

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO A OPTYMIZM ZBAWIONYCH

1. Przygotowanie Nowego Katechizmu

Dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, w październiku 1985 r. Ojciec Święty zwołał Synod Nadzwyczajny, którego członkami, inaczej niż w przypadku Synodu Zwyczajnego, byli Przewodniczący wszystkich Konferencji Episkopatów Kościoła katolickiego. Nie chodziło tylko o uroczyste uczczenie w ten sposób rocznicy wielkiego wydarzenia w historii Kościoła, w którym uczestniczyli zaledwie nieliczni biskupi spośród zebranych na tym Synodzie. Jego zamiarem nie było też tylko spojrzenie wstecz, lecz także naprzód, aby dostrzec aktualną sytuację Kościoła jeszcze raz rozważyć podstawowe zamierzenia Soboru, zapytać, w jaki sposób można wcielić w życie jego dyrektywy i zapewnić im owocność w przyszłości.

W tym kontekście zrodziła się również idea Katechizmu Kościoła powszechnego, analogicznego do Katechizmu Rzymskiego, opublikowanego w 1566 r., który w owym czasie bardzo mocno się przyczynił do odnowy katechezy i przepowiadania zgodnie z duchem Soboru Trydenckiego.

Idea wydania Katechizmu Soboru Watykańskiego II nie była całkowicie nowa. W ostatniej fazie Soboru na przykład niemiecki kardynał Jäger zaproponował, aby Sobór polecił zredagowanie takiej książki w celu nadania konkretnej formy zmianom wprowadzanym na terenie doktryny.

Wychodząc przypuszczalnie od podobnych refleksji, Konferencja Episkopatu holenderskiego już w marcu 1966 r. opublikowała swój własny katechizm, przyjęty z zainteresowaniem w wielu częściach świata, a ukazujący odnowioną wersję katechezy; bardzo prędko jednak pojawiły się na jego tle liczne znaki zapytania.

* Kard. Józef Ratzinger, od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wygłosił niniejszy tekst jako referat do księży diecezji Mediolańskiej 24 marca 1993 r. Da się zauważyć, że tekst ten w pewnym stopniu kontynuuje i rozwija niektóre elementy przemówienia: *Książka, która czerpie z doświadczenia Kościoła wszystkich wieków*, które Kardynał wygłosił 9 grudnia 1992 r. Tłumaczenie tego przemówienia na język polski znajduje się w *L'Osservatore Romano* 2 (1993), s. 12-14 (przyp. red.).

Papież Paweł VI powołał zatem Komisję złożoną z sześciu kardynałów, ta zaś w październiku 1968 r. wydała deklarację, która nie zamierzała dotyczyć „godnej pochwały osobliwości” Katechizmu, choć miała za zadanie sprecyzować, a nawet wręcz poprawić jego stwierdzenia w punktach istotnych.

W ten sposób zrodziło się spontanicznie pytanie, czy najlepszą odpowiedzią na zastrzeżenia odnośnie do tej książki nie byłoby opracowanie katechizmu całego Kościoła. Orzekłem wówczas, że czasy nie są jeszcze w pełni dojrzałe na zrealizowanie takiego zamiaru, i do dziś jestem przekonany, iż owa ocena sytuacji była słuszna. Jean Guilton powiedział — jak się zdaje — że nasz *Katechizm* ukazał się z dwudziestopięcioletnim opóźnieniem, i w niektórych aspektach trzeba mu przyznać rację. Należy wszakże dodać również i to, że w 1966 r. nie można było jeszcze objąć wszystkich wymiarów problemów i że wówczas rozpoczął się dopiero swoisty proces fermentacji, który jedynie w powolnym tempie mógł doprowadzić do owych wyjaśnień koniecznych w wypowiedzianiu nowego, wspólnego słowa.

Kiedy w 1985 r. biskupi analizowali przeszłość i przyszłość, spontanicznie zrodziło się w nich przekonanie, że nadszedł już stosowny czas i że dłużej nie można czekać. Po okresie gorączkowego zaangażowania, owocem którego było natychmiast po Soborze opracowanie w wielu miejscach nowych katechizmów, które zaś przez nadmierny pośpiech w redagowaniu tego dzieła nie pozwoliło na to, by nabrało ono prawdziwie dojrzałych kształtów, nastąpiło oddalenie się od samej idei katechizmu. Nowe książki zawierające zbyt pośpiesznie wprowadzone zmiany traciły swą aktualność zaraz po ich opublikowaniu. Jeśli ktoś zbyt gwałtownie broni chwili obecnej, jego idee już jutro w sposób nieunikniony zostaną uznane za przestarzałe. Uważano, że ciągłe zmiany życia i myśli nie pozwolą już na takie stwierdzenia, które mogłyby zachować swą aktualność przez dłuższy czas, i że należy wciąż na nowo zmieniać kształt katechezy. Jest prawdą, że katecheza powinna ciągle na nowo uobecniać orędzie chrześcijańskie wobec określonych osób i w konkretnej chwili. Jednakże to przekazywanie doktryny językiem zrozumiałym w tym ciągle nowym „dzisiaj” zakłada coś, co wykracza poza wszelkie „dzisiaj” i co sprawia, że w różnych czasach dociera pewna treść zachowująca tę samą wagę; w przeciwnym bowiem wypadku akt pośredniczenia — czyli katecheza — nie przekazywałby już niczego i straciłby swe znaczenie.

W samej rzeczy, zaniechanie w latach sześćdziesiątych utworzenia katechizmu jako fundamentu poszczególnych aktów po-

średniczenia spowodowało pewne spustoszenie w dziedzinie katechezy, które od strony ludzkiej czyniło ją coraz trudniejszą, a przy tym pedagogicznie i dydaktycznie niemal bezowocną.

W związku z tym przypominam sobie list, który napisała mi pewna katechetka w niedługim czasie po konferencjach na temat katechezy, wygłoszonych przeze mnie w Lionie i Paryżu. Z listu tego wyłaniała się postać kobiety, która kochała dzieci i wiedziała, jak należy je traktować; kobiety, która kochała swą wiarę i wykorzystywała z wielkim zaangażowaniem narzędzia katechezy, zaofiarowane przez kompetentne urzędy; jak również osoby obdarzonej szczególną inteligencją. Poinformowała mnie ona, że od dłuższego już czasu obserwuje, iż u dzieci, gdy skończą uczęszczanie na katechezę, nie pozostaje nic, tak jakby wszystko w jakiś sposób padało w próżnię. Stwierdzała, że jej praca, którą podjęła z radością, przynosiła jej coraz mniej satysfakcji, a zarazem zauważała, że również dzieci, mimo całego wysiłku, pozostawały niezadowolone. Dręczyło ją zatem pytanie, od czego może to wszystko zależeć.

Kobieta ta była zbyt inteligentna, aby przyczynę marnych wyników w katechezie upatrywać tak po prostu w naszych złych czasach lub w niezdolności obecnych pokoleń do wiary. Powód musiał tkwić gdzie indziej. Postanowiła więc w końcu przeanalizować cały materiał katechetyczny, zadając sobie pytanie, jaką treść przekazywano za pośrednictwem wszystkich metod dydaktycznych. Dzięki tej pracy odnalazła klucz i pobudkę do poszukiwania nowego punktu wyjścia. Zauważyła, że katecheza, od strony dydaktycznej tak bardzo subtelna i aktualna, w rzeczywistości w dużej mierze nie mówiła prawie o niczym, lecz była skoncentrowana na sobie samej. Katecheza ugrzęzła między rolą pośredniczącą a adaptacją do aktualnych potrzeb i starając się w ten sposób przekazywać treści, już nie osiągała prawie swego celu. Było rzeczą oczywistą, iż takie nauczanie, które wisiało w próżni i niewiele dawało uczniom, nie mogło wzbudzić zainteresowania. Na pierwszym więc miejscu musiała znaleźć się treść.

Jest to z pewnością skrajne doświadczenie, którego nie chcę generalizować. Wszakże pozwala ono wejść w głąb problemów z lat siedemdziesiątych i z początku lat osiemdziesiątych, kiedy to pozostałe w nauczaniu treści budziły nawet odrazę, zaś ponad wszystkim królował antropocentryzm. Skutkiem tego swoiste zmęczenie ogarniało właśnie najlepszych katechetów, jak też oczywiście tych, których nauczało się katechezy, a więc same dzieci. Rozpowszechniło się przekonanie, że powinna na nowo rozbrzmieć siła samego orędzia.

Biskupi obecni na Synodzie w 1985 r. przyznali rację temu przekonaniu: nadszedł stosowny czas opublikowania katechizmu Soboru Watykańskiego II. Wszakże łatwiej było powierzyć komuś wykonanie tego zadania, niż je wypełnić. Dla zrealizowania tej idei Ojciec Święty powołał 10 lipca 1986 r. komisję złożoną z dwunastu biskupów i kardynałów, do której należeli przedstawiciele najważniejszych urzędów Kurii, jak też wielkich obszarów kulturalnych Kościoła katolickiego. Kiedy w listopadzie 1986 r. komisja zebrała się po raz pierwszy, zrozumiała, że ma przed sobą trudne przedsięwzięcie. Musiała przede wszystkim próbować wyjaśnić, na czym właściwie polega jej rola. Zarysy zadania powierzonego jej przez ojców synodalnych, które w pełni zaaprobował Ojciec Święty, były raczej niejasne. Należało zredagować „projekt katechizmu Kościoła powszechnego lub kompendium doktryny katolickiej (dotyczące wiary i moralności), które mogłoby stanowić punkt odniesienia dla katechizmów przygotowanych bądź też przewidywanych w różnych regionach”. Ojcowie orzekli ponadto, że wykład doktryny powinien być „biblijny i liturgiczny”. Miała to być „święta doktryna dostosowana do obecnego życia chrześcijan”

2. Rodzaj literacki, adresaci oraz metoda

Najpierw pojawiła się następująca alternatywa: katechizm czy kompendium? Czy chodzi tu o to samo, czy też o różne możliwości? Należało zatem odpowiedzieć na pytanie: czym jest katechizm? Jak też: czym jest kompendium? Opinia, że w przypadku katechizmu konieczny jest schemat: pytania i odpowiedzi, jest bardzo rozpowszechniona, nawet pośród specjalistów w dziedzinie katechezy. Wielu jednak podchodziło z dystansem do takiego sposobu przedstawiania doktryny. W samej rzeczy jednak ani *Katechizm Trydencki*, ani też wielki *Katechizm* Lutra nie stosują tego schematu, który historycznie nie przynależy do istotnych elementów rodzaju literackiego zwanego „katechizmem”.

Było więc przede wszystkim rzeczą konieczną wyjaśnienie właściwego znaczenia obu terminów: katechizm i kompendium. Badania historyczne wykazały, że pojęcia te ukształtowały się dopiero w czasie obrad Soboru Trydenckiego, po długim etapie refleksji i pracy. Podczas pierwszej sesji mówiono o konieczności dwu książek: krótkiego wprowadzenia w formie kompendium podającego sposób postępowania (*methodus*), wspólny wszystkim biskupom; ponadto przewidywano opracowanie „katechizmu” dla osób nie posiadających wykształcenia. Już w czasie drugiej sesji (1547—48) zaczęto używać wyłącznie słowa: katechizm. Jednakże

nadal pozostała żywa idea dwu odrębnych dzieł, które z biegiem czasu zostały podzielone na *catechismus maior* oraz *minor*. Kardynał Del Monte zamknął wówczas posiedzenie następującymi słowami: „Najpierw niech zostanie napisana książka, a potem będzie można znaleźć także tytuł”. Jak się zdaje, w gruncie rzeczy *Katechizm Soboru Trydenckiego* w chwili oddawania go do druku nie miał jeszcze tytułu. W każdym razie w rękopisach nie można znaleźć żadnego tytułu, którego brzmienie ostatecznie rozstrzygnęli później sami wydawcy.

Podczas dyskusji wewnątrz naszej „Komisji dwunastu” różniczenie na katechizm większy i mniejszy służyło wielką pomocą. Termin „kompedium” mógłby nasuwać na myśl zbiór tomów, przeznaczony dla bibliotek znajdujących się w posiadaniu naukowców, a nie dla szerokiego koła czytelników. Tytuł „katechizm” wyprowadza książkę z terenu literatury specjalistycznej, przez co dzieło takie zawiera nie wiedzę akademicką, lecz orędzie.

Dochodzi się w ten sposób do istotnego pytania, które kryje się za dyskusją nad tytułem. Do kogo miała być skierowana ta książka? Kto miał być jej adresatem? Z pytaniem tym było związane jeszcze inne zagadnienie: Jaką metodą należało się posługiwać przy jej opracowywaniu? Jaki język należało tu zastosować? Od samego początku było rzeczą oczywistą, że nie chodziło tu o *catechismus minor*, o podręcznik stosowany wprost w czasie katechezy parafialnej lub szkolnej. Różnice między różnymi kulturami są zbyt wielkie, aby można było stworzyć podręcznik wspólny dla całego Kościoła powszechnego. Metody nauczania powinny się zmieniać w zależności od określonych okoliczności.

Należało więc opracować „katechizm większy”. Jednakże do kogo miałby on być w rzeczywistości skierowany? Sobór Trydencki powiedział: *ad parochos*, do proboszczów. W owym czasie byli oni praktycznie jedynymi katechetami, bądź też na nich zasadniczo spoczywała odpowiedzialność za prowadzenie katechezy. Od tamtego jednak czasu katecheza jako taka osiągnęła większe rozmiary, jak też powiększył się świat katolicki, do którego należało zanieść tę książkę. Doszliśmy zatem do wniosku, że powinna ona być skierowana przede wszystkim do tych, którzy mają pieczę nad jednością całej struktury katechezy: do biskupów. Książka powinna służyć przede wszystkim im oraz ich współpracownikom, aby w poszczególnych Kościołach lokalnych nadać katechezie właściwy kierunek. Za ich pośrednictwem miała ona, z jednej strony, stać się książką wewnętrznej jedności wiary i orędzia, z drugiej zaś strony miała gwarantować właściwe przekazywanie wspólnej doktryny, dostosowane do konkretnej rzeczywistości. Nie oznaczało to jednak,

że katechizm miał być zarezerwowany tylko dla „nielicznych wybranych”. To nie odpowiadałoby nawet odnowionemu sposobowi rozumienia Kościoła oraz naszej w nim wspólnej odpowiedzialności, której nauczał nas Sobór Watykański II. Także na ludziach świeckich spoczywa odpowiedzialność za wiarę Kościoła. Oni zaś nie otrzymują tylko doktryny: poprzez swój zmysł wiary sami ją przekazują dalej i ją rozwijają, troszcząc się zarówno o jej ciągłość, jak też o jej żywotność. W okresie kryzysu, jaki zaistniał po Soborze, właśnie zmysł wiary ludzi świeckich bardzo mocno przyczynił się do rozpoznania duchów.

Z tego powodu książkę powinni czytać także zainteresowani nią ludzie świeccy, ona zaś ze swej strony ma się przyczyniać do większej ich dojrzałości i odpowiedzialności za wiarę. Ludzie ci nie tylko otrzymują naukę od specjalistów, lecz mogą też powiedzieć: taka jest nasza wiara.

Już dzisiaj wyniki zdają się przyznawać słuszność tej refleksji. Wielu wierzących pragnie osobiście zapoznać się z doktryną Kościoła. Pośród zamieszania, które zrodziły zmiany hipotez teologicznych oraz ich rozpowszechnienie, często bardzo dyskusyjne, za pośrednictwem środków masowego przekazu, chcą oni wiedzieć, czego naucza lub nie naucza Kościół. Uważam, że przyjęcie tej książki jest pewną formą plebiscytu Ludu Bożego przeciwko tym siłom, które oświadczają, że katechizm jest wrogiem postępu, aktem centralizacji autorytetu rzymskiego, itp. Nieraz tego typu słowami określone grupy bronią tylko własnego monopolu w dziedzinie kształtowania teologicznych opinii w Kościele i w świecie, nie chcąc, by ich spokój mąciła właściwa kompetencja świeckich.

Katechizm powinien oczywiście służyć także podstawowym celom katechezy, a mianowicie ewangelizacji: ma on być pomocą również dla agnostyków, dla tych, którzy pytają i poszukują, aby dzięki niemu mogli poznać to, w co Kościół katolicki wierzy i czym stara się żyć.

Należy wszakże dodać, że wewnątrz Komisji nieustannie zadawaliśmy związane z tym pytania: czy opracowanie katechizmu wspólnego dla całego Kościoła nie jest zbyt wielkim przedsięwzięciem? Czyż nie jest to, być może, akt mający na celu ustanowienie jednolitości nie do przyjęcia? Raz po raz pojawiało się w nas to pełne zarzutu pytanie, czy mianowicie w ten sposób nie chcemy utworzyć nowego narzędzia cenzury w pracy teologicznej.

W związku z tym należy przede wszystkim powiedzieć, że wewnątrz ludzkości i chrześcijaństwa, które mimo całej jednolitości technicznej wciąż się kruszą, nie ma potrzeby bronić ele-

mentów jedności, gdyż właśnie ich potrzebujemy ze szczególną siłą. Kiedy zauważamy w wielu krajach zanik zdolności współżycia, jednomyślności w dziedzinie moralnej, a przez to także w życiu cywilnym, należy zapytać: dlaczego tak się dzieje? Jak możemy na nowo nauczyć się przebywać razem ze sobą? Będziemy mogli to uczynić jedynie szukając podstaw duchowych, które by przewyciężyły podziały i obudziły zdolność wzajemnej akceptacji. Wewnątrz Kościoła istnieją również rozbieżne prądy w partiach i grupach, które już niemal nie uznają siebie nawzajem jako członków tej samej wspólnoty. Rozpadanie się jedności kościelnej idzie w parze z zanikiem jedności cywilnej. Mimo to nie jest prawdą, iż w dzisiejszych czasach nie można wyrazić razem tego, co jest wspólne. *Katechizm* nie zamierza odzwierciedlać opinii jednej tylko grupy, lecz wiarę Kościoła, która nie została wymyślona przez nas. Tylko taka jedność w zasadniczych i podstawowych kwestiach umożliwi również życiowy pluralizm. Już dziś widzimy, jak *Katechizm* pobudza do różnorodnych inicjatyw i jak się mają obie rzeczy: nowa wspólnota oraz nowe jego wcielenie w odmiennych światach.

W tym, co zostało powiedziane, zawarte są ważne wybory odnoszące się do metody katechizmu i do jego znaczenia wewnątrz Kościoła. Okazuje się bowiem przede wszystkim, że katechizm nie powinien odzwierciedlać osobistego poglądu jego autorów; stąd też Komisja musiała zwracać uwagę na to, by w sposób jak najbardziej precyzyjny i właściwy wyrazić wiarę Kościoła, odnośnie do którego słowo „katechizm” zakłada zadanie przekazywania: to, w co Kościół wierzy, powinno się wyrazić tak, by ta wiara stała się dla nas dostępna jako rzeczywistość obecna, jako słowo skierowane do naszych czasów.

Nie było rzeczą łatwą pogodzić ze sobą owo podwójne zadanie. Na nowo znaleźliśmy się przed alternatywą, z którą nasza konfrontacja trwała dość długo. Czy należy postępować według metody „indukcyjnej”, od człowieka żyjącego we współczesnym świecie do Boga, do Chrystusa i do Kościoła, a co za tym idzie, trzeba także nadać tekstowi strukturę bardziej „argumentacyjną”, w pewnym stopniu otwartą na cichy lecz stały dialog z dzisiejszymi zagadnieniami, czy też należy wyjść od samej wiary i argumentować, wychodząc od jej własnej logiki, a zatem nie dyskutować, lecz świadczyć?

Zagadnienie to nabiera natychmiast znaczenia praktycznego, jeśli się pyta, jak zacząć książkę i gdzie szukać punktu wyjścia? Czy nie powinno się, być może, na początku opisać kontekst współczesnego świata, aby następnie otworzyć w nim drzwi,

które zaprowadzą do Boga? Czy w przeciwnym wypadku nie wzbudzi się podejrzenia, że się poruszamy daleko od konkretnej rzeczywistości, w jakiejś abstrakcyjnej konstrukcji? Wiele razy dyskutowaliśmy nad dwoma możliwymi punktami wyjścia i wiele też razy zmienialiśmy decyzję. Na koniec zgodziliśmy się jednak co do tego, że analiza chwili obecnej zawiera zawsze coś arbitralnego i zbyt mocno zależy od założonego uprzednio punktu widzenia; z drugiej strony nie istnieje jednolita sytuacja w świecie. Kontekst, w którym żyje człowiek w Mozambiku lub w Bangladeszu (biorąc przykładowo akurat te dwa państwa), jest całkowicie odmienny od kontekstu, w którym żyje osoba w Szwajcarii lub Stanach Zjednoczonych. Widzieliśmy ponadto, jak bardzo zmieniły się nagle okoliczności i świadomość społeczna. Jest więc rzeczą konieczną przedsięwziąć dialog z różnymi mentalnościami; to jednak pozostaje w kompetencji Kościołów lokalnych, które muszą odpowiedzieć na wyzwanie różnych sytuacji naszego świata.

Katechizm w każdym razie nie posiada metody czysto dedukcyjnej, ponieważ historia wiary jest rzeczywistością z tego świata i zdobyła swe własne doświadczenie. *Katechizm* wychodzi od niej, co oznacza, że wsłuchuje się w głos Pana i w głos Kościoła, przekazując usłyszane w ten sposób słowo w jego istotnej logice i w jego wewnętrznej sile. Mimo to nie jest też „ponadczasowy” i nie chce być takim. W *Katechizmie* unika się jedynie zbyt wielkiego uzależnienia się od chwilowych okoliczności, ponieważ pragnie się przezeń służyć jedności nie tylko w sposób synchroniczny, tej naszej epoce, lecz także w sposób diachroniczny, to jest przyszłym pokoleniom, tak jak to czyniły wielkie *Katechizmy* zwłaszcza wieku XVI.

3. Autor i autorytet „Katechizmu”

W tym miejscu nasuwa się zagadnienie adekwatnej struktury tekstu. Najpierw jednak musimy zastanowić się nad dwiema kwestiami związanymi z mocą obowiązującą dzieła oraz z jego autorstwem. Zacznijmy od tej drugiej: Jak konkretnie powinno się zrealizować zamiar? Kto powinien napisać książkę? Pomiedzy wieloma problemami, które do tej pory się pojawiły, ten był najbardziej delikatny. Jedna rzecz była oczywista: chodziło o dzieło prawdziwie „katolickie”, także z punktu widzenia jego redakcji, jednakże musiało ono stać się czytelne dla wszystkich i mieć pewien charakter jednoczący. Zasadniczą decyzję podjęto w samą porę: katechizm powinni redagować nie specjaliści, lecz duszpasterze, którzy, opierając się na swym osobistym doświadczeniu

Kościoła i świata, stworzyliby z niego księgę orędzia. Odpowiednio do trzech części przewidzianych od początku zaczęto szukać grupy redaktorów, w której na każdą sekcję przypadałoby dwóch biskupów: za część dotyczącą wyznania wiary byli odpowiedzialni biskupi Estepa (Hiszpania) i Maggiolini (Włochy); za sekcję sakramentalną biskupi: Medina (Chile) i Karlic (Argentyna); za część moralną biskupi: Honoré (Francja) i Konstant (Anglia). Gdy tylko zapadła decyzja, że należy jeszcze dodać autonomiczną część czwartą traktującą o modlitwie, poszukaliśmy przedstawiciela teologii wschodniej. Ponieważ nie udało się nam znaleźć biskupa jako redaktora, wybór padł na J. Carbona, który podczas oblężenia w Bejrucie, znajdując się często w dramatycznych sytuacjach oraz nierzadko w schronach w czasie bombardowania, napisał cudowny tekst o modlitwie, zamykający cały katechizm. Arcybiskupowi ze Stanów Zjednoczonych Levadzie powierzono wreszcie przygotowania słownika.

Muszę przyznać szczerze, iż na początku wydało mi się rzeczą niezmiernie śmiałą to, aby taka grupa autorów rozsianych po całym świecie — autorów, którzy jako biskupi byli już obciążeni wieloma zadaniami — mogła razem doprowadzić dzieło do końca. Przede wszystkim nie było nawet wiadomo, w jakim języku powinno się zredagować tekst. W pierwszym projekcie, który w 1987 r. wysłaliśmy czterdziestu konsultorom na całym świecie, zachowaliśmy język łaciński. Później jednak zrozumieliśmy, że wersja łacińska, przetłumaczona z języka nowożytnego, i to często w sposób niedoskonały, była źródłem nieporozumień, a niekiedy nawet deformowała, zamiast wyrazić jasno intencje autorów. Po wspólnej dyskusji powzięto ostatecznie decyzję, że językiem oryginalnym ma być francuski, który mniej lub bardziej znali wszyscy redaktorzy. Doszliśmy więc do wniosku, że należy zredagować katechizm w tym właśnie języku i że dopiero potem tekst oficjalny powinno się napisać po łacinie, aby wyjść poza aktualne języki narodowe. Ponadto zostanie on (tekst łaciński) opublikowany dopiero wtedy, gdy ukaże się w podstawowych językach narodowych, i będzie musiał uwzględnić uwagi, które napłyną w czasie pierwszej fazy jego przyjęcia, rzecz jasna nie zmieniając wątku tekstu ujętego globalnie. Na podstawie tego ostatecznego tekstu, którego przygotowanie rozpoczęto w międzyczasie, powinno się następnie przejrzeć poszczególne teksty wydane w językach narodowych.

Powróćmy teraz na nowo do samego redagowania katechizmu. Jest rzeczą oczywistą, iż pracę można było rozpocząć dopiero wtedy, gdy ustanowiona przez Papieża Komisja dwunastu podjęła nie-

które podstawowe decyzje. W regularnych odstępach czasu przedstawiano tekst Komisji, ta zaś go oceniała i zatwierdzała po dyskusjach oraz po podjęciu decyzji odnośnie do najważniejszych problemów, które powstały w czasie jego redagowania. Ta współpraca między Komisją a Komitetem Redakcyjnym okazała się niezmiernie owocna, wykazała też zarazem brak jakiegoś elementu pośredniczącego: poszczególne fragmenty bardzo różniły się od siebie zarówno od strony stylistycznej, jak i pojęciowej, w związku z czym potrzebna była czyjaś ręka, która byłaby w stanie zszyć w jedną całość poszczególne części tej tkaniny. Poszukaliśmy sekretarza redakcyjnego, który miałby za zadanie śledzić kompozycję tekstów, a następnie zharmonizować je ze sobą bez naruszania ich treści. Do tego dzieła został zaangażowany aktualny biskup pomocniczy Wiednia, dawniejszy profesor Uniwersytetu we Fryburgu w Szwajcarii, Christoph Schönborn, który z dużą znajomością rzeczy wypełnił uciążliwe zadanie połączenia w jedną całość różnych sposobów myślenia i form stylistycznych. Mimo to pozostaje dla mnie niemal cudem to, że z tak bardzo złożonego procesu redakcyjnego wyłoniła się książka w swej istocie wewnętrznie jednolita i — moim zdaniem — piękna. To, że pośród tak odmiennych poglądów, reprezentowanych w Komitecie Redakcyjnym oraz w Komisji, wciąż na nowo ujawniała się i rozwijała zgodność zamiarów, stanowiło dla mnie i dla wszystkich uczestników niezwykle doświadczenie, w którym nieraz zdawaliśmy się wręcz namacalnie wyczuwać kierownictwo owej Najwyższej Ręki. Komisja dwunastu jednomyślnie zatwierdziła tekst 14 lutego 1992 r., w dniu świętych Cyryla i Metodego. Jeśli zważymy na to, że odnośnie do projektu tekstu, przejrzanego i przesłanego w listopadzie 1989 r., nadesłało swoje spostrzeżenia ponad tysiąc biskupów, których ponad 24.000 uwag uwzględniono w tekście, dochodzimy do wniosku, że dzieło to wyraża fakt „kolegialności” biskupów oraz że w nim w pełni przemawia głos Kościoła powszechnego, niczym „głos wielu wód”

Teraz powróćmy jeszcze do postawionego poprzednio pytania odnoszącego się do autorytetu *Katechizmu*. W odnalezieniu odpowiedzi pomoże nam przede wszystkim bliższa analiza jego prawnej struktury. Moglibyśmy zatem powiedzieć, że podobnie jak nowy *Kodeks*, także nowy *Katechizm* jest rzeczywiście dziełem kolegialnym; patrząc z punktu widzenia ściśle prawnego, jest to dzieło papieskie, to znaczy: zostało przekazane chrześcijaństwu przez Ojca Świętego na mocy jego szczególnej władzy nauczycielskiej. W tym znaczeniu wydaje mi się, że nowy *Katechizm*, z punktu widzenia jego struktury prawnej, podaje dobry przykład

interakcji między prymatem a kolegialnością, odpowiadającej duchowi i literze Soboru. Papież nie przemawia ponad głowami biskupów. On raczej zaprasza swoich braci w episkopacie, aby wspólnie wyzwolić dźwięki przedziwnej symfonii wiary. On gromadzi wszystko swoim autorytetem, który gwarantuje również prawną wartość dzieła. Autorytet ten nie jest czymś narzuconym z zewnątrz, lecz sprawia, że wspólne świadectwo publicznie i konkretnie ukazuje się na światło dzienne. Nie oznacza to, by *Katechizm* był swego rodzaju superdogmatem, jak chcieliby nam wmówić jego oszczercy, aby rzucić na niego podejrzenie, jakoby miał zagrażać wolności teologii. Rzeczywiste znaczenie *Katechizmu* dla wspólnego nauczania Kościoła można wywnioskować z Konstytucji Apostolskiej *Fidei depositum*, przy pomocy której Papież wprowadził go w życie 11 listopada 1992 r., dokładnie 30 lat od chwili otwarcia Soboru Watykańskiego II: „Uznaję go (*Katechizm*) za pożyteczne i właściwe narzędzie służące umacnianiu komunii Kościoła oraz za bezpieczną normę nauczania prawd wiary” (nr 4). Pojedyncze doktryny, które proponuje *Katechizm*, nie mają innego autorytetu poza tym, który już posiadają. Znaczenie posiada tylko *Katechizm* w swej całości, gdyż jako taki odzwierciedla nauczanie Kościoła. Ten, kto go odrzuca w całości, w sposób nieunikniony odłącza się od wiary i nauczania Kościoła.

4. Struktura i treść

a) *Struktura*

Należałoby zastanowić się teraz nad treścią dzieła. Powróćmy jeszcze raz do historii jego przygotowania. Kiedy już Komisja wybrała metodę oraz określiła adresatów, należało wyjaśnić, jaką strukturę miała posiadać książka. Pojawiały się różne pomysły. Niektórzy byli zdania, że *Katechizm* powinien pójść po linii chrystocentrycznej, inni uważali, że chrystocentryzm powinien być przeważający przez teocentryzm. W końcu w naszej refleksji zdominowało pojęcie Królestwa Bożego jako zasady jednoczącej. Po zwięzłej dyskusji doszliśmy do przekonania, że *Katechizm* nie powinien przedstawiać wiary jako systemu lub jako czegoś, co wypływa z jednego centralnego pojęcia. Sam sposób właściwego rozwinięcia treści katechezy może się zmieniać w zależności od konkretnych okoliczności i nie powinno się go narzucać całemu Kościołowi poprzez wspólny katechizm. Musieliśmy więc uczynić coś prostszego: przedłożyć istotne elementy, które można uważać za warunki udzielenia chrztu, przyjęcia do wspólnotowego życia

chrześcijan. Każdy muzułmanin zna istotne zasady swej religii: należy do nich wiara w jednego Boga, proroka i w Koran; przepis odnoszący się do postu oraz pielgrzymka do Mekki. Co natomiast czyni człowieka chrześcijaninem? Katechumenat Kościoła pierwotnego zebrał podstawowe zasady w oparciu o Pismo św.: są nimi wiara, sakramenty, przykazania, „Ojcze nasz” Istniało także *redditio symboli*: przekazanie wyznania wiary oraz jego *redditio* zapamiętanie ze strony mającego przystąpić do chrztu; nauczanie się modlitwy „Ojcze nasz”, pouczenie moralne i katecheza mistagogiczna, to jest wprowadzenie w życie sakramentalne. Wszystko to wydaje się, być może, nieco powierzchowne, tymczasem jednak prowadzi do głębi tego, co stanowi istotę rzeczy: aby być chrześcijaninem, należy wierzyć, należy nauczyć się chrześcijańskiego sposobu życia; należy umieć modlić się jako chrześcijanin, a także na koniec wkroczyć w misteria oraz w liturgię Kościoła. Wszystkie te cztery elementy są ze sobą nierozłącznie powiązane: wprowadzenie w wiarę nie jest przekazaniem jakiejś teorii, jak gdyby wiara była swego rodzaju filozofią, „platonizmem dla ludu”, jak to stwierdzono w sposób lekceważący. Wprowadzenie w wiarę jest po prostu rozwinięciem formuły chrzcielnej. Już ono samo ma charakter mistagogiczny: oznacza doprowadzenie do chrztu, do procesu nawrócenia, w którym nie działamy sami z siebie, lecz pozwalamy na to, by działał w nas Bóg. Dlatego przedstawienie wyznania wiary jest ściśle związane z katechezą liturgiczną i stanowi przewodnik do sprawowania świętych tajemnic. Wprowadzenie do liturgii zakłada także nauczanie się modlitwy, zaś umiejętność modlenia się oznacza przyswojenie sobie właściwego sposobu życia, czyli zakłada w konsekwencji problem moralny.

W ten sposób w trakcie dyskusji czteroczęściowy podział *Katechizmu Trydenckiego* — wyznanie wiary, sakramenty, przykazania, modlitwa — został uznany za metodę najbardziej właściwą dla *Catechismus maior*. Podział ten pozwala ponadto temu, kto posługuje się książką, prędzej i łatwiej obrać właściwy kierunek oraz odnieść się do interesujących go zagadnień. Nie bez zdumienia zauważyliśmy, że w tej pozornej współrzędności elementów można było rozpoznać coś w rodzaju „systemu”; przedstawia się bowiem tutaj po kolei to, w co Kościół wierzy, co celebrytuje, czym żyje i jak się modli. Była nawet propozycja, by poszczególne części połączyć ze sobą tymi tytułami w taki sposób, aby ujawniła się jasno wewnętrzna jedność dzieła. Jednakże z dwóch racji odrzuciliśmy w końcu tę ideę. Po pierwsze, z metody tej wynikłby swego rodzaju eklezjocentryzm, całkowicie obcy katechizmowi. Po drugie zaś, droga taka prowadzi łatwo do swoistego relatywizmu

i subiektywizmu wiary, gdyż zostałaaby przedstawiona tylko świadomość Kościoła, lecz nie brano by pod uwagę tego, czy taka świadomość odpowiada rzeczywistości. Wiele ksiązek religijnych nie ośmiela się już nawet powiedzieć: Chrystus zmartwychwstał, lecz stwierdza się w nich po prostu, że wspólnota doświadczyła Chrystusa jako zmartwychwstałego. Zagadnienie prawdy tego doświadczenia pozostaje zatem otwarte. Idąc po linii podobnego poszerzonego eklezjocentryzmu, dochodzi się na koniec do schematu myślenia właściwego niemieckiemu idealizmowi, według którego wszystko porusza się tylko wewnątrz świadomości, w tym zaś przypadku wewnątrz świadomości Kościoła (Kościół wierzy, celebryje, itd.). *Katechizm* chciał i chce w tym względzie mówić jasno i szczerze: Chrystus zmartwychwstał. Wyznaje on wiarę jako rzeczywistość, a nie tylko jako treść świadomości chrześcijańskiej.

b) *Struktura części pierwszej*

Po określeniu ogólnej struktury *Katechizmu* pozostała jeszcze seria problemów wynikających z jego konkretnej formy, odnoszących się przede wszystkim do części pierwszej i trzeciej. Aby nie przedłużać, chciałbym ograniczyć się jedynie do zasadniczych decyzji związanych z tymi częściami. Przedmiotem pierwszej z nich było wyznanie wiary. Jakie wyznanie należy wziąć pod uwagę? Katechetyczna tradycja zachodnia już od najdawniejszych czasów przyswoiła sobie chrzcielne wyznanie Kościoła Rzymskiego, które jako „Wyznanie wiary apostoelskiej” stało się jedną z głównych modlitw chrześcijaństwa zachodniego. W tym momencie jednak budziło się pewne zastrzeżenie: *Apostolicum* jest symbolem łacińskim, zaś *Katechizm* jest skierowany do całego Kościoła katolickiego, zachodniego i wschodniego. W ten sposób powstała myśl, aby oprzeć się na tak zwanym symbolu „nicejsko-konstantynopolitańskim”, jak to na przykład uczynił niemiecki *Katechizm dla dorosłych*. Wszakże uświadomiwszy sobie osobliwość poszczególnych symboli, musieliśmy odejść od tej idei. W przypadku Symbolu Nicejskiego chodziło bowiem o wyznanie wiary, uchwalone przez jeden z soborów, a zatem o *credo* biskupów, które później stało się także wyznaniem wspólnoty zebranej na sprawowanie Eucharystii. Zakłada więc ono katechezę oraz ze swej strony ją pogłębia. Katecheza jako taka zawsze opierała się na symbolu chrzcielny, ponieważ — zgodnie ze swą istotą — jest ona wprowadzeniem do chrztu lub odnowieniem życia ochrzczonego. Wszystkie symbole chrzcielne, w odróżnieniu oczywiście od wielkich soborowych wyznań wiary, przybierały różny kształt w za-

leżności od regionu. Należało więc przyswoić sobie symbol Kościoła lokalnego. Takie symbole jednak, w swej istotnej strukturze, tak bardzo upodabniają się wzajemnie do siebie, że opowiedzenie się za symbolem rzymskim (apostolskim) nie oznacza jednostronnej preferencji dla tradycji zachodniej, lecz otwiera przystęp do wspólnej tradycji wiary Kościoła powszechnego.

Ten uniwersalny charakter Symbolu jawi się jasno, jeśli opieramy się na jego istotnej strukturze, którą H. de Lubac ukazał w sposób szczególnie wnikliwy. Podział na dwanaście artykułów, które odpowiadają dwunastu Apostołom, jest oczywiście starożytny, ale jest też podporządkowany pierwotnej trójczęściowej strukturze naśladowującej trynitarną formułę chrztu św.: „ja ciebie chrzczę w imię Ojca, i Syna i Ducha Świętego”. Symbol chrzcielny jest w swej istocie wyznaniem Boga żywego, jedynego Boga w trzech Osobach. Jest to podział nadrzędny, który jednocześnie ujawnia samą istotę wiary, zawsze i wszędzie tej samej: wierzymy w Boga żywego, który jako Ojciec, Syn i Duch Święty jest jednym i jedynym Bogiem. On to oddał się nam we Wcieleniu Syna i wciąż pozostaje obecny wśród nas poprzez zesłanie Ducha Świętego. Być chrześcijaninem oznacza więc wierzyć w tego żywego Boga ujawniającego się nam w Objawieniu. Wszystko inne rozwinęło się z tego właśnie jądra. W ten sposób *Katechizm* już na bazie swojej struktury ukazuje hierarchię prawd, o której mówił Sobór Watykański II.

c) Główne zagadnienia części trzeciej

Na koniec pragnę podać jeszcze kilka uwag odnośnie do części trzeciej, zawierającej zagadnienia moralne, która była przedmiotem największych dyskusji i z wielu przyczyn przysporzyła największej trudności w przygotowywaniu *Katechizmu*. Wychodząc z tradycji, zdawało się rzeczą stosowną wybrać schemat dziesięciu przykazań, który stanowi także podstawę *Kazania na Górze* i którym posługuje się św. Paweł (np. w Rz 13, 8-10) jako fundamentalnym modelem nauczania moralnego. Nie jest więc w żadnym wypadku słuszną opinią, jakoby chodziło tutaj o rzecz czysto starotestamentalną i że chrześcijanina już nie obowiązują przykazania. Często *Dekalog* utożsamia się błędnie z „Prawem”, od którego zostaliśmy uwolnieni — jak naucza św. Paweł — dzięki Jezusowi Chrystusowi. Wszakże w nauczaniu św. Pawła chodzi konkretnie o Torę we wszystkich jej wymiarach, która zaprowadziła Chrystusa na krzyż i na krzyżu została wypełniona oraz przemieniona. Tymczasem nauczanie moralne „Dziesięciu Słów” nadal zachowuje swą pełną aktualność, obecnie — oczywiście —

w nowym życiowym kontekście łaski. Na tle Nowego Testamentu *Dekalog* jawi się jako Słowo żywe, które wzrasta w historii ludu Bożego i w niej coraz bardziej odsłania swą prawdziwą głębię, osiągając swój całkowity sens w słowie oraz w osobie Jezusa Chrystusa. Lecz podobnie jak w każdym okresie historii rozumiemy w sposób zawsze nowy tajemnicę Chrystusa i odnajdujemy w niej ciągle coś nowego, tak też wykładnia oraz rozumienie przykazań nigdy nie ma końca. Wychodząc od takiej interpretacji *Dekalogu* w kontekście historii zbawienia z jej chrystologicznym centrum, mogliśmy przejąć tradycję katechetyczną, która wciąż na nowo odnajdywała w przykazaniach podstawowe wskazania dla sumienia chrześcijańskiego.

Aby przedstawić tę konkretną i dynamiczną interpretację przykazań, musieliśmy wyraźnie umieścić je w kontekście chrześcijańskim, w którym czyta je Nowy Testament oraz wielka Tradycja: *Kazanie na Górze*, dary Ducha Świętego oraz nauka o cnotach ofiarują nam kontekst właściwego rozumienia przykazań. Co więcej, na pytanie, gdzie powinna znaleźć się doktryna o grzechu i o usprawiedliwieniu, która jest przedmiotem prawa i Ewangelii, po wielu dyskusjach zdecydowaliśmy się odpowiedzieć, że jej słuszne miejsce znajduje się w trzeciej części *Katechizmu*. Tym bowiem sposobem staje się rzeczą zupełnie jasną, że moralność chrześcijańska znajduje się w obszarze łaski, która nas uprzedza, dociera do nas oraz przemienia w akcie przebaczenia. Lektura poszczególnych fragmentów części moralnej powinna nieustannie uwzględniać ten wewnętrzny związek, ponieważ tylko w taki sposób można je zrozumieć właściwie.

W teologii moralnej istnieje obecnie spór o wyjaśnienie jej specyficznych fundamentów. Dyskutuje się ostro nad zagadnieniem relacji między Objawieniem a rozumem, jak też relacji między przyczyną a bytem (naturą). *Katechizm* nie miał za zadanie wchodzić w dyskusje teologiczne. Mógł założyć zasadnicze decyzje odnoszące się do podstaw wiary. Stajemy się zgodni z bytem, gdy upodabniamy się do Chrystusa, a podobni do Chrystusa stajemy się wówczas, gdy jesteśmy w Nim zakochani. Naśladowanie Chrystusa oraz rozumienie wszystkich z osobna obowiązków, począwszy od przykazania miłości, są ściśle ze sobą związane i nie można niszczyć harmonii istniejącej między nimi a ukrytym, bądź też postrzegalnym słowem stworzenia. Podobnie jak nie da się oddzielić od siebie stworzenia i zbawienia, orędzia o bycie i orędzia o Objawieniu, tak też jest z relacją między rozumem i wiarą, bytem i jego przyczyną. Kiedy *Katechizm* posługuje się kategorią natury, zawsze należy ją interpretować w tym właśnie sensie.

Nie zna on naturalizmu takiego, jaki zdefiniował w swym słynnym zdaniu Ulpian (zm. w 228 r. po Chr.): jest naturalnym to, czego wszystkie byty żyjące uczą się od swojej natury. Według *Katechizmu*, rozum przynależy do natury ludzkiej: „naturalnym” dla człowieka jest to, co jest zgodne z jego rozumem, zaś zgodnym z jego rozumem jest to, co go otwiera na Boga. W ten sposób czysty mechanizm fizjologiczny nie może określać „natury”, ani też być normą moralności. Kiedy mówimy o naturze ludzkiej, musimy zawsze mieć na uwadze nierozdzielną jedność ciała i duszy, a więc zarówno duchowy, jak też cielesny wymiar jedyne go bytu ludzkiego. Dlatego, z drugiej strony, *Katechizm* nie zna oczywiście żadnej racji „autonomicznej” i samowystarczającej, żadnej racji, dla której nie dałoby się pokonać bariery między przyczyną a bytem, rozumem a Bożym *Logos*, tak by człowiek mógł i musiał opierać się tylko na swych własnych ocenach tego, co musi mieć wartość moralną. *Katechizm* uznaje, wraz z Tradycją, osłabienie rozumu obciążającego grzechem, aczkolwiek zna także „nieskompromitowaną” zdolność poznania Stwórcy i stworzenia. Zdolność ta zostaje odnowiona poprzez spotkanie z Chrystusem, który jako *Logos* Boży nie wyklucza rozumu, lecz go podnosi ku sobie. W tym znaczeniu *Katechizm* właśnie w swej części moralnej jest naznaczony optymizmem zbawionych.

Na zakończenie chciałbym jeszcze opowiedzieć krótką historię. Do pewnego starego biskupa, bardzo szanowanego ze względu na jego erudycję, posłano jedną z ostatnich redakcji *Katechizmu* przed jego opublikowaniem, aby również on wyraził swój osąd. Ten oddał rękopis, wyrażając przy tym wielką radość. „Tak — powiedział — jest to wiara mojej matki”. Cieszył się on z tego, że wiara, której nauczył się jako dziecko i która prowadziła go przez całe życie, została wyrażona na nowo z całym jej bogactwem i pięknem, ale także z wielką jej prostotą oraz w jej niepomniejszonej tożsamości. Jest to wiara mojej matki: wiara naszej matki, Kościoła. I do tej właśnie wiary zaprasza *Katechizm*.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC