendes Vernunftkonzept erzwingt. Die Frage legt sich nahe, ob von hier aus nicht auch erhellende Aufschlüsse über den kognitiven Rang der „Erzählung“ und einer narrativen Wahrheitserschließung zu erwarten wären, die den bei uns weithin verstummten Diskurs über das Verhältnis zwischen Narration und begrifflicher Argumentationssprache mit neuen Impulsen beleben könnten.

Müssen narrative Wahrheitserschließung und begriffliche Sinnreflexion einander nicht in wechselseitiger Priorität fordern, weil nur der Begriff im Sinne einer („dialektischen“) Voraussetzungsreflexion („Transposition“) den narrativ eröffneten und tradierten – und jeder Theologie vorausgesetzten – Sinn zu erschließen, zu schützen und zu stützen vermag?

Jedenfalls hat sich F. mit seiner Studie überzeugend im fundamentaltheologischen Grundlagendiskurs der Gegenwart positioniert, indem er den im Klischee eines Literaten und Literaturwissenschaftlers „Lewis“ zumeist verborgenen „kritischen Denker der Moderne“ zu entdecken vermochte, dessen Denkanstöße in Zeiten eines um sich greifenden Naturalismus wohl ihr Unabgeholtenes haben dürften.

Johann Reikerstorfer, Universität Wien

Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Hg. A. Rauscher, in Verbindung mit J. Althammer, W. Bergsdorf, O. Depenheuer, Verlag: Duncker & Humblot, Berlin 2008, 1129 S. ISBN 978-3-428-12473-2.

Das Handbuch will in insgesamt 81 Artikeln, die von 65 Autoren, darunter lediglich drei Frauen verfaßt wurden, einen aktuellen Überblick über die Katholische Soziallehre geben. Mehrere Beiträge wurden von Rauscher (5), Mückl (3), Schockenhoff (3), Althammer (2), Habisch (2), Kirchhof (2), Ockenfels (2), Roos (2), Schüller (2) und Vogt (2) angefertigt. Die übliche Länge der Beiträge sind 10 Druckseiten, eine Reihe von Beiträgen umfasst die doppelte Länge. Von den Autoren sind lediglich 18 kath. Sozialethiker. Es dominieren fachfremde Personen, nämlich 13 Ökonomen, je 10 Juristen und Politikwissenschaftler, 6 Historiker, Soziologen und Philosophen sowie 5 sonstige Theologen. Drei Personen konnten nicht zugeordnet werden. Mehr als 30% der Beiträge werden von emeritierten Wissenschaftlern verfaßt.

Das Handbuch ist in 14 Kapiteln gegliedert. Es beginnt mit dem personalen Fundament der Katholischen Soziallehre, um dann zu dessen Grundlinien überzugehen. Es schließt sich je ein qualifizierter Exkurs zur evangelischen und zur orthodoxen Soziallehre an. Das nächste Kapitel behandelt dann Ehe und Familie. Es folgen Überlegungen zu ethischen Grundfragen des Lebens. Das fünfte Kapitel ist dem Problembereich Schöpfung und Umwelt gewidmet. Gegenstand des sechsten Kapitels ist dann die Arbeit, des siebten Kapitels das Eigentum. Das achte Kapitel greift Fragen der Wirtschaftsordnung auf, bevor auf die Soziale Sicherung eingegangen wird. Das zehnte Kapitel behandelt dann die Politische Ordnung, das

elfte Kapitel die Demokratie. Das zwölfte Kapitel ist dem Verhältnis von Kirche und Staat gewidmet. Das dreizehnte Kapitel geht dann auf die Internationale Ordnung ein. Mit der Entwicklungszusammenarbeit im vierzehnten Kapitel wird der Band abgeschlossen.

Da es sich um ein Handbuch der Katholischen Soziallehre handeln soll, ist natürlich die Minderheit der eigentlichen sozialetischen Beiträge zentral. Daher soll vor allem hierauf näher eingegangen werden. In seinem Vorwort verdeutlicht der Hauptherausgeber Anton Rauscher die Richtungsentscheidung mit der Bezeichnung „Katholische Soziallehre“. Sie zielt auf eine Aufwertung der vorkonziliaren Soziallehre Pius XII. ab, während die Sozialverkündigung von Johannes XXIII. und vor allem von Paul VI. von Rauscher in seinen eigenen Beiträgen selbst völlig ignoriert wird. Der mögliche Alternativtitel des Handbuchs „Christliche Sozialethik“, wie sich die deutschsprachige Arbeitsgemeinschaft der katholischen Sozialethiker heute bezeichnet, wird bescheinigt, sie würden dem Trend bestärken „den Bezug zur Kirche und zum kirchlichen Lehramt auszuklammern“ (S. VIII). Bekanntlich hatte der Münchener Erzbischof Reinhard Marx sein nachkonziliares Lehrbuch mit „Christlicher Sozialethik“ bezeichnet, weshalb dieses in dem gesamten Werk auch keine Erwähnung findet. Wenn Rauscher die Nähe zum kirchlichen Lehramt so stark betont, müsste er zumindest beachten, dass es eine Abstufung der Verbindlichkeiten kirchlicher Äußerungen gibt. Am unverbindlichsten sind päpstliche Gelegenheitsansprachen. Solche werden von Pius XII. von ihm häufiger zitiert, während lehramtlich weit aus gewichtigere Dokumente wie etwa die Enzyklika Paul VI., *Populorum progressio* von ihm nicht einmal erwähnt werden.

Die beiden grundlegenden Artikel zum Christlichen Menschenbild und zur Sozialen Natur des Menschen von Rauscher holen historisch sehr weit aus, indem sie auf die biblischen Grundlinien zurückgreifen und dann die historische Entwicklung skizzieren. Dabei werden Kontinuitäten überbetont, hingegen Wandlungsprozesse, z.B. im kirchlichen Frauenbild, unterbetont. In beiden Beiträgen werden aktuelle Herausforderungen nur unzureichend aufgegriffen. Weihbischof Losinger hebt in seinem Beitrag zum sozialen Lehrauftrag der Kirche hervor, dass die Kirche nicht als Lehrmeister auftreten dürfe, sondern mit der Gesellschaft einen Dialog führen müsse, dieser Dialog die Sachkenntnisse der Profanwissenschaften voraussetzt, und in Rahmen echter Dialogprozesse die Kirche selbst von der Welt etwas lernen könne. Ausdrücklich erwähnt Losinger die Aufgabe teilkirchlicher Sozialverkündigung, die von Paul VI. (OA Nr. 4) angeregt wurde und die in Konsultationsprozessen einzelner Teilkirchen ausgeübt wird. Lothar Roos skizziert die Entstehung und Entwicklung der katholischen Soziallehre aus deutscher Sicht vor allem anhand wichtiger Autoren wie Ketteler, Hitze, Pesch, Messner, Höffner, Nell-Breuning, Gundlach etc. Anschließend behandelt er die Sozialzykliken (mit Ausnahme von *Populorum progressio* u. *Sollicitudo rei socialis*) mit ihren Kernthemen, wobei er stark die Kontinuität betont und den von anderen Sozialethikern (Nell-Breuning) stärker empfundene Neuorientierung der kirchlichen Sozialverkündigung seit Jo-

hannes XXIII. *Mater et magistra* von 1961 relativiert. Ursula Nothelle-Wildfeuer behandelt die grundlegenden Prinzipien der Katholischen Soziallehre und fügt sie erfreulicherweise in den Kontext der modernen sozialphilosophischen Diskussion ein. Ebenso unternimmt dies ihr Assistent A. Küppers, wenn er die traditionelle Kategorie der Sozialen Gerechtigkeit mit dem modernen Gerechtigkeitsdiskurs (z.B. Rawls) in Beziehung setzt. Unbefriedigend ist der Beitrag von Wolfgang Ockenfels zur Politischen Theologie und zur Theologie der Befreiung. Beide werden von Ockenfels kritisiert, ohne zunächst ihre berechtigten Grundanliegen (Auseinandersetzung mit dem Marxismus, soziale Lage in Lateinamerika) positiv zu würdigen. Immerhin floß die Politische Theologie 1975 in das deutsche Synodendokument „Unsere Hoffnung“ ein, und Elemente der Befreiungstheologie wie „Strukturen der Sünde“ oder „vorrangige Option für die Armen“ sind von Johannes Paul II. in den festen Bestandteil der kirchlichen Sozialverkündigung aufgenommen worden. Hans-Joachim Höhn macht deutlich, weshalb die Diskursethik in der Gegenwart im Gegensatz zum Naturrecht ein philosophisches Interpretament für die Christliche Sozialethik sein könnte, Michael Schramm greift anschließend mit dem Utilitarismus und der Vertragstheorie weitere relevante zeitgenössische Sozialphilosophien auf. Ein Vorzug der Vertragstheorie zur Diskursethik könnte darin liegen, dass diese an Sozialwissenschaften anschlussfähiger ist und für die Implementationen von Normen in moderne ausdifferenzierte Gesellschaft besser geeignet ist. In einem Exkurs stellt der evangelische Sozialethiker Winfried Härle die Tradition evangelischer Sozialethik, etwa der Zwei-Reiche-Lehre, der Bedeutung der Barmer Bekenntnisschriften, und der Konzeption der „Königherrschaft Christi“ von Karl Barth heraus. Als wesentlicher Unterschied zur Katholischen Soziallehre streicht er heraus, dass die evangelische Sozialethik, um tragische Konflikte und damit notwendige Kompromisse wisse und damit umgehe, während die katholische Ethik in manchen Fragen als feste Prinzipienethik auftritt. Vasilios N. Makrides macht deutlich, welche theologischen Traditionen und historische Bedingungen dafür verantwortlich sind, dass die Entwicklung einer eigenständigen orthodoxen Sozialethik, die modernen, pluralistischen Demokratien gerecht wird, noch ganz am Anfang steht.

Manfred Spieker unterstreicht in seinen Ausführungen zum Lebensschutz (Abtreibung, Stammzellenforschung, Euthanasie) die von Härle aufgezeigten Unterschiede zu einer kompromissfähigen evangelischen Ethik. Spieker diskutiert in seinem Beitrag nicht, weshalb in einer pluralistischen Demokratie, in der z.B. die überwiegende Anzahl der jüdische Ethiker die erst außerhalb des Mutterleibes lebensfähigen Kinder als vollwertige Menschen anerkennt, weshalb es in Israel zu Stammzellenforschung, Präimplantationsdiagnostik und Abtreibung liberale Regelungen gibt, die Auffassungen des katholischen Lehramtes für alle geltende Gesetze sein sollten.

Der Münchener Sozialethiker Markus Vogt führt gut in die aktuelle Nachhaltigkeitsdebatte ein und verdeutlicht die zentrale Relevanz dieser Problematik. In

einem weiteren Artikel behandelt er Umweltschutz, Naturschutz und Tierschutz. Er weist auf das gravierende Defizit des Fehlens einer Umweltenzyklika hin und betont die Bedeutung ortskirchlicher Dokumente (häufig auch ökumenisch) zu diesen Fragestellungen.

Elmar Nass zeigt die theologisch-anthropologische Bedeutung menschlicher Arbeit auf. Zu Recht steht er einem Grundeinkommen ohne Arbeit kritisch gegenüber. Störend ist seine Semantik von „wir“, „uns“, „gottgegeben“, die eher einem Predigtstil als einer wissenschaftlichen Abhandlung entsprechen. Der Beitrag von Anton Rauscher über die christliche Lehre vom Eigentum skizziert zutreffend die vorindustrielle Entwicklung der christlichen Eigentumslehre. Für die Soziallehre der Kirche seit dem 19. Jh. stellt er aber nicht die gravierenden konzeptionellen Unterschiede heraus, wenn z.B. Gundlach Mitbestimmung als Beschränkung privaten Eigentumsrechts ansieht, während Nell-Breuning sie als Ausdruck der Sozialpflichtigkeit wertet. Auch wird *Populorum progressio* (Agrarreform und Enteignung) nicht erwähnt. Zentrale Herausforderungen der Eigentumslehre der Gegenwart wie der Konflikt zwischen „Rückgabe“ oder „Entschädigung“ im Kontext der Bewältigung des Sozialismus oder der Grenzen geistigen Eigentums (Patentschutz Pharmaka, Biowissen indigener Völker) werden nicht angegangen.

In seinem Beitrag zur Sozialen Marktwirtschaft macht Rauscher deutlich, dass der Konzeption einer „Berufsständischen Ordnung“ in den 50er Jahren eine Annäherung der „Sozialen Marktwirtschaft“ entgegenstand. Er spät erfolgte die volle Anerkennung, während viele katholische Sozialethiker, wie der von Rauscher nicht erwähnte Edgar Nawroth noch in den 60er Jahren ihre Distanz artikulierten. Andre Habisch ordnet den Stellenwert der Unternehmensethik in einer marktwirtschaftliche Ordnung sachgerecht ein. Er zeigt die verschiedenen Dimensionen der unternehmerischen Verantwortung auf, die bis hin zu einer ordnungspolitischen Verantwortung von Unternehmen, gerade im internationalen Rahmen reichen. Durch ihr gesellschaftliches Engagement können auch Unternehmen soziales Kapital fördern. In einem weiteren Artikel behandelt Habisch die Rolle von gemeinnützigen Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen. Er macht deutlich, dass „gemeinnützig“ keinen ethischen Vorrang vor „privatwirtschaftlich“ gebührt. In bestimmten Bereichen haben gemeinnützige Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen einen sinnvollen Stellenwert. Norbert Feldhoff zeigt, dass Kirche in bestimmter Hinsicht auch als Unternehmen angesehen werden kann, weil sie mit Personal und Kapital, ökonomische Ressourcen zwangsläufig nutzen muss. Er diskutiert Probleme der Lohngestaltung, der Zukunftsvorsorge der Kirche (Altersrücklage) etc.

In seinem Artikel zur Wertorientierung des Grundgesetzes weist Anton Rauscher auf die Renaissance des Naturrechts in der unmittelbaren Nachkriegszeit hin. Weshalb das Naturrecht aber innerhalb der Ordnung des Grundgesetzes und bei politischen Konfliktfragen im politischen Entscheidungsprozess z.T. diskreditiert oder bedeutungslos wurde, wird nicht thematisiert. So hatten die deutschen

Bischöfe den „Mann zum Oberhaupt der Familie“ von Natur aus erklärt, dem die CDU/CSU in der Gesetzgebung gefolgt waren, was das Verfassungsgericht nach Art. 3 GG 1959 für verfassungswidrig erklärte. Damit endete die kurze Episode naturrechtlicher Einflüsse auf die deutsche Rechtsprechung. Im Mitbestimmungsstreit war Gundlach aus Naturrechtsgründen dagegen, während Nell-Breuning und der Bochumer Katholikentag von 1949 das natürliche Recht der Arbeiter auf Mitbestimmung erklärten, so dass für politische Entscheidungen auf dem Boden des Grundgesetzes „Naturrecht“ belanglos oder beliebig wird.

Unbefriedigend ist auch der zweite Beitrag von Wolfgang Ockenfels zum *Bellum iustum*. Der Artikel ist eher journalistisch-essayistisch orientiert statt in einer stringenten Systematik eines Handbuchartikels präzise die Entwicklung der kirchlichen Friedenslehre zu schildern. So erfährt man z.B. nichts über die Kriterien des „gerechten Krieges“ bei Thomas v. Aquin. Johannes Müller und Alexander Saberschinsky schildern zutreffend die Positionen der kirchlichen Sozialverkündigung zur Weltwirtschaft und zur Entwicklungsproblematik.

Trotz des umfangreichen Bandes und der Vielzahl von Artikeln fällt das Fehlen von Beiträgen zu einer Reihe zentraler Felder auf. Zwar muss jeder Herausgeber Abgrenzungen vornehmen und ggf. auf wünschbare Themen verzichten. In diesem Bd. gibt es aber eine Reihe von offenbar bewusst ausgeklammerten Themen: Bei den Grundlagen der Soziallehre der Kirche wird die z.B. in *Mater et magistra* und *Octogesima adveniens* empfohlene Methodik „Sehen – Urteilen – Handeln“ nicht ausdrücklich thematisiert. Ebenso werden die drei Träger der Soziallehre der Kirche (Lehramt, theologische Wissenschaft, in der gesellschaftlichen Praxis engagierte kirchliche Institutionen) und ihr Zusammenwirken, etwa im Kontext von Konsultationsprozessen nicht eigens aufgegriffen. Von den in der Weltgestaltung aus Glauben tätigen kirchlichen Institutionen werden lediglich die Einrichtungen der Caritas und der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit erwähnt, nicht aber das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und die kath. Verbände. Weiterhin fehlt eine systematische methodische Reflexion darüber, welche Bedeutung und Grenzen die biblischen Schriften für konkrete sozialetische Fragen haben. Dass dies nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgt, das eine ausdrückliche Aufwertung der biblischen Schriften für die katholische Theologie insgesamt vorgenommen hat, ist ein erhebliches Defizit. Weiterhin fehlt eine Reflexion darüber, welche methodischen Fragen für die Rezeption (human-) bzw. sozial- und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Sozialethik auftreten. Als konkrete inhaltliche Themen fehlen Beiträge zur Frauenfrage bzw. Geschlechtergerechtigkeit und zur Bildungsgerechtigkeit. Solche Beiträge hätten ohne Ausweitung des Bandes aufgenommen werden können, z.B. indem Beiträge besser auf einander abgestimmt (Althammer, Kleinhenz) oder in den Kapiteln Ehe und Familie sowie Kirche und Staat Kürzungen vorgenommen worden wären.

Für die einzelnen Sachkapitel fehlen eine kohärente Systematik und eine eingehendere Abstimmung der einzelnen Beiträge. Eine solche Systematik hätte so

aussehen können, dass man erstens die Tradition der Kirche, die Entwicklung der römischen Sozialverkündigung, der Beitrag der deutschen Sozialverkündigung, eine sozialwissenschaftliche Problembeschreibung der Gegenwart, eine Reflexion der Thematik aus heutiger sozialetischer Sicht unter Einbeziehung der aktuellen sozialphilosophischen Diskussion sowie Handlungsoptionen bzw. Zukunftsgestaltung aufgezeigt hätten. In der Mehrzahl der Beiträge der Sachkapitel fehlt jeder Bezug zur Soziallehre der Kirche, in anderen sind lediglich ein Abschnitt oder wenigen Zitaten aus kirchlichen Dokumenten (z.B. aus dem Sozialkompendium) vorhanden.

Die interdisziplinäre Zusammenarbeit ist ein Grundanliegen der Christlichen Sozialethik, weshalb Nichtsozialethiker in einem solchen Bd. auch ihren Ort haben. Es ist aber ein Problem, wenn manche Sozialethiker (Schramm, Höhn) eher eine Alibirolle einnehmen, in denen ihnen Randthemen zugewiesen wurden, während für zentrale Themenbereiche kompetente Sozialethiker/Innen nicht angefragt wurden, sondern von fachfremden Personen bearbeitet werden.

Eine Grundproblematik des Handbuchs ist die Verknüpfung von „Naturrecht“ und „Soziallehre“. Die Konzilsväter hatten sich bei der Beratung von *Gaudium et spes* bewusst entschieden, auf die beiden bisherigen Schlüsselbegriff „Soziallehre“ und „Naturrecht“ zu verzichten. Dies geschah nicht nur aus ökumenischer Rücksichtnahme, sondern auch deshalb, weil die Soziallehre bis 1958 von Kritikern wie dem jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger in einem Aufsatz zutreffend 1964 als „Ideologie“ hinterfragt worden war. In dem Beitrag des Konstanzer Juristen Christoph Schönberger wird in diesem Band die Naturrechtsproblematik fundiert aufgearbeitet, die den Teil der traditionell sozialetisch ausgerichteten Beiträge der Sozialethiker des Handbuchs korrigiert, ähnliches gilt für die Beiträge von Höhn und Schramm. Mit Johannes XXIII. und Paul VI. wurde eine neue Richtung der kirchlichen Sozialverkündigung eingeschlagen. Rauscher und Roos unternehmen den untauglichen Versuch, eine Kontinuitätslinie zwischen Pius XII. und Johannes Paul II. unter Auslassung Paul VI. in der kirchlichen Sozialverkündigung zu konstruieren. Dieses Bemühen ist aber verfehlt, weil zentrale Inhalte der kirchlichen Praxis und der Sozialverkündigung Pius XII. unter Johannes Paul II. aufgegeben wurden, z.B. Konkordate zur Unterdrückung der Religionsfreiheit von Nichtkatholiken wie mit Spanien 1953, die Ablehnung der Mitbestimmung, die Befürwortung der Todesstrafe, die Ablehnung von Kriegsdienstverweigerung, die bloße Neutralität gegenüber den Staatsformen, statt dem Einsatz für Menschenrechte und Demokratie, die Distanz zu Nichtkatholiken und Nichtchristen im gesellschaftlichen Engagement (Friedensgebete wie von Johannes Paul II. in Assisi wären unter Pius XII. undenkbar gewesen) und die Abgrenzung zu Vertretern sozialdemokratischer und liberaler Ideen.

Andere Beiträge (z.B. von Ockenfels zur Theologie der Befreiung) verdeutlichen, dass Pius XII. mit seiner Soziallehre im romanischen Sprachraum ohne Resonanz geblieben ist, und bestätigen damit indirekt den Reformbedarf von Johannes XXIII. und Paul VI. und des Konzils in der kirchlichen Sozialverkün-

digung. Faktisch war die gesamtkirchliche Sozialverkündigung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen Ortskirchen außerhalb des deutschsprachigen Raumes ein Randphänomen geblieben. Dass die Theologie der Befreiung mit der vorrangigen Option für die Armen und der Bezeichnung „Strukturen der Sünde“ der gesamtkirchlichen Sozialverkündigung sowie der Sozialverkündigung von Ortskirchen (USA, Deutschland) Impulse geben hat, wird nicht erwähnt. Der konservative Duktus vieler Beiträge wird deutlich, wenn sich etwa Alfred Schüller (S. 561 FN 21) für die soziale Absicherung lediglich des absoluten statt des relativen Existenzminimums ausspricht. Viele Ökonomen in dem Band postulieren das hohe Lied des Marktes. Von einem möglichen extremen Marktversagen, wie es sich in der gegenwärtigen Finanzkrise artikuliert, ist nicht die Rede. Es wird ein Systemwettbewerb zwischen „Nationalstaaten“ positiv gewürdigt, der aber gerade ausreichende Regulierungen auf den Finanzmärkten verhindert hat.

Es stellt sich auch die Frage, weshalb bei der Auswahl der Autoren eine Beschränkung auf Deutschland erfolgte und nicht – nicht wie es bei den beiden Auflagen des katholischen Soziallexikon üblich war – bei der Auswahl der Autoren der deutschsprachige Raum (Österreich, Schweiz) mit einbezogen wurde.

Das Werk weist nur wenige sachliche Fehler (so verwechselt Rauscher die beiden amerikanischen Präsidenten Roosevelt Theodore mit Franklin D. S. 540 oder Roos behauptet, das Metz und Höffner gleichzeitig an der Münsteraner Fakultät gelehrt haben, obwohl Höffner 1962 Bischof wurde und Metz erst 1963 berufen wurde). Der Bd. ist gut aufgemacht und insgesamt redaktionell sehr sorgfältig erarbeitet worden, worauf die sehr geringe Zahl von Druckfehlern hinweist. Außerdem enthält es ein hilfreiches Sach- und ein Personenregister.

Das Handbuch der Soziallehre der Kirche stellt eine verpasste Chance dar. Dies gilt deshalb, weil einige zentrale sozialetische Artikel nicht den wissenschaftlichen Diskussionstand der Theologie insgesamt, der theologischen Ethik und der neueren sozialetischen Diskussion der Gegenwart widerspiegeln, sondern von der sozialetischen Diskussion der letzten 40 Jahre zu wenig beeinflusst sind.

Joachim Wiemeyer, Universität Bochum

Ks. Leszek Szewczyk, *Odnova przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne* („Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego” 48), Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, ss. 392, ISBN 978-83-7030-670-0.

Autor jest szeroko znanym w Polsce homiletą i autorem licznych publikacji z zakresu homiletyki, retoryki i teorii komunikacji. Prezentowana książka to jego

rozprawa habilitacyjna, która zawiera spis treści po polsku i po niemiecku, wykaz skrótów, wstęp, sześć rozdziałów, zakończenie, bibliografię, aneks (wykaz tabel i wykresów oraz kwestionariusz ankiety) i streszczenie w języku niemieckim. Badany problem jest bardzo aktualny i precyzyjnie sformułowany. We wstępie autor określa cel swojego studium, pisząc, że jest nim „ukazanie stanu przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Chodzi tu o przedstawienie faktycznego stanu przepowiadania słowa Bożego w archidiecezji katowickiej (co stanowi cel teoretyczny rozprawy) oraz ukazanie wpływu struktur archidiecezjalnych na realny kształt posługi kaznodziejskiej (cel praktyczny)” (s. 7). Na celowość pracy wskazuje brak opracowań z tej dziedziny. Jasno ujmując problem, autor pyta m.in. o to, czy w archidiecezji realizowana jest odnowa posługi słowa. Przez co była stymulowana (biskupi, synod)? Na czym polegała? Odpowiedzi na postawionych sześć pytań szuka w źródłach zastanych, którymi są dokumenty Kościoła powszechnego i lokalnego (w tym rozporządzenia i nauczanie biskupów katowickich), archiwalia, homilie, kazania i konferencje, księgi liturgiczne. Do źródeł wytworzonych należą wypełnione kwestionariusze ankiet i pięć wywiadów. Zgodnie z metodą pastoralną praca ma również charakter empiryczny.

Prezentując tok rozważań, autor wskazuje na to, że w pierwszych dwu rozdziałach znalazły zastosowanie „metody dedukcyjne, zwłaszcza metoda analizy i interpretacji tekstów źródłowych – oraz metoda historyczna i porównawcza” (s. 9). Natomiast w rozdziałach III–V wykorzystał „metody socjologiczne (zwłaszcza wywiad przeprowadzony za pomocą kwestionariusza ankiety i obserwacje uczestniczące) oraz metody indukcyjną i analogii” (s. 9). W końcowym rozdziale zastosował metodę syntezy i porównawczą (zob. s. 9). Opisał również własne badania empiryczne przeprowadzone wśród 250 kapłanów archidiecezji i grupy diakonów WSSD w Katowicach, dotyczące opinii na temat zajęć z homiletyki.

W rozdziale I, podstawowym, autor ukazuje *Odnowę przepowiadania słowa Bożego w Kościele współczesnym* (s. 11–49). Uwydatnia najpierw, że jej źródłem są przemiany społeczno-kulturowe, odnowa teologii i teologiczna koncepcja homiletyki oraz inspiracje soboru. Natomiast kierunki tej odnowy wyznacza traktowanie posługi słowa jako wydarzenia zbawczego, nowe spojrzenie na podmiot, treść i formę kaznodziejstwa. Rozdział jest syntetyczny, zwięzły, w miarę krótki, uwydatnia istotę rzeczy, świadczy o erudycji i wysokich kompetencjach fachowych autora. Rozdział II nosi tytuł: *(Archi)diecezja katowicka jako miejsce odnowy przepowiadania słowa Bożego* (s. 50–137). W tym obszernym rozdziale o charakterze historyczno-opisowym autor przybliżył najpierw specyfikę (archi)diecezji, jej historię, struktury ogólnodiecezjalne, duchowieństwo, wspólnoty życia konsekrowanego i scharakteryzował wiernych Kościoła lokalnego. Z kolei zajął się I Synodem tej diecezji, jej seminarium duchownym, sanktuariami i środkami społecznego przekazu. W dziejach 83-letniej diecezji jest to pierwsza tego typu jej prezentacja dokonana pod kątem uwarunkowań homiletycznych i kaznodziej-

skich. Czytelnik ma więc do dyspozycji szerokie tło potrzebne do zrozumienia istoty, celów i sposobów odnowy posługi słowa w archidiecezji. Po ukazaniu eklezjalnego tła historyczno-pastoralnego w rozdziale III autor zajął się *Odnową formacji homiletycznej w (archi)diecezji katowickiej* (s. 138–188). Przedstawił więc formację homiletyczną alumnów w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym i na Wydziale Teologicznym UŚ (nauczanie homiletyki, ćwiczenia, emisja głosu), formację homiletyczną prezbiterów, a także rolę świeckich w głoszeniu słowa Bożego, podkreślając potrzebę przygotowania ich do słuchania tego słowa.

Kolejne rozdziały dotyczą odnowy kaznodziejstwa w (archi)diecezji, a więc posługi słowa w ramach liturgii (rozd. IV, s. 189–256) i poza nią (rozd. V, s. 257–295). Jest to więc najpierw prezentacja materialnej strony przepowiadania homilijnego, zakresu jego treści oraz źródeł biblijno-liturgicznych i egzystencjalnych. Następnie autor zajął się formą homilii, wskazując na znaczenie języka, kompozycji, dialogu wirtualnego, długości jej trwania i procesu tworzenia. W rozdziale V omówił problem głoszenia słowa Bożego poza liturgią, a więc w ramach misji i rekolekcji parafialnych, kazań i konferencji podczas dni skupienia, kazań pasyjnych i okolicznościowych. Cenne są jego spostrzeżenia i uwagi krytyczne, gdyż polscy homileci w niewielkim stopniu opracowują i przybliżają stan tego rodzaju kaznodziejstwa (zob. s. 325 n., 335). Zwornikiem pracy jest rozdział VI pt. *Wnioski i postulaty homiletyczne* (s. 296–332), który zawiera cenne sugestie dla homiletów i kaznodziejów. Autor wskazuje na potrzebę większego zaangażowania struktur archidiecezjalnych w odnowę posługi słowa, postuluje dalszą troskę o formację homiletyczną oraz doskonalenie przepowiadania w ramach liturgii i poza nią. Jest to więc rozdział harmonijnie powiązany z poprzednimi, stanowi ich kontynuację i dopełnienie, zgodnie z paradygmatem teologii pastoralnej, doskonale opanowanym przez habilitanta. Wskazania dotyczą m.in. potrzeby integralnego kształcenia kaznodziejów przez wszystkich wykładowców: „Współpraca ta powinna cechować zwłaszcza wykładowców homiletyki, liturgiki i Pisma Świętego, ale również konieczne jest pogłębianie współpracy homiletów z dogmatykami i moralistami” (s. 304). Postulaty zawarte w pracy ks. Szewczyka, a zebrane w rozdziale końcowym, są pouczające dla wszystkich homiletów i mają znaczenie dla każdej diecezji w Polsce. Ważną rolę odgrywają tu badania empiryczne, które pomagają czytelnikowi spojrzeć na poruszane problemy z pozycji kaznodziejów. Dobitnie unaocznia to autor w fachowo sporządzonych i dobrze omówionych 29 tabelach i 26 wykresach.

Z przedstawionej w zarysie problematyki poszczególnych rozdziałów widać, że naukowe ujęcie ks. Szewczyka jest całościowe i nowatorskie. Ta dojrzała synteza jest pierwszą tego typu pracą naukową w Polsce. W żadnej polskiej diecezji nie podjęto się dotąd takich badań, także w innych obszarach językowych nie spotyka się podobnych rozpraw naukowych. Stanowi to przedsięwzięcie odważne, gdyż badanie funkcjonowania aktualnych struktur kościelnych nie należy do łatwych, a tym bardziej nie jest łatwa ich ocena we własnej diecezji. Autor czyni to wni-

kliwie, w oparciu o źródła, a przy tym oględnie. Jest również świadom, że nie dokonał wszystkiego, gdyż przekraczało to jego możliwości badawcze. Dlatego słusznie pisze: „Pełne ukazanie specyfiki przepowiadania słowa Bożego w archidiecezji katowickiej było utrudnione ze względu na brak możliwości porównania tego przepowiadania ze stanem kaznodziejstwa w innych diecezjach” (s. 336). Te obszernie i wnikliwe badania zasługują na kontynuację w polskiej homiletyce. Mając tego świadomość, ks. Szewczyk wytycza kierunki dalszych badań, a więc: poznawanie dorobku wybitnych kaznodziejów, nauczanie pielgrzymkowe w Piekarach Śląskich, odbiór homilii przez słuchaczy.

Cała rozprawa winna pobudzać homiletów do refleksji i rachunku sumienia; odnosi się to szczególnie do brzemiennego w postulatory rozdziału końcowego i po mistrzowsku opracowanego zakończenia. Wskazań i postulatów jest wiele; dla przykładu przytoczmy niektóre z nich: „Konieczna jest poszerzona dyskusja inspirowana przez biskupa ordynariusza i struktury archidiecezjalne (Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Metropolitalnej, Archidiecezjalna Rada Duszpasterska, Archidiecezjalna Rada Kapłańska, spotkania księży dziekanów) nad zagadnieniem odnowy kaznodziejstwa...” (s. 333). Podobnie interesujące są postulaty zwiększenia znajomości uchwał synodu wśród kaznodziejów, ustanowienia „Diecezjalnej Komisji ds. Głoszenia Słowa Bożego” (s. 333), reaktywowania Koła Homiletycznego (zob. s. 334), dowartościowania kaznodziejstwa pozaliturgicznego (zob. s. 335). Te i inne śmiało wskazania są bardzo aktualne dla współczesnej homiletyki i odnoszą się nie tylko do miejscowej archidiecezji, ale do całego Kościoła w Polsce. W obliczu postępującej laicyzacji, dechrystianizacji i liberalizmu moralnego coraz bardziej aktualne jest doskonalenie metod i sposobów nowej ewangelizacji, a szczególnie niedzielnej i świątecznej posługi słowa oraz permanentnej katechezy dorosłych, gdyż sama homilia nie wystarczy do usuwania ignorancji religijnej. Warto również zwrócić uwagę na niektóre wyniki badań ankietowych, które m.in. potwierdziły funkcję demaskatorską socjologii religii. Autor ujawnia m.in., że

tylko 1,5% proboszczów i 3,7% wikariuszy zawsze uwzględnia wskazania programu duszpasterskiego i homiletycznego przy tworzeniu homilii i kazań [...], rzadko 44,0% proboszczów i aż 55,0% wikariuszy [...]. Dla 3,0% proboszczów i 15,6% wikariuszy wskazania programów [...] nie stanowią żadnej inspiracji” (s. 168). Badania odkryły również, że dla sporej grupy duchownych znajomość liturgii jest mało ważna (14,9%, zob. s. 170) i że „tylko 6,3% kaznodziejów archidiecezji katowickiej zawsze wykorzystuje przesłanie liturgiczne przypadające na każdy dzień, 66,3% korzysta z tego źródła często, a 27,4% rzadko” (s. 207).

Oslabiony jest więc aspekt mistagogiczny w głoszonych homiliach.

Publikacja księdza Szewczyka jest uwieńczeniem jego wieloletnich badań w dziedzinie homiletyki. Wykazał się on bardzo dobrą znajomością homiletyki współczesnej, starannie przeanalizował współczesną naukę Kościoła na temat posługi słowa, wniknął w *Ratio studiorum* i umiejętnie skonfrontował tę wiedzę

z dobrze ustawionymi i wieloaspektowymi badaniami socjologicznymi. Przez całą pracę przewija się realizacja pastoralnej metody badawczej, a konkretne dyrektywy są wynikiem konfrontacji empirycznego obrazu rzeczywistości z nauką i potrzebami Kościoła. Autor rozprawy kształci kleryków z seminarium duchownego, rozwija szerokie kontakty z homiletami, kaznodziejami i słuchaczami, a przez to dobrze poznaje problemy homiletyczne. Patrzy wnikliwie na problemy duszpasterskie, obiektywnie ocenia środowisko diecezjalne, nie kieruje się stereotypami. Wysuwa postulaty pod adresem homiletów i kaznodziejów, inspiruje ich twórczą działalność. Chociaż w nowym *Ratio studiorum* o jedną trzecią zmniejszono liczbę godzin wykładów i ćwiczeń z homiletyki (ze 168 na 112), to jednak na Wydziale Teologicznym UŚ wykłada się ten przedmiot w większym wymiarze, co powinno pozytywnie wpływać na kontynuację odnowy kaznodziejstwa w archidiecezji katowickiej.

Dla pełnego obrazu należy jeszcze zwrócić uwagę na niedociągnięcia treściowe i problemy dyskusyjne. Celowe byłoby badanie tego, jak współczesne kaznodziejstwo i odnowę posługi słowa widzą słuchacze w archidiecezji katowickiej. Uczynili to kiedyś autorzy I Synodu diecezji katowickiej, zbierając od 1141 wiernych opinię na temat kazań, co rzuciło światło na postulaty homiletyczne (zob. s. 92). Kontynuując to, można by porównać wyniki badań z badaniami sprzed 35 lat i wyciągnąć wnioski. Pozytywnie trzeba ocenić fakt, że autor rozprawy zdaje sobie sprawę z niniejszego problemu, gdy pisze: „Należy także zbadać odbiór homilii i kazań przez słuchaczy, a zwłaszcza ich uwagi i postulaty odnoszące się do treści i formy przepowiadania kaznodziejskiego, a także możliwości pełniejszego włączenia się w dzieło przepowiadania słowa Bożego w archidiecezji katowickiej” (s. 336). Interesujące byłoby także bardziej szczegółowe omówienie badań diakonów, takie jak opis ankiety, jej założeń, struktury i treści oraz problemów związanych z jej pozyskiwaniem (zob. s. 8, 303). W sumie jednak autor dobrze wykorzystał źródła wytworzone. Natomiast pisząc o źródłach homilii, ogranicza się zasadniczo do biblijno-liturgicznych (zob. s. 205) i egzystencjalnych (zob. s. 222), co wynika z nauki Kościoła. Można by jednak również mówić o innych źródłach teologicznych, takich jak: wyznania wiary, dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, nauczanie Ojców i pisarzy Kościoła, pobożność ludowa i hagiografia.

Książka ukazała się drukiem w szeroko znanym i zasłużonym Wydawnictwie Księgarnia św. Jacka w Katowicach, jest opracowana starannie, wydana w pięknej szacie graficznej. Ks. Szewczyk posługuje się językiem poprawnym, rozwiniętym, bogatym w słownictwo, płynnym i komunikatywnym, co wzmaga zainteresowanie czytelnika. Proporcje między poszczególnymi rozdziałami zostały starannie zachowane, przy czym celowo dłuższy jest rozdział II, który zawiera obszerne tło historyczno-eklezyjalne badanych zagadnień. Starannie przygotowana obszerna ankieta dla duchowieństwa może służyć do dalszych badań. Analizę wyników badań empirycznych przeprowadza habilitant poprawnie – w dużym stopniu pod kątem diagnostyczno-opisowej, krytycznej i demaskatorskiej funkcji socjologii

religii. Praca jest źródłowa, czego dowodzą 1104 różnorodne przypisy (zob. s. 64–66), wzmocnione cytatai (zob. s. 25–27). Problemy badawcze uwydatniają przejrzyste i dobrze omówione tabele i wykresy (zob. s. 159, 160). Opracowana starannie obfita bibliografia (38 stron, 931 publikacji) świadczy o wielkiej sumienności i erudycji autora.

Praca ta dobrze odzwierciedla aktywność naukową ks. Szewczyka, który – omawiając problem posługi słowa – wnikliwie przebadal, jak w tym zakresie działają instytucje diecezjalne Kościoła oraz związane z nimi duchowieństwo. Starannie przeprowadzone badania otwierają nowe perspektywy poznawcze, zarówno w miejscowej archidiecezji, jak i w całej Polsce. Ks. Szewczykowi należy życzyć, aby nadal pracował nad odnową kaznodziejstwa, a także, aby przygotował podręcznik homiletyki dla kleryków i bardzo potrzebne pomoce metodyczne do ćwiczeń, co w dużym stopniu ułatwiłoby formację homiletyczną w polskich seminariach duchownych.

Ks. Jan Twardy, Uniwersytet Śląski

Ks. Tadeusz Borutka, *Refleksja nad kapłaństwem w świetle nauczania Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, ss. 195, ISBN 978-837505-477-4.

Świat współczesny jest pełen napięć, sprzeczności i niezwykle dynamicznych przewartościowań natury ideowej. Przyspieszony rozwój nauki i technologii w ogromnym stopniu wpływa na zmianę jego obrazu nie tylko w rzeczywistości, ale także w świadomości człowieka. Niegdyś wszystko wydawało się trwałe i nienaruszalne, proste i określone. Teraz, wskutek odkryć naukowych w różnych dziedzinach oraz szerzącej się ideologii postmodernizmu, wszystko, co zdawało się ustalone i jasne, poddawane jest ciągłej, niekończącej się rewizji. Pociąga to za sobą ustawiczne zmiany cywilizacyjne i kulturowe, a także daleko idące zmiany w codziennym życiu. Wszystko to prowadzi do rozmontowywania trwałych zasad i wartości, które zawsze stanowiły fundament życia społecznego, a ostatecznie – do całkowitego podważenia prawdy obiektywnej. W takim świecie żyją i pracują kapłani. Wielu z nich odnajduje się w nim, ale wielu sobie nie radzi, przeżywa trudności i załamuje się, czego konsekwencją są choćby odejścia od kapłaństwa. Dostrzegając te niebezpieczeństwa, zarówno Sobór Watykański II, jak i papież okresu posoborowego, z Janem Pawłem II na czele, zawsze starali się dodawać odwagi kapłanom, zakonnikom, a także kandydatom do kapłaństwa, umacniać ich w wierze, przypominać o ich powołaniu, wskazywać fundamenty oraz źródła tożsamości kapłańskiej i podkreślać potrzebę ich posługi, zawsze przy tym mając na uwadze zarówno osobisty, jak i ogólnokościelny wymiar kapłaństwa. Również

obecny papież Benedykt XVI wiele uwagi poświęca kapłaństwu oraz kapłanom i z wielką mocą oraz niezwykłą erudycją podejmuje zagadnienia dotyczące ich misji we współczesnym świecie. To dzięki niemu od 19 czerwca 2009 roku cały Kościół mógł przeżywać Rok Kapłański. W zamierzeniu Ojca Świętego miał on być czasem „krzewienia zapału wewnętrznej odnowy wszystkich kapłanów na rzecz silniejszego i bardziej wyrazistego świadectwa ewangelicznego we współczesnym świecie”¹. W tym kontekście ks. prof. Tadeusz Borutka podjął próbę opracowania niektórych zagadnień związanych z kapłaństwem, spoglądając na nie z teologicznego, społecznego, a zwłaszcza socjologicznego punktu widzenia.

Ufam – pisze autor we wstępie – że zebrane w niniejszym opracowaniu refleksje, mające w moim zamyśle tworzyć pewną całość najistotniejszych spraw związanych z kapłaństwem, staną się punktem wyjścia do rozważań nad tym najważniejszym zagadnieniem eklezjalnym we współczesnym świecie i pomogą kapłanom, tak zapracowanym na niwie Kościoła, często niemającym czasu na głębsze przemyślenia, przypomnieć sobie, czym jest kapłaństwo Chrystusowe, w którym uczestniczą na mocy przyjętego przez siebie Sakramentu. Mam też nadzieję, że opracowanie to stanie się także lekturą ludzi świeckich, którzy na mocy chrztu św. uczestniczą w kapłaństwie powszechnym i są zobowiązani do współpracy z diakonami, prezbiterami i biskupami w dziele głoszenia światu Chrystusa. A jeśli będzie ono również lekturą ludzi młodych i stanie się choćby dla kilku z nich natchnieniem do pójścia drogą kapłaństwa Chrystusowego, to będzie to dla mnie największa nagroda (s. 14).

Swoje refleksje ks. Borutka zawarł w następujących tematach: Posługa kapłańska we współczesnym świecie; Problematyka powołań kapłańskich; Istota powołania kapłańskiego; Chrystus podstawą tożsamości kapłana; Kapłan przyjaciele Chrystusa; Kapłan człowiekiem wiary i nadziei; Powołanie do służby i miłości; Naturalna potrzeba wspólnoty; Wzór kapłańskiej służby; Kapłan człowiekiem modlitwy; Obowiązek sprawowania Liturgii Godzin; Sprawowanie Eucharystii; Troska o liturgię; Kult eucharystyczny; Maryja w życiu kapłana; Misja pojednawcza; Głoszenie słowa Bożego; Więż duszpasterska z wiernymi; Miłość ludzi młodych; Miłość chorych i uprzywilejowanie ubogich; Celibat kapłański; Posłuszeństwo; Braterska wspólnota kapłanów; Ubóstwo; Obowiązek stałej formacji; Zaangażowanie społeczne; Kapłan człowiekiem dialogu; Misyjna postawa kapłana; Dystans wobec spraw tego świata. Poszczególne artykuły są napisane językiem przystępnym, ale nie banalnym. Oczywiście autor nie mógł ustrzec się przed emocjonalnym podejściem do niektórych omawianych zagadnień. Jest to zrozumiałe, choćby ze względu na to, że sam jest prezbiterem. Korzystał obficie z dorobku Jana Pawła II. Zabrakło jednakże nauczania Stolicy Apostolskiej czy Kościoła w Polsce. Nawet w bibliografii, oprócz Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów z 1994 roku, nie znajdziemy takich podstawowych dokumentów Kongregacji

¹ Benedykt XVI, List do kapłanów na Rok Kapłański, Watykan 2009, s. 1.

ds. Duchowieństwa, jak: list pt. *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, z 1999 roku, a także instrukcja zatytułowana *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* z 2002 roku. Nie znajdziemy także dokumentów Kościoła w Polsce, jak choćby uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego. Dlatego też tytuł książki może być nieco mylący. Nie ujmuje to oczywiście wartości publikacji i z pewnością jest ona godna polecenia zarówno duchownym, jak i świeckim. Oprócz bowiem myśli do medytacji znajdziemy w niej wiele praktycznych wskazówek, niezwykle ważnych dla kształtowania kapłańskiej osobowości oraz kapłańskiego sposobu myślenia i postępowania. Ilustracją i zachętą do lektury i medytacji niech będzie fragment z artykułu pt. *Naturalna potrzeba wspólnoty*:

Jezus, powołując Dwunastu na swoich uczniów, każdego z nich wezwał oddzielnie i indywidualnie, ale stworzył wspólnotę, gdyż tylko we wspólnocie mogli wypełnić powierzone im zadania apostołskie. Od początku zatem Jezus powołuje, mówiąc naszym językiem, nie tyle kapłanów, ile wspólnotę kapłanów – i nie ma w Ewangelii żadnych znaków świadczących, by miała mieć ona jedynie charakter formacyjny i przejściowy. Uczestnictwo we wspólnocie jest konieczne, by człowiek mógł realizować swoje powołanie. W dzisiejszych czasach wielu o tym zapomina i wielu się z tym nie liczy. Jest to poważny błąd! Kapłan jako samotny jeździec nie istnieje. „Kto traci braci, ducha traci” – mówi przysłowie. Kapłan zawsze ma być w środowisku kapłańskim. Jezus doskonale zdawał sobie z tego sprawę i wszędzie wysyłał po dwóch uczniów. [...] Gdy się dzisiaj nad tym zastanawia, rodzi się wiele pytań, m.in. te: W jakiej mierze kapłani świadomie tworzą środowisko uczniów Chrystusa? W jakiej mierze zabiegają o to, aby Duch Święty, który jest twórcą ich środowiska, mógł w nich i przez nich działać? W jakiej mierze żyją problemami innych kapłanów, czy problemy te, czasem bardzo trudne, są im w ogóle znane, czy nie pozostawiają braci kapłanów samych ze swymi problemami? Czy nie należy uważniej przeanalizować mechanizmów porzucania kapłaństwa? Czy nie jest tak, iż stanowi to następstwo bolesnej samotności kapłana, jego wyobcowania ze środowiska? Wspólnotę kapłańską osłabia zbytni indywidualizm, często połączony z egoizmem, brak głębszych więzi, czego przyczyną bywa różnica pokoleń, brak wzajemnego dialogu opartego na zaufaniu i chęci zrozumienia, brak dobrej woli pomagania sobie, zbytni krytycyzm, zarozumiałość i pycha – wszystko to burzy nasze wzajemne braterskie relacje. Do tego dochodzi – z jednej strony – zwykła ludzka niechęć do ofiarowania siebie innym, do udzielania im siebie, czego wyrazem jest zaniedbywanie wspólnej modlitwy w gronie kapłańskim, zwłaszcza wspólnej adoracji Najświętszego Sakramentu, odchodzenie od wspólnego stołu, separowanie się od życia wspólnoty, a z drugiej strony – chęć zaznaczenia swej odrębności czy też wyjątkowości przez udzielanie się na różnych, odległych od Kościoła polach i kumpłowanie ze świeckimi, niemające nic wspólnego z autentyczną przyjaźnią, którą tak troskliwie pielęgnował w swoim kapłańskim, biskupim i papieskim życiu Jan Paweł II. Ten obcy powołaniu kapłańskiemu sposób myślenia i postępowania z pewnością ma źródło w przemianach zachodzących dzisiaj w duszpasterstwie, w obecnym stylu pracy kapłańskiej. Większość kapłanów zatrudniona jest teraz

w szkołach na umowę o pracę. Niestety, niektórzy z nich próbują ustawić na tej płaszczyźnie nie tylko katechezę szkolną, ale i całe swoje kapłaństwo. Pojawiają się wręcz głosy, aby również pracę w parafii oprzeć na umowie. Kapłaństwo coraz częściej zaczyna być traktowane jako zawód, jako rodzaj pracy, którą można przeliczyć według norm tego świata. Niepokoi taki sposób myślenia. Jeśli nawet potraktujemy swoją służbę jako pracę na umowę, to ta umowa została zawarta między każdym z nas a Chrystusem, On zaś nie podpisuje jednak umowy z najemnikami, lecz z pasterzami. Nasza umowa jest umową z Dobrym Pasterzem, który życie oddaje za owce swoje, i nie daje możliwości ani odstąpienia, ani rezygnacji. Obowiązuje ona do końca, jest nieodwołalna. Chrystus też miłuje „aż do końca” (s. 55–57).

Ks. Bogdan Biela, Uniwersytet Śląski

Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte, Hg. O. Wischmeyer, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 2009, 695 S., SBN 978-3-11-019277-3.

Nicht nur für Theologie und Kirche hat die Bibel eine einzigartige Bedeutung, sondern ein kurzer Blick auf die immense Wirkungsgeschichte der Bibel in Kunst, Literatur, Philosophie, Musik etc. zeigt, dass sie ein wesentlicher Bestandteil unserer Kultur ist. Von hierher verwundert es nicht, dass die Bibel in vielen und vielfältigen Diskursen unterschiedlicher Wissenschaftsbereiche präsent ist. Gleichwohl mangelt es an einer hermeneutischen Fundierung, die die aus den verschiedensten Richtungen kommenden Beschäftigungen mit der Bibel methodisch reflektiert miteinander vermitteln würde. An genau dieser „Leer-Stelle“ setzt das Lexikon der Bibelhermeneutik (LBH) ein, indem es Grundlagen für den interdisziplinären Diskurs über und mit biblischen Texten bereitstellt und die Verstehensprozesse und ihre Bedingungen zu erfassen sucht. Insofern gehört das LBH zweifellos zu den wichtigsten Neuerscheinungen des theologischen Büchermarktes, weil es den Fokus seines Interesses auf die Bibel und von ihr her auf die gesamte Kultur richtet und dabei die verschiedenen theologischen Disziplinen (nicht nur Bibelwissenschaft und Systematische Theologie, sondern auch Religions- und Kulturwissenschaften ebenso wie Literaturwissenschaft und Philosophie) tangiert. Das LBH ist allerdings nicht nur ein Lexikon im klassischen Sinne, in dem zentrale Begriffe aus dem genannten Bereich nachgeschlagen werden könnten, sondern es stellt eine solide Basis für einen fächerübergreifenden Diskurs über die biblischen Texte dar. Programmatisch versteht sich das LBH nicht als lexikalische Sammlung zur „biblischen Hermeneutik“. „Das bibelhermeneutische Programm des Lexikons ergibt sich vielmehr aus Textualität und der Intertextualität der Bibeltexte und ihrer Auslegungsliteratur. Der Begriff der Bibelhermeneutik fungiert in diesem

Zusammenhang als *heuristisches Programm*, das die Fächerbeteiligung und die Auswahl und Hierarchie der Lemmata steuert" (XXIV). Aus diesem überzeugenden Konzept einer heuristischen Bibelhermeneutik ermöglicht das LBH unterschiedliche Zugangs- und Umgehensweise: Einzelne Begriffe lassen sich getrennt – auch aus fachspezifischen Perspektiven – lesen; ebenso ermöglicht die Konzeption aber auch größere Sachzusammenhänge durch verschiedene Artikel hindurch zu verfolgen. So bietet das Lexikon fundierte Informationen aus verschiedenen Bereichen (von über 300 Autoren aus verschiedensten Fachrichtungen erarbeitet), drängt seine Leser aber dazu, die verschiedenen Aspekte selbst weiter zu denken. Am LBH kommt man nicht mehr vorbei, wenn man sich mit den aktuellen Fragen der Theologie beschäftigt. Für viele aktuelle Fragen bietet das LBH die Verbindung zur Grundlagenforschung (z.B.: Verhältnis AT – NT; Interreligiöser Dialog auf der Basis Heiliger Schriften in Judentum, Christentum, Islam; Christliche Ökumene; Autorität des kirchlichen Lehramtes u.v.m.).

Da Stellenwert und Bedeutung der Bibel für Kirche und Theologie über lange Zeit hinweg als Differenz zwischen katholischer und protestantischer Theologie gewertet wurde, bildet das LBH einen wichtigen Brückenpfeiler für die christliche Ökumene, der allerdings breiter hätte ausgebaut werden können. Wichtige Veränderungen und Positionen in der katholischen Theologie kommen im LBH, das einen unverkennbaren Schwerpunkt in der protestantischen Theologie hat, zu kurz. Beispielsweise sucht man Hinweise auf das bibelhermeneutisch so wichtigen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2001 (*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*) vergeblich. Gleichwohl sind die im LBH behandelten Themen keine konfessionell verengten, so dass es sich auch und gerade für katholische Theologen lohnt, sich diesen Fragen mit dem LBH und durch das LBH zu stellen. Aus welcher theologischen Fachrichtung man auch kommen mag, man schaut immer mit Gewinn ins LBH, wenn einem die Bibel für die eigene Theologie wichtig ist.

Christoph Dohmen, Universität Regensburg

Peter Kistner, *Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung. Der Freiraum für eine Reform* („Tübinger Kirchenrechtliche Studien“ 9), LIT Verlag, Berlin–Münster 2009, 228 S., ISBN 978-3-8258-1746-6.

Besitzt die katholische Kirche die Freiheit, ihre heutige Kirchenverfassung zu ändern? Wie gross ist ihr Spielraum dabei? Der Autor stellt sich diesen Fragen auf Grund zweier Anliegen, einem ökumenischen und einem innerkatholischen: Der

Einheit der Christen stehen konfessionelle Unterschiede der Kirchenverfassungen im Wege; dem konziliaren Anspruch der Gläubigen entspricht ein höheres Mass an legitimer Mitverantwortung des Gottesvolkes.

Die Frage nach dem Verfügbaren und Unverfügbaren in der Kirchenverfassung lässt sich für den Vf. durch eine interdisziplinäre Anstrengung der Kanonistik, der biblischen Exegese und der Ekklesiologie beantworten, die nach folgenden Schritten vorgeht:

1. *Die Frage* nach dem göttlichen Recht stellt die Kanonistik. Darin steckt u.a. die Frage jeder Rechtswissenschaft nach dem positiven und dem richtigen Recht, wie der Herausgeber der Reihe, Richard Puza, in seinem Geleitwort ergänzt.
2. Als *Grundlage einer Antwort* hat die biblische Exegese die Rechtsquelle der Hl. Schrift darzustellen.
3. *Die Antworten* in den Zusammenhang eines kirchlichen Ganzen zu stellen hat die Ekklesiologie.
4. Das *normative Resümee* ist der Kanonistik vorbehalten. Sie hat dem Verfassungsgeber den offenen Gestaltungsraum zu definieren.

Diesem Vorgehen entspricht die Gliederung der Monographie in vier Kapiteln.

Kirchenrechtliches Kapitel: Göttliches und menschliches Recht

Der Autor erschliesst das aktuelle Verständnis des göttlichen Rechts aus dem CIC 1983. Dort gibt es 25 Verweise auf das göttliche Recht, aber nur sieben betreffen die Kirchenverfassung, die übrigen die christliche Lebensordnung, hauptsächlich das Eherecht. Anschliessend erfolgt ein kursorischer Überblick über die Begriffsgeschichte des göttlichen Rechts bei Platon, Aristoteles, der Stoa, Cicero, Augustinus und Thomas.

In einem dritten Schritt werden Fragen nach dem Ursprung, der Geltung, der Funktion, dem Inhalt und der Eigenart des göttlichen Rechts gestellt. Als Ergebnisse seien hier angedeutet: Es gibt kein philosophisches Wissen des Willens Gottes, sondern nur den Glauben daran. Der theoretischen Philosophie scheint es nach Kant nicht mehr zu gelingen, zu Gott als dem Grund normativen Sollens vorzudringen. Die praktische Philosophie muss sich damit begnügen, das normative Sollen und Gott als seinen Grund zu postulieren, als Postulat der Praktischen Vernunft. Betroffen von diesem Axiom ist das Naturrecht, besonders in seinem neuscholastischen Verständnis. Nicht betroffen ist dagegen das göttliche Recht der Kirchenverfassung, weil es seinen Ursprung in der Offenbarung Jesu Christi gesucht und gefunden hat. Diese Destruktion der Metaphysik lässt für die Vernunft Begründungslücken aufbrechen. Der aussichtsreichste Versuch, diese zu schliessen, sieht der Vf. im transzendentalen Denkansatz. Normatives Sollen lässt sich für ihn nur transzendental verstehen (111).

Das göttliche Recht erschliesst sich dem menschlichen Verstehen nur in der Spannung zwischen unwandelbarem Wesensgehalt und seiner wandelbaren geschichtlichen Gestalt. Das traditionelle kanonistische Verständnis des göttlichen Rechts hat diese Differenzierung in der Regel nicht getroffen. Denn die Unterscheidung zwischen Wahrheit und ihrem kontingenten Kontext ist jung (Hans-Georg Gadamer). „Die kanonistische Tradition hat den Unterschied häufig verkannt und deshalb folgerichtig, aber fälschlich als unwandelbares göttliches Recht qualifiziert, was in Wahrheit wandelbarer Kontext gewesen ist“ (50).

Der Vergleich mit dem profanen Recht hebt für den Vf. den theologischen Charakter des Kirchenrechts hervor, aber auch seine kanonistische Methode. Das profane Recht dient einem Gemeinwohl, das sich als Zuordnung des Wohls aller Individuen unter den Gesichtspunkten der Ordnung, der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt versteht. Das Kirchenrecht dagegen dient dem Heil der Seelen. Das Kirchenrecht ist nicht nur rechtlich und ethisch, sondern auch soteriologisch, es ist heilsbedeutsam. Wobei der Vf. hier eine Hierarchie der Normen nach ihrer Heilsbedeutsamkeit unterscheidet. Die Meinungsverschiedenheit zwischen Klaus Mörsdorf und Eugenio Corecco über den juristischen und theologischen Charakter der kanonistischen Methode lässt sich für den Vf. auflösen, „indem man ihre Eigenart vom kognitiven Ausgangspunkt her als theologisch, ihre instrumentelle Funktion aber als juristisch bestimmt“ (54). Das kirchliche Recht versteht der Autor im Vergleich zum staatlichen Recht als analoges Recht. „Ob ihm mit Thomas von Aquin eine *ordinatio rationis* oder mit Corecco eine *ordinatio fidei* zuerkannt werden soll, hängt davon ab, welche Bedeutung die philosophische Erkenntnis für das legitimierende, normierende, limitierende göttliche Recht besitzt“ (54, 55). Ist die kanonistische Methode wesentlich eine theologische, dann fragt sich, ob und inwieweit daneben zur Erschliessung des göttlichen Rechts Raum bleibt für ein philosophisch-rationales Vorgehen. Schliesslich ist der Verweisungszusammenhang von Theologie und Philosophie spätestens seit Thomas von Aquin ein Kernstück christlichen, jedenfalls katholischen Denkens (vgl. OT 16; *Fides et ratio*).

Das Neue Testament ist für den Autor die exklusive Rechtsquelle. Die kirchliche Tradition dagegen ist als Wirkungsgeschichte des NT zu verstehen. Sie ist keine ergänzende Rechtsquelle.

Bibel-exegetisches Kapitel: Kirche und Schrift

Der Autor rezipiert den heutigen Stand der fachlichen exegetischen Diskussion über die Ekklesiologie des Neuen Testaments des deutschen Sprachraums katholischer Provenienz und fasst ihn in sechs Thesen zusammen.

1. Nach dem normativen ekklesialen Willen Jesu Christi ist die Kirche nach Christi Tod und Auferstehung von den Aposteln und Jüngern ins Werk gesetzt als universale geschichtliche eschatologische Heilsgemeinschaft.

2. Die Kirchengliedschaft wird empfangen durch die Taufe. Damit ist der Glaube an die Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi verbunden sowie die Sendung, den Glauben zu verkünden, zu bezeugen und zu leben.
3. Das ordinierte Amt ist aus dem normativen Gestaltungswillen Jesu Christi nach Tod und Auferstehung hervorgegangen, als Apostelamt und als Petrusamt (Mt 16,18).
4. Das apostolische und das petrinische Amt sind normative Ämter, die Glaubensgehorsam beanspruchen dürfen.
5. „Da sich der normative Charakter der Gemeindevollmacht nach Mt 18,18 nicht bezweifeln lässt, liegt es nahe, auch der ihr bewusst nachgestalteten petrinischen Vollmacht den gleichen normativen Charakter [...] zuzuerkennen“ (79). Im NT gibt es keinen eindeutigen Beleg, dass dem Amt auch sachlich bestimmte Aufgaben im Sinne einer exklusiven sachlichen Amtszuständigkeit vorbehalten sind. Dies gilt für den Autor auch für den Eucharistievorsitz und die Weihevollmacht, die dem ordinierten Amt erst nachneutestamentlich von der kirchenrechtlichen Entwicklung übertragen worden sind.
6. Die Rahnersche Frage (1972), ob nach göttlichem Recht das kirchliche Amt „nur immer von einer physischen Einzelperson und nicht von der moralischen Person [juristische Person] eines kleinen Gremiums innegehabt werden könne“, bejaht der Autor.

Zu vielen Fragen der Kanonistik und der Ekklesiologie schweigt das Neue Testament, die exklusive Rechtsquelle des göttlichen Kirchenverfassungsrechts. Deshalb fragt sich, was dieses Schweigen zu bedeuten hat. Die Tradition kann als notwendiges Interpretament dienen, nicht aber als Rechtsquelle göttlichen Rechts, da sie als *norma normans non normata* verstanden wird (93). Die biblischen Aussagen sind nicht das Ende, sondern der Anfang ekklesiologischen und kanonistischen Nachdenkens.

Ekklesiologisches Kapitel: Kirche und Gottesbeziehung

Den Ausgang nimmt der Vf. bei Vaticanum II, wonach die Kirche eine gesellschaftlich-geschichtliche und eine geistig-eschatologische Wirklichkeit (LG 8) ist. Einheit erhält diese komplexe kirchliche Wirklichkeit durch den normativen Heilswillen Gottes, insbesondere sein geoffenbartes göttliches Recht.

Der Autor skizziert ein *personales* Kirchenverständnis, das sich abhebt von dem *spirituellen* Kirchenverständnis eines Martin Luther und dem gegenreformatorischen *institutionellen* Kirchenverständnis eines Robert Bellarmin. Das personale Kirchenverständnis, wie es bei Thomas von Aquin und in Vaticanum II hervortritt (132), verbindet die sichtbare und die unsichtbare Wirklichkeit der Kirche. Es geht aus von der Priorität des Heilswillens Gottes, der jeden Menschen

zur Gottesbeziehung einlädt. Für den Autor ist dies keine Kirche von oben oder von unten, sondern immer beides zugleich. Das Heilsangebot Gottes von oben wird angenommen durch das gehorsame Heilshandeln der Gläubigen von unten, das die kirchliche Beziehungswirklichkeit von Gott und Mensch erst entstehen lässt.

Rechtstheologisches und kirchenrechtliches Kapitel: Kirche, Recht, Amt

Auf der Grundlage der Ekklesiologie geht es dem Autor um den rechtstheologischen Aufbau des Normativen in der Kirche. Aus dem göttlichen Recht geht die kirchliche Vollmacht hervor, die zu kirchlich-menschlichen Rechtshandlungen der Gesetzgebung und der Durchsetzung des Rechts ermächtigt. Der deutsche Begriff Vollmacht, neutestamentlich *exousia*, in lateinischer Übersetzung *potestas*, „ist die Befähigung, im Namen Gottes verbindlich zu handeln“ (149). Die kirchliche Vollmacht denkt der Autor als Amtsvollmacht und als Gemeindevollmacht, von der er Spuren entdeckt in den Rechtsinstituten des *sensus fidelium* (LG 12), der *consuetudo* (cc. 22–28) und der Rezeption kirchlicher Gesetze.

Der Verfasser sieht keine im profanen Verfassungsleben bewährten Formen der Machtbegrenzung, der Machtkontrolle und der Machtpartizipation, die das göttliche Recht aus der Kirche verbannen würde. Von der „erbsündenhafte[n] Anfälligkeit aller von Menschen ausgeübten Macht für Machtmissbrauch und Machtüberschreitung“ (126) sind kirchliche Amtsträger nicht ausgenommen. Nach einem Wort von Romano Guardini ist der Sinnkern des kommenden Weltbildes die Bändigung der Macht (127). Diese Frage stellt der Autor deshalb aus theologischen Gründen auch für die Kirche.

Methode

Der Autor stützt seine Argumentation auf zwei methodische Ausgangspunkte, die hier eigens erwähnt werden sollen:

Das erste Postulat bezieht sich auf die Methodeneinheit des theologischen Denkens, nämlich das Verhältnis der Theologie zu ihren zahlreichen Fachdisziplinen, hier Exegese, Ekklesiologie und Kanonistik. Dieses Postulat konvergiert für den Vf. mit der dogmatischen Feststellung des Ersten Vaticanums, dass es niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glauben und Vernunft geben kann (DH 3017). Deshalb fordert der Vf., die zwischen Glauben und Fachwissenschaften bestehende Methodendifferenz zu überbrücken. Der Grundsatz *Fides quaerens intellectum* (Anselm) lässt es nicht zu, dass es neben der wissenschaftlichen, methodischen Erschließung der Offenbarung auch noch eine andere Offenbarung gäbe, eine Offenbarung des Glaubens. Ein solches fideistisches Glaubensverständnis verkennt, dass der Glaube der wissenschaftlich-theologischen Arbeit nicht additiv hinzukommt.

Das zweite Postulat fordert Normenklarheit kirchenrechtlicher Gehorsamsansprüche. Dies wurde auch von Benedikt XVI. neuerdings in einer Ansprache

bestätigt („L'Osservatore Romano" [deutsch] 6 (2008), S. 10). Der Mensch, der in Freiheit auf den Gehorsamsanspruch einer Norm antwortet, muss klar und eindeutig erkennen können, was von ihm gefordert und was ihm freigegeben wird.

Beide Postulate dienen dem gleichen Zweck. Sie sollen hermeneutisch illegitime, verfälschende Einträge in die heiligen Texte der Schrift abwehren. Die Frage Ivo von Chartres' nach dem Verfügbaren und Unverfügbaren in der Kirchenverfassung verbirgt für den Autor zwei Fragen: Was *darf* und was *muss* der kirchliche Verfassungsgeber nach göttlichem Recht zur Erneuerung der Kirchenverfassung verändern?

Die zweite Frage, die in der Untersuchung mehrheitlich ausgeklammert wurde, enthält weitere grundlegende Fragen nach der Freiheit in der Kirche, nach der Subsidiarität kirchenamtlichen Organisierens und Handelns und nach den Staturrechten aller Christgläubigen.

Beurteilung

Nachkonziliare, theologische Aufbrüche in verschiedenen Disziplinen werden von Peter Kistner gebündelt zur Frage nach dem theologischen Freiraum für eine Reform der Kirche. Das interdisziplinäre Vorgehen zwischen drei theologischen Disziplinen (Exegese, Ekklesiologie und Kirchenrecht) eröffnet die methodischen Möglichkeiten, um einen Beitrag zur Lösung anstehender Fragen der Kirchenreform an Hand des Begriffs *ius divinum* zu leisten.

Mit meinen Studierenden werde ich dieses Buch lesen, weil es auf dem neuesten Stand der theologischen, philosophischen und kirchenrechtlichen Begrifflichkeit die theologisch-kirchenrechtliche Frage der Reformierbarkeit der Kirche stellt. Auch Kirchenrechtsstudierende werden nach der Lektüre dieses Werkes keine reinen Rechtspositivisten mehr sein, sondern die Frage nach dem richtigen Recht stellen und *de lege lata* und *de lege ferenda* unterscheiden.

Adrian Loretan, Universität Luzern

Kazimierz Misiaszek SDB, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2010, ss. 322, ISBN 978-83-61451-04-4.

Każda rocznica jest znakomitą okazją do wspomnień, analiz, podsumowań i wyciągania wniosków na przyszłość. W historii Kościoła [w Polsce], podobnie jak w historii szkolnictwa czy szerzej ujmując – powojennej edukacji, ważnym mo-

mentem był powrót, dwadzieścia lat temu, katechezy lub – jak kto woli – nauczania religii do szkół. Użycie tych dwóch sformułowań, katecheza i nauczanie religii, w odniesieniu do misji katechetycznej Kościoła w szkole nie jest przypadkowe, ponieważ nie do rzadkości należy fakt, że zarówno w języku potocznym, jak też w refleksji naukowej używa się ich zamiennie. W dużej części zależy to od tego, jak postrzegamy katechezę, z czym ją utożsamiamy, jakie cele i zadania stawiamy jej w formowaniu wiary¹.

W ten sposób rozpoczyna na łamach „Katechety” swoją okolicznościową refleksję ks. Stanisław Dziekoński. W tych kilku zdaniach, niezwykle trafnie oddających istotę zagadnienia, zorientowany czytelnik bez trudu odkryje szereg poważnych problemów. Jednym z nich jest z całą pewnością owo zamienne traktowanie katechezy i szkolnego nauczania religii w języku potocznym. Ranga problemu znacznie jednak wzrasta, gdy ma to miejsce w ramach naukowej refleksji. Uważna lektura dokumentów katechetycznych nie pozwala bowiem na wspomnianą dowolność. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* stwierdza wyraźnie, iż nauczanie religii w szkole ma „własny charakter”, zaś jego relacja do katechezy jest relacją zróżnicowania i komplementarności: „Istnieje nierozdzielny związek i zarazem jasna różnica między nauczaniem religii i katechezą” (nr 73). W podobny sposób ujmuje problem *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (DKKP), w którym stwierdza się, że nauczanie religii w szkole i katecheza wzajemnie się uzupełniają. Autorzy dokumentu, powołując się na polskie uwarunkowania historyczne oraz własną tradycję katechetyczną, stwierdzają jednak, że „należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy” (nr 82). Konstatując – zamienne traktowanie katechezy i szkolnego nauczania religii jest nie w pełni zasadne. W tym miejscu pojawia się jeszcze jedna poważna wątpliwość. Chodzi o to, czy zawarta w polskim *Dyrektorium* sugestia, aby szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy (specyficznej wprawdzie), ma w sobie tyle mocy sprawczej, aby szkolne nauczanie religii faktycznie wypełniło funkcje właściwe katechezie? (zob. KK, rozdział II). Wyczerpującej odpowiedzi na powyższe pytanie nie sposób udzielić inaczej, jak poprzez wspomnianą przez Stanisława Dziekońskiego dogłębną analizę celów i zadań stawianych katechezie i szkolnemu nauczaniu religii w procesie formowania wiary.

Potwierdzeniem aktualności wskazanego problemu jest opublikowana właśnie rozprawa pt. *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny* autorstwa ks. dra hab. Kazimierza Misiaszka, prof. UKSW. Recenzowana pozycja licząca 322 strony ma pięć rozdziałów, wstęp i zakończenie. Obszerna bibliografia została podzielona na trzy części: źródła, opracowania i literatura pomocnicza. Na końcu książki dołączono także spis treści oraz streszczenie w języku angielskim.

¹ S. Dziekoński, *Dwadzieścia lat katechezy w szkole*, „Katecheta” 54,1 (2009), s. 7.

Nawiązując we *Wstępie* pracy do współczesnego kontekstu społeczno-kulturowego nauczania religii, autor zgłasza wątpliwości odnośnie do jego skuteczności w procesie formowania wiary. Zdaniem Kazimierza Misiaszka, z perspektywy minionych dwudziestu lat nauczania religii w szkole istotne są pytania

jak obecnie nauczanie religii wypełnia swoje zadanie? W jaki sposób pragnie formować całego człowieka, który byłby w stanie sprostać wszystkim problemom życia społecznego, politycznego, kulturalnego, kościelnego? Ważniejsze jednak wydaje się inne: czy jest ono przemyślaną i spójną koncepcją? Taka bowiem optyka postrzegania lekcji religii, właśnie z punktu widzenia koncepcyjnego, pozwala na rzeczywistą weryfikację stawianych przez nią celów i zadań. Nie można też nie stawiać pytań o możliwości i sposoby wypełnienia przez nauczanie religii wszystkich funkcji związanych z katechazą, jak nauczanie, wychowanie i wtajemniczenie (s. 11).

Zgodnie z zamiarem autora, książka nie pragnie być wyczerpującym studium na temat szczegółowych problemów, jakie niesie ze sobą nauczanie religii. Jest ona przede wszystkim próbą jego generalnej oceny z punktu widzenia przyjętych w nim założeń programowych. Podjęcie wspomnianej próby oceny wydaje się uzasadnione, chociażby z tego powodu, że współczesna sytuacja społeczna, kulturowa i eklezjalna różni się od tej z czasów, w których nauczanie religii powracało do szkoły i pragnęło mieć swój udział w demokratycznych przemianach. „Zamierzenia te – zdaniem Kazimierza Misiaszka – w dużym stopniu nie zostały zrealizowane, co tym bardziej motywuje do poszukiwania odpowiedzi na pytania o przyczyny ich nieskuteczności” (s. 14).

Refleksja nad zaproponowanym tematem podjęta została w pięciu logicznie uzupełniających się rozdziałach. Wprowadzając do pierwszego z nich, autor słusznie zauważa, że nauczanie religii katolickiej w szkole polskiej nie odbywa się w próżni kulturowej, społecznej czy eklezjalnej, lecz osadzone jest w szerokim europejskim kontekście (zob. s. 15). Dlatego pierwszy rozdział rozprawy zatytułowany *Nauczanie religii w szkołach publicznych Europy* ma na celu ukazanie współczesnych rozwiązań prawnych i edukacyjnych dotyczących omawianej kwestii. Prowadzona analiza zmierza między innymi do wykazania różnic i podobieństw z sytuacją polską. Przedmiotem zainteresowania Kazimierza Misiaszka jest status prawny lekcji religii, zasady dotyczące określenia charakteru nauczania religii i jego formy, czy wreszcie status prawny i formacja nauczycieli religii. Autor sprawnie wprowadza czytelnika w niełatwy aspekt różnorodnych rozwiązań prawnych i edukacyjnych oraz prezentuje wynikające z nich konkretne formy dydaktyczne. Prowadzona analiza porównawcza pozwala na stwierdzenie faktu, że nauczanie religii w krajach europejskich jest zróżnicowane w swoich podstawach ideowych, ukierunkowaniach edukacyjnych czy we wzajemnych relacjach między państwem i Kościołem.

Zwykle odpowiedzialność za nauczanie religii jest dzielona między Kościół i państwo. Od Kościoła zależy treść programów i podręczników oraz formacja nauczycieli religii, w gestii natomiast państwa pozostaje wymiar dydaktyczny i pedagogiczny lekcji. Różnicuje ją także podejście do kultury, tak że mamy do czynienia zarówno z jej wyraźną formą inkulturowaną, jak i poszukującą swojej tożsamości bardziej w doktrynie Kościoła, przy mniejszym uwzględnieniu faktu kulturowego (s. 62).

Drugi rozdział pracy nosi tytuł *Zarys historii polskiego nauczania religii w szkole*. Określając ramy czasowe badanego zagadnienia, ks. Misiaszek stwierdza, że ze względu na zróżnicowanie wynikające z faktu rozbiorów Polski, całościowe ukazanie historii nauczania religii, uwzględniające specyfikę obszarów znajdujących się pod poszczególnymi zaborami, wymagałoby osobnego studium. Dlatego też poszukuje genezy i rozwoju zagadnień związanych z nauczaniem religii w szkole w czasach II Rzeczypospolitej (1919–1939), gdyż – jak twierdzi – „miało ono swoją kontynuację w okresie po zakończeniu II wojny światowej oraz wykazuje pewien stopień zbieżności z aktualnymi ustaleniami prawnymi” (s. 63). Od strony metodologicznej rozdział podzielony został na dwie części, z których pierwsza omawia „Nauczanie religii katolickiej w szkołach II Rzeczypospolitej”, druga zaś „Nauczanie religii w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej”. Jak zauważa autor, „nauczanie religii w szkole okresu międzywojennego posiadało swoją specyfikę [...], która w tej chwili ma już tylko wartość historyczną” (s. 63). Na uznanie zasługuje tutaj wnikliwe studium dokumentów państwa polskiego z okresu międzywojennego oraz wypowiedzi licznych autorów. Pomimo znacznego oddalenia czasowego pozwala to współczesnemu czytelnikowi na lepsze zrozumienie niełatwych uwarunkowań szkolnego nauczania religii tamtego okresu, który często bywa dzisiaj bezpodstawnie idealizowany. Część druga obejmuje okres od zakończenia II wojny światowej do pamiętnego 4 czerwca 1989 roku, kiedy to komuniści zmuszeni zostali do oddania władzy. Przeprowadzona w perspektywie historycznej analiza źródeł, tzn. nauczania Kościoła w okresie PRL, jak również dokumentów państwowych, jest nie tylko rzetelną refleksją naukową, ale przyjmuje wręcz wymiar świadectwa o ówczesnym zmaganiu się Kościoła w Polsce o prawo do swobodnego wypełniania powierzonej mu misji.

Zgodnie z przyjętą metodą, III rozdział pracy opatrzony tytułem *Nauczanie religii katolickiej w szkole w III Rzeczypospolitej* jest prezentacją historii powrotu nauczania religii do szkoły, jak również jego podstawowego ukierunkowania, szczególnie z legislacyjnego punktu widzenia. W tym miejscu autor przedstawia także debatę społeczną, jaka zrodziła się pod wpływem powrotu lekcji religii do szkoły, angażując zarówno zwolenników, jak i przeciwników tej decyzji. Zdaniem Kazimierza Misiaszka, „jej uwzględnienie wydaje się istotne ze względu na wagę i znaczenie podejmowanych problemów, które wciąż wydają się posiadać swoją aktualność, najbardziej z powodu ich bezpośrednich odniesień do całościowego, koncepcyjnego rozumienia nauczania religii” (s. 14). Trudno nie zgodzić się z przytoczonym zdaniem autora. Czytelnik bowiem, nie tylko powraca do atmos-

fery tamtego okresu, ale – co szczególnie cenne – ma możliwość odniesienia się z perspektywy minionych dwudziestu lat obecności religii w szkole do zgłaszanych wówczas obaw i żywionych nadziei. W tej części rozprawy autor konsekwentnie wykazuje, że „nie wszystkie wcześniej wysuwane zarzuty sprawdziły się, ale i w pewnej mierze zawiodły oczekiwania, jakie wiązano z obecnością religii w szkole” (s. 164). Pomimo wielu krytycznych uwag autor nie ma wątpliwości, że „obecność nauczania religii w szkole jest nie tylko zasadna, ale wręcz konieczna dla każdego systemu edukacji, jeżeli szkoła ma rzeczywiście wypełnić swoje podstawowe cele [...]. Można natomiast dyskutować o miejscu i roli w szkole nauczania religii katolickiej, jak również o jej kształcie czy formie” (s. 162). Poważny niepokój budzić muszą natomiast dalsze zdecydowanie twierdzenia autora, iż

należy w pewnym sensie przyznać rację tym, którzy twierdzili, że miejscem katechezy jest parafia. Nie tyle jednak z podnoszonych i mocno artykułowanych racji politycznych czy ideologicznych, ile z punktu widzenia dobra Kościoła, który sam siebie pozbawił możliwości realizowania pełnej katechezy, we wszystkich jej wymiarach: nauczania, wychowania i wtajemniczenia. Pozostaje to jednak bardziej problemem Kościoła niż państwa (s. 163).

W trosce o wspomniane dobro Kościoła, uzasadnione są dalsze poszukiwania, aby wypracować optymalne i skuteczne wychowawczo rozwiązania.

Nauczanie w szkole z natury swej zorientowane jest na cele, które w wyraźny sposób ukazują jego wewnętrzny charakter. Badanie celów edukacyjnych zmierza zatem do ukazania stopnia spójności, systematyczności i wewnętrznej koherencji przyjętych programów. Z tego względu IV rozdział rozprawy analizuje *Charakter nauczania religii katolickiej w szkole w kontekście założeń edukacyjnych*. Zgodnie z przyjętym tytułem, przedmiotem uwagi ks. Misiaszka są najpierw podstawowe założenia edukacji w szkole polskiej. Dokonuje tego, śledząc wydawane kolejno przez Ministerstwo Edukacji Narodowej rozporządzenia i dokumenty, takie jak *Koncepcja programu kształcenia ogólnego w polskich szkołach* (1991); *Główne kierunki doskonalenia systemu edukacji w Polsce* (1994); *Reforma systemu edukacji w Polsce. Projekt* (1998); *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* (2001, 2009). Analiza wspomnianych źródeł ujawniła istnienie wielu poważnych problemów, jak np. ignorowanie w wychowaniu obecności wartości wpływających z chrześcijaństwa czy brak wyraźnych odniesień do funkcji wychowawczych rodziny (por. s. 169, 170). Zdaniem autora, w podstawach programowych zarówno z 2001, jak i 2009 roku nie dostrzega się przyjęcia określonej filozofii wychowania. Występujący także „brak zróżnicowania celów kształcenia [...] uprawnia do wniosku o podstawowym niezrozumieniu natury edukacji, a nawet o ignorancji ich autorów” (s. 186). W związku z obecnością nauczania religii w obszarze polskiej edukacji autor poszukuje charakteru tej obecności w podstawach programowych. Studium dokumentów ujawnia, że w żadnym punkcie nie nawiązują one do wartości, jakie mogłyby ofiarować szkole chrześcijaństwo w dziedzinie wychowania.

Najbardziej symptomatyczny jest jednak fakt, że w aktualnej podstawie programowej nie nawiązuje się w żaden sposób do sprawdzonej zasady, że religia ma swój wpływ na rozwój osoby ludzkiej. W całym zespole podejmowanych działań na rzecz wspomagania dziecka w rozwoju [...] wyeliminowany został [...] rozwój duchowy, który mógłby posłużyć [...] do ukazania roli religii w rozwoju osoby ludzkiej [...]. Poleca się natomiast aby „dziecko w miarę swoich możliwości było przygotowane do życia w zgodzie z samym sobą, ludźmi i przyrodą” (s. 188).

Przyjęte cele wychowawcze autor pracy komentuje jednoznacznie: „Jeżeli potraktować stwierdzenia o życiu zgodnym z samym sobą, ludźmi i przyrodą jako rodzaj szczegółowej interpretacji poszczególnych kierunków rozwoju ucznia, otrzymuje się nawet nie namiastkę filozofii wychowania, ale jej karykaturalny obraz” (s. 188). Wobec powyższego nie powinno dziwić stwierdzenie, że

spotkanie szkoły i chrześcijaństwa (Kościoła) nie jest do końca pełne, nie zostały bowiem wykorzystane wszystkie możliwości współpracy, jakie są deklarowane w podstawowych dokumentach oświatowych, także państwowo-kościelnych. [...] Można też dojść do wniosku, że nauczanie religii katolickiej jest traktowane przez szkołę na innych warunkach niż pozostałe przedmioty szkolne, także jako nie do końca chciane, w pewnym sensie wymuszone (s. 190).

Ta bez wątpienia niezwykle radykalna opinia autora rozprawy, ukazująca aktualny kontekst edukacyjny szkolnego nauczania religii, prowadzi do podjęcia w pracy *Problemu natury lekcji religii w szkole*. Ograniczone możliwości mniejszej recenzji nie pozwalają na szersze przedstawienie wielu poruszanych przez autora kwestii. Dla zobrazowania ich rangi oraz kierunku naukowych poszukiwań konieczne jest wskazanie przynajmniej kilku z nich. Kazimierz Misiaszek zdecydowanie opowiada się za tym, aby nie wyłączając lekcji religii z ogólnie rozumianego działania katechetycznego, określić istotne różnice między katechezą parafialną a szkolnym nauczaniem religii. Postuluje jednak, aby nauczanie religii uzasadniać, wychodząc także od zadań i misji szkoły, które obecnie nie wydają się w dostatecznej mierze uwzględniane (zob. s. 191). Szkolne lekcje religii należy traktować z pełnym realizmem co do ich możliwości, co pomoże odciążyc nauczycieli i uczniów oraz ochronić przed rozczarowaniem (zob. s. 192). Powołując się na udane doświadczenia włoskie, autor przytacza znany także w Polsce pogląd, że „środowisko szkolne nie może być uznane za miejsce pełnych doświadczeń chrześcijańskich, jest nim natomiast środowisko kościelne” (s. 193). Zadaniem szkoły jest przygotowanie do życia i proponowanie uczniowi potrzebnych orientacji, które mogą zaowocować wyborem chrześcijaństwa jako życiowej drogi. W warunkach polskich nie wypracowano dotychczas tak jasnego stanowiska co do wzajemnego stosunku między celami nauczania religii a celami szkoły (zob. s. 193). Pomimo pełnej świadomości, iż „nie można osiągnąć w szkole wszystkich celów i wypełnić wszystkich zadań katechezy”, nadal zakłada się, że nauka religii w szkole stawać się będzie katechezą (zob. s. 195). Istniejąca sytuacja jest wręcz kuriozalna, gdyż

liczni autorzy mówią wprost, iż w świetle dokumentów katechetycznych nie da się obronić koncepcji szkolnej nauki religii utożsamianej z katechezą realizującą w pełni wszystkie funkcje katechetyczne stawiane jej przez Kościół (zob. s. 199). „Tego naturalnego faktu nie zmienia intencja kościelnego prawodawcy, który bardziej akcentuje autonomię religii i jej pastoralne funkcje, katechetyczny i ewangelizacyjny charakter, niż zwraca uwagę na edukacyjny wymiar proponowanego przez siebie nauczania w szkole” (s. 226). Może właśnie świadomość tego, leży u podstaw poszukiwania przez niektórych polskich katechetyków modelu katechezy ewangelizacyjnej, która mogłaby lepiej sprostać wszystkim jej funkcjom. Jego opracowanie – jak wykazano w pracy – jest jednak niemożliwe.

Nauczanie religii katolickiej uznaje szkołę publiczną za właściwe dla siebie środowisko procesu chrześcijańskiego kształcenia i wychowania. W związku z tym w ostatnim rozdziale książki przedmiotem uwagi autora są *Cele i zadania nauczania religii katolickiej w szkole*. Zasadniczy kierunek badań zmierza do stwierdzenia, „jak ze swoją teleologią radzi sobie nauczanie religii. W jakiej mierze lekcja religii jest owocem przemyślanych decyzji, zaplanowanych działań, spójnych programów? Jakie przyjmuje cele i czy są one adekwatne do warunków szkolnych? Jak je formułuje?” (s. 231). Postawione pytania badawcze jednoznacznie wskazują na rodzaj analizowanych w pracy źródeł. Są nimi podstawowe dokumenty, których zaleceniami kieruje się szkolne nauczanie religii *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* oraz *Program nauczania religii*. Badając wskazane źródła w aspekcie przyjętych w nich celów i zadań, Kazimierz Misiaszek dochodzi do wniosku, że nauczanie religii pragnie pełnić w szkole misję o charakterze kościelnym, co nie zawsze może być uznane za działanie odpowiadające naturze edukacji. W niewielkim natomiast stopniu czerpie ono swoje teleologiczne ukierunkowanie z obszaru edukacji, choć istnieje wiele racji przemawiających za tym, aby szkoła była w większym stopniu obecna w programowaniu lekcji religii. Wspólnych oddziaływań wychowawczych szkoły i lekcji religii domaga się zwłaszcza obszar kultury, gdyż szkoła ze swej natury powinna wprowadzać w nią, zaś Kościół zainteresowany jest integracją wiary i kultury (zob. s. 277). Zdecydowany sprzeciw autora budzi natomiast fakt, że podstawa programowa katechezy nie uwzględnia procesu rozwoju ucznia, który jest jednym z podstawowych elementów całego procesu wychowania nie tylko szkolnego, ale i religijnego. W związku z powyższym – kończąc swoje rozważania – zgłasza postulat „aby już dokonywać gruntownej korekty programu nauczania religii w szkole. Taką potrzebę uzasadnia wychowawcza nieskuteczność lekcji religii” (s. 278).

W *Zakończeniu* rozprawy autor dokonuje syntezy przeprowadzonych badań. Podejmując przyjętą w założeniach pracy próbę oceny szkolnego nauczania religii z perspektywy dwudziestu lat jego obecności w środowisku polskiej szkoły, dochodzi do stwierdzenia jej nieskuteczności wychowawczej. Jak wykazano w pracy, liczne i złożone są tego przyczyny. Jedną z nich jest brak wyraźnego rozróżnienia

celów i zadań katechezy oraz szkolnego nauczania religii. Taka sytuacja skutkuje właśnie wysuwaniem tez o tzw. katechezie ewangelizacyjnej, która pozostaje jedynie pragnieniem niemożliwym do zrealizowania. Szczególnie znamieny jest fakt, że do tej pory nie podjęto nawet próby udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób szkolne nauczanie religii mogłoby podjąć się wypełnienia zadań katechetycznych i ewangelizacyjnych. W przekonaniu autora rozprawy „pytanie to należy uznać za fundamentalne, gdyż określa ono w sposób najbardziej właściwy kierunek poszukiwania odpowiedzi. Jeżeli nie zostanie ona w pełni udzielona, lub z jakichś powodów pominięta, wówczas każdą próbę określenia charakteru lekcji religii należy uznać za niepełną i nie do końca wiarygodną” (s. 281).

Książka ks. prof. Kazimierza Misiaszka *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole polskiej. Próba oceny* jest pozycją niezmiernie istotną dla dalszego rozwoju refleksji katechetycznej. Lektura recenzowanej rozprawy nie pozwala bowiem pozostać czytelnikowi obojętnym. Dotyczy to zwłaszcza problemów poruszonych w IV i V rozdziale opracowania. Jedną po drugiej odnajdujemy kwestie, które muszą budzić osobiste zaangażowanie, wynikające właśnie ze wspomnianej przez autora troski o skuteczne wypełnienie katechetycznej misji Kościoła w Polsce. Odnosi się to zwłaszcza do wtajemniczającego wymiaru katechezy, który jak wielokrotnie wspomniano w pracy, w warunkach szkolnych nie może zostać skutecznie zrealizowany. Przedstawiona przez autora rzetelna analiza źródeł, opracowań oraz literatury przedmiotu bezsprzecznie dowiodła istnienia wielu słabości, braku konsekwencji czy wręcz niesłuszności przyjętych założeń. Taka sytuacja – jak postuluje ks. Misiaszek – z całą pewnością powinna skłaniać do dalszych naukowych poszukiwań. Z drugiej jednak strony lektura rozprawy może stać się źródłem poważnych wątpliwości. Można bowiem postawić pytanie, dlaczego omawiana tu koncepcja szkolnego nauczania religii, które w warunkach polskich realizowane jest jako specyficzna forma katechezy, w praktyce okazuje się faktycznie mało skuteczna? Wątpliwość ta, która nosi w sobie znamiona imperatywu poznawczego, z całą pewnością powinna zostać rozstrzygnięta. W kręgu zadań teologii pastoralnej, do której przecież zalicza się katechetyka, imperatyw ten może zostać wypełniony poprzez podjęcie szczegółowych badań empirycznych dotyczących recepcji podstawowych funkcji katechezy oraz szkolnego nauczania religii.

Ks. Roman Buchta, Uniwersytet Śląski

Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce. Nowe wydanie*, WAM, Kraków 2010, ss. 128, ISBN 978-83-7505-561-0.

Znowelizowana *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego* jest dokumentem zatwierdzonym przez Konferencję Episkopatu Polski 8 marca 2010 roku w Warszawie, regulującym założenia procesu nauczania, wychowania i inicjacji chrześcijańskiej na poszczególnych poziomach edukacji religijnej. Jest to dokument adresowany przede wszystkim do twórców programów i podręczników, ale i do katechetów praktyków. Określa wymagania, które można i należy postawić przed uczniami uczęszczającymi na szkolne lekcje religii. Trzeba zaznaczyć, że jest to nowelizacja pierwszego tego typu dokumentu Kościoła w Polsce z roku 2001, dokonana w związku z wejściem w życie nowej *Podstawy programowej wychowania i kształcenia ogólnego* w przedszkolu i poszczególnych typach szkół zatwierdzonej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej 23 grudnia 2008 roku.

Blisko dziesięć lat funkcjonowania poprzedniej konfesyjnej podstawy programowej daje możliwość pewnej weryfikacji, mądrej kontynuacji oraz koniecznych korekt i uzupełnień. Chociaż wskazane jest, by podstawa programowa katechezy nie podlegała tak częstym zmianom, jak ma to miejsce w przypadku dokumentów Ministerstwa Edukacji, to jednak korekty wydają się konieczne. Bezpośrednim powodem obecnej nowelizacji jest zasadnicza zmiana wieku rozpoczęcia szkolnej edukacji dzieci (od 6. roku życia). Innym ważnym powodem są przygotowane *Standardy wymagań egzaminacyjnych* wciąż, niestety, tylko postulowanego egzaminu maturalnego z religii rzymskokatolickiej.

Znowelizowany tekst podstawy programowej nie wprowadza rewolucyjnych zmian, jeśli chodzi o cele, zadania i treści kształcenia. Zmienia jednak podejście do nauczania, akcentując zadania nauczyciela religii (katechety), porządkując wiadomości (treści), korzystanie z informacji i ich tworzenie oraz ustalając zalecane warunki i sposoby realizacji (osiągnięcia). Nowa podstawa nastawiona jest na indywidualny rozwój wiedzy i postaw religijnych ucznia. Takie zmiany są potrzebne, szczególnie jeśli istniejący program nie jest zadowalający. Podtrzymana jest również korelacja nauczania religii z edukacją szkolną oraz współpraca podstawowych środowisk wychowawczych. Najważniejsza wydaje się jednak pilna potrzeba reewangelizacyjnego ukierunkowania katechezy szkolnej (por. CT 18–20; DOK 60–67. 194; PDK 54–56), wykorzystanie „szansy ewangelizacyjnej”, którą daje nauczanie religii w polskiej szkole (por. PDK 57).

Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego odnosi się do poszczególnych etapów edukacji szkolnej i zawiera:

- charakterystykę psychologiczną dzieci i młodzieży na danym etapie edukacji;
- podstawę programową nauczania religii, obejmującą cele katechetyczne, zadania nauczyciela religii, treści oraz sposób ich realizacji;

- wykaz wymagań innych przedmiotów szkolnych, służących korelacji nauczania religii z edukacją szkolną;
- propozycje współpracy środowisk katechetycznych (rodziny i parafii).

W strukturze podstawy programowej słuszne wydaje się pominięcie powtórzenia układu opisowego zadań, treści i osiągnięć z wcześniejszego wydania. Wystarczy układ tabelaryczny z podziałem na zadania katechezy, zadania nauczyciela religii, treści – wymagania szczegółowe. Cele katechetyczne wskazują na najistotniejsze wymagania ogólne nauczania i wychowania „wiernego Bogu i człowiekowi” (CT 55; DOK 145). Wymagania ogólne wskazują na cztery zasadnicze kierunki działań edukacyjnych: analizę i interpretację tekstów o charakterze religijnym, socjalizację eklezjalną, odkrywanie powołania chrześcijańskiego oraz tworzenie wypowiedzi i opisywanie doświadczeń o charakterze religijnym.

Zwięzła charakterystyka adresatów katechezy szkolnej na poszczególnych poziomach edukacji uwzględni współczesne osiągnięcia psychologii rozwojowo-wychowawczej oraz aktualne uwarunkowania społeczno-kulturowe i religijne.

Zasada korelacji nauczania religii z edukacją szkolną obliguje do uwzględnienia w procesie nauczania określonych współzależności treściowych, stąd proponowane w podstawie programowej zakresy edukacyjne, np. edukacja polonistyczna, muzyczna, plastyczna, biologiczno-przyrodnicza, historyczno-społeczna, ekonomiczna, informatyczna i prorodzinna.

Istotne jest również uwzględnienie współpracy z dwoma podstawowymi środowiskami wychowawczymi: rodziną i parafią. Konieczne jest bowiem uznanie i promowanie pierwszeństwa rodziny w procesie wychowawczym, dobre relacje z Kościołem lokalnym oraz istniejącymi w nim ruchami i stowarzyszeniami religijnymi.

Katecheza w Polsce przeżywa swoją kolejną reformę. W ślad za odnowioną podstawą programową odnowione zostaną lub zaktualizowane programy katechetyczne i serie podręczników do nauki religii. Można wyrazić nadzieję, że ta zmiana zaowocuje jeszcze lepszymi pomocami dla współczesnych katechizowanych. Wciąż aktualny pozostaje postulat zawarty w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*, który wyraża nadzieję, że

nowa sytuacja, w jakiej znalazła się polska katecheza po roku 1990, powinna budzić i pogłębiać refleksję, że nauczanie religii w szkole jest szansą ewangelizacyjną, ponieważ dla niektórych ochrzczonych, zdystansowanych do wiary, szkolne lekcje religii są jedynym miejscem spotkania z Ewangelią, ze świadkami wiary, jakimi są katecheci i uczniowie głębiej wierzący; jest to też jedyne miejsce, gdzie dzieci i młodzież ze środowisk zdechrystianizowanych mogą usłyszeć głos Kościoła i gdzie dokonać się może wyjaśniające wprowadzenie w liturgię i modlitwę Kościoła (nr 57).

Ks. Jan Kochel, Uniwersytet Opolski