

NARRACYJNY
WYMIAR
EDUKACJI
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

NARRACYJNY WYMIAR EDUKACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Redakcja naukowa
Anna Królikowska

AKADEMIA IGNATIANUM
WYDAWNICTWO WAM
Kraków 2012

© Akademia Ignatianum, 2012
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
Wydziału Pedagogicznego Akademii Ignatianum

Recenzent
dr hab. Elżbieta Osewska, prof. UKSW

Projekt okładki i stron tytułowych
Jadwiga Mączka

978-83-7614-127-5 (Ignatianum)
978-83-7767-870-1 (WAM)

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIEGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	7
Enzo Biemmi NARRACYJNY WYMIAR KATECHEZY.	13
Denis Villepelet POJĘCIE NARRACYJNOŚCI U PAULA RICCEURA „OPOWIADANIE JEST ŻYWYM WYRAZEM ŻYWEGO DOŚWIADCZENIA”	25
Augusto Barbi ANALIZA NARRACYJNA I PRZEMIENIAJĄCA MOC OPOWIADANIA ..	41
Christoph Theobald WIARA MA SVOJĄ HISTORIĘ.....	69
Monika Scheidler NARRACJA BIOGRAFICZNA I NARRACJA ZORIENTOWANA NA TRADYCJĘ JAKO PODSTAWOWE FORMY NAUCZANIA KATECHETYCZNEGO	95
Ignacy Bokwa PODSTAWOWE ASPEKTY TEOLOGII NARRACYJNEJ W ŚWIETLE REFLEKSJI SYSTEMATYCZNEJ.....	119
Piotr Tomasz Goliszek TEOLOGIA NARRACYJNA A KATECHEZA	135
Andrzej Kowalski METODA NARRACYJNA WYBRANE ASPEKTY TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNE	161
Kazimierz Misiaszek RÓŻNORODNOŚĆ JĘZYKA KATECHEZY (W KONTEKŚCIE NARRACJI).....	177
Łukasz Idem DLACZEGO OPOWIADANIA SĄ POTRZEBNE WSPÓŁCZESNEMU CZŁOWIEKOWI?.....	193
Stanisław Łabendowicz, Wiesław Przyczyna NARRACJE W KATECHEZIE	211
NOTY O AUTORACH	235

WSTĘP

Człowiek zawsze doświadczał napięcia między dwoma sprzecznymi aspektami swojej egzystencji: z jednej strony skłonność do stowarzyszania się (wspólnotowość), z drugiej zaś – skłonność do indywidualizmu. Choć jednostka ma świadomość, że nie staje się tym, kim jest bez kontekstu wspólnotowego, to zarazem oczywiste jest, że nie staje się więźniem wspólnoty. Od najwcześniejszych lat życia człowiek manifestuje chęć uniezależnienia się od wspólnoty, a szczególnej siły nabiera ten proces w okresie dojrzewania. Człowiek musi nieustannie oscylować między sprzecznymi uczuciami, które z jednej strony popychają nas ku innym, z drugiej zaś nie pozwalają uwolnić się od dążenia do odróżniania się od innych, oddzielania się od nich. Jeśli dominuje wspólnota, następuje tłumienie, albo w najlepszym razie postawienie w nawias indywidualności.

Wydaje się, że ustrój demokratyczny, któremu przypisuje się tyle cnót jako temu, który zaprowadza równość praw i waloryzuje uczestnictwo wszystkich we wspólnym losie, w kontekście obywatelskości, bardziej rozdziela ludzi niż ich łączy. W gruncie rzeczy bowiem wyłania się z niego bardziej indywidualizm zajęte swoim dobrostanem niż obywatel troszczący się o dobro wspólne. Prowadzi to do atomizacji społeczeństwa, do społeczeństwa postmodernistycznego, w którym żyjemy i w którym indywidualizm tryumfuje w pełni, a każdy w nim staje się, jak pisze Marcel Gauchet „czystą indywidualnością, która nic nie jest winna społeczeństwu, ale wszystkiego od niego wymaga”¹. Indywidualizm jest doświadczeniem przemysłowym i spokojnym, które predysponuje każdego obywatela do izolowania się od masy jemu podobnych i do odsunięcia się na bok razem z rodziną

¹ Cyt. za: P. Hidalgo, *Individu et communauté: Un insurmontable antagonisme*, w: <http://lewebpedagogique.com/philocoach/2009/05/27/%c2%ab-un-individu-pur-ne-devant-rien-a-la-societe-mais-exigeant-tout-delle-%c2%bb/> (data dostępu 10.10.2012)

i przyjaciółmi, tak że tworząc taką małą społeczność na swój użytek, chętnie porzuca wielkie społeczeństwo (Tocqueville). Demokracja, według Tocquevilliańskiego proroctwa, odsyła nieustannie każdego człowieka do niego samego, w konsekwencji grozi człowiekowi całkowite zamknięcie się w samotności własnego serca².

Powyższa refleksja, którą zaprezentował podczas konferencji w Grenoble profesor filozofii Pierre Hidalgo, skłania do postawienia pytania, czy istnieje jakiś sposób na „pojednanie tych sprzeczności”: indywiduum i wspólnoty, społeczności. Na poziomie politycznym w Europie przeżywamy to napięcie w postaci tendencji zjednoczeniowych (komunitaryzm) i towarzyszących im poszukiwaniom obszarów autonomii (etnocentryzm). Na poziomie religijnym objawia się to napięcie między religijnością masową, popularną, „przynależnościową” a religijnością indywidualną, aż do sprywatyzowanej, kontestującej wspólnotowy charakter Kościoła, co w konsekwencji prowadzi do dystansowania się od instytucji Kościoła.

Wydaje się, że kluczem do „pojednania” indywidualizmu z komunitaryzmem może być narracja pojmowana jako ekspresja doświadczenia. Nicią przewodnią niniejszej książki będzie zatem właśnie ten narracyjny aspekt analizowany zarówno w perspektywie antropologicznej, teologicznej, jak i edukacyjnej ze szczególnym uwzględnieniem katechezy. I chociaż rzeczywiście cała refleksja w ramach tej książki prowadzi do poszukiwania implikacji katechetycznych, to nie sposób wyabstrahować katechezy od szerokiego kontekstu edukacyjnego, zwłaszcza zaś od wychowania chrześcijańskiego.

Wychowanie chrześcijańskie odnosi się do dwóch poziomów funkcjonowania człowieka. Pierwszy poziom: naturalny. Na tym poziomie wychowanie wiąże się z towarzyszeniem człowiekowi w rozwoju jego wrodzonych potencjałów na poziomie fizycznym, umysłowym, duchowym. Każdy człowiek ma prawo do takiego wychowania, czemu daje wyraz soborowa Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*: „Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają, jako cieszący się godnością oso-

² Por. tamże.

by, nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współżycie dla popierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi”³.

Drugi poziom wychowania chrześcijańskiego to poziom religijny. Jest to prawo do wychowania religijnego osób ochrzczonych, którego celem ostatecznym jest poznanie Boga i zjednoczenie z Nim, a w wymiarze moralnym – życie rzeczywistością cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości.

Deklaracja precyzuje więc cel wychowania chrześcijańskiego: „Wychowanie to zdąża nie tylko do pełnego rozwoju osoby ludzkiej (poziom naturalny) (...), lecz ma na względzie przede wszystkim to, aby ochrzczeni, wprowadzani stopniowo w tajemnicę zbawienia, stawali się z każdym dniem coraz bardziej świadomi otrzymanego daru wiary; (...) w ten sposób niech stają się ludźmi doskonałymi na miarę wieku pełności Chrystusowej”⁴. Realizację tego celu podejmuje Kościół w różnych obszarach swojej działalności, głównie zaś w katechezie.

Zmiana paradygmatu katechezy, jej misyjne nawrócenie i centralne miejsce kerygmatu w głoszeniu stawiają przed katechezą wyzwanie nie tylko dotyczące nowych treści, ale również nowego języka. Możemy przyjąć definicję pierwszego głoszenia sformułowaną przez A. Fossiona na koniec Kongresu w Lizbonie: „Pierwsze głoszenie oznacza dane wiary chrześcijańskiej istniejące w wielu formach, które, w określonym kontekście, czynią możliwymi pierwsze kroki w wierze u tych, którzy się od niej oddalili (czy są od niej daleko)”.

Dziś, wśród tych „wielu form” pierwszego głoszenia forma narracyjna staje się priorytetowa: opowiadanie męki, śmierci i zmar-

³ Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 1.

⁴ DWCH, 2. Zob. również na temat naturalnej i transcendentnej płaszczyzny wychowania chrześcijańskiego: T. Kocór, *Formacja „nowego człowieka” celem wychowania chrześcijańskiego*, w: *Katecheza w służbie wiary*, pr. zb. pod red. W. Janigi i T. Kocóra, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2004.

twychwstania Jezusa Chrystusa i w jego świetle wszystkich wydarzeń z Jego życia pośród nas. To właśnie poprzez opowiadanie dokonuje się pierwsze głoszenie we wspólnocie postpaschalnej. W swej długiej historii katecheza stopniowo redukowała swój język narracyjny, wysuwając na plan pierwszy język doktrynalny i wyjaśniający. Prawdziwa przemiana katechezy wymaga odzyskania swego pierwotnego wymiaru narracyjnego. Ta zmiana języka stanowi rodzaj interpelacji wobec całej aktualnej praktyki katechetycznej. Co znaczy opowiadać kerygmat we współczesnej kulturze? Jak się opowiada wiarę chrześcijańską? Jakie są formy narracyjne katechezy? Jaki jest stosunek między narracją a refleksją w katechezie? Te i inne pytania wymagają dziś w Europie pilnej refleksji.

Niewątpliwie w refleksji katechetycznej potrzebne jest wsparcie ze strony antropologii i filozofii. Problematykę narracji od strony filozoficznej podejmował Paul Ricoeur. Jego koncepcję narracji prezentuje Denis Villepelet (Francja) w artykule *Pojęcie narracyjności u Paula Ricœura. „Opowieść jest żywym wyrazem żywego doświadczenia”*. Autor przedstawił najpierw, w jaki sposób filozofia refleksyjna prowadzi Paula Ricœura do pojęcia tożsamości narracyjnej, następnie – jak refleksja fenomenologiczna pozwala mu stworzyć pojęcie prawdy metaforycznej i – wreszcie – przedstawił jego hermeneutyczne podejście względem generowania opowieści.

Augusto Barbi (Włochy), biblista, w konferencji: *Opowiadanie biblijne jako zaproszenie do przemiany* wprowadza w rozumienie biblijnej siły opowiadań, ich struktury i ich siły przebicia. Autor ukazuje, jak opowiadania biblijne są w najwyższym stopniu opowiadaniem zmieniającymi i jak w konsekwencji odczytanie narracyjne takich opowiadań podczas katechezy może przyczynić się do dojrzewania wiary i zmiany ukierunkowania życia chrześcijańskiego.

Ten artykuł dopełnia refleksja Christopha Theobalda (Francja) z obszaru teologii systematycznej pt. *Wiara ma swoją historię. Struktura narracyjna przekazywania wiary i jej eklezjalna regulacja*. Analiza teologiczna Theobalda pozwala zrozumieć, że *wiara jest historią*, a także pogłębić zagadnienie *narratywnej struktury objawienia i jej eklezjalnego zastosowania*.

Monika Scheidler (Niemcy) w swoim artykule analizuje problematykę nie tylko narracji zorientowanej na tradycję, ale także narracji biograficznej jako centralne formy katechezy. Prezentuje ona Kościół jako wspólnotę narracyjną oraz miejsce nauczania. Wyjaśnia specyficzny profil nauczania katechetycznego. Wreszcie wskazuje na narrację jako elementarną formę uczenia się katechezy, na funkcje wariantów narracji: zorientowanej na tradycję i biografię oraz o ich wspólny cel. Przemyślenia Autorki na temat specyficznego potencjału nauczania, jaki posiada narracja, odnoszą się przede wszystkim do katechezy, która jest prowadzona we wspólnotach chrześcijańskich, ponieważ, jak podkreśla, katechetyczny potencjał narracji można rozwinąć w ramach szkolnych lekcji religii tylko w ograniczonej mierze. W artykule znajdziemy również refleksję na temat różnych aspektów roli katechety jako narratora.

Ignacy Bokwa w artykule *Podstawowe idee teologii narracyjnej „w świetle refleksji systematycznej”* prezentuje pojęcie, przedmiot i rozwój teologii narracyjnej. Autor przedstawia teologię narracyjną jako nowoczesną próbę odnowienia teologii chrześcijańskiej jako teologii religii historycznej, która nie tylko ma coś do przekazania w postaci pisemnie utrwalonych reguł wiary, ale ma także wydarzenia do opowiedzenia.

W artykule *Teologia narracyjna a katecheza* Piotr Goliszek wskazuje na związki teologii narracyjnej i katechezy na kanwie posoborowych zmian w uprawianiu teologii: po Soborze Watykańskim II nastąpił istotny rozwój teologii chrześcijańskiej w kierunku refleksji nad relacją świata ludzkiego i boskiego, który można określić „zwrotem narracyjnym”.

Artykuł Andrzeja Kowalskiego, *Metoda narracyjna. Wybrane aspekty teologiczno-filozoficzne* wprowadza czytelnika w metodę narracyjną. Autor koncentruje się na metodzie narracyjnej w ogólności a nie na różnych modelach narracji, które mogą funkcjonować w tej metodzie, przyjmując perspektywę katechetyczną i pastoralną.

Kazimierz Misiaszek w artykule *Różnorodność języka katechezy (w kontekście narracji)* wskazuje na fakt, że język narracji charakteryzuje się tym, że nie ma w sobie nic z języka dyskursywnego czy argu-

mentacyjnego. Ma natomiast wciągać słuchacza w przedstawianą akcję tak, aby ten niejako się z nią utożsamił, wszedł w nią, uczestniczył w niej. Jest ona jednym z podstawowych rodzajów języka religijnego i języka chrześcijaństwa, także języka teologii. Autor podkreśla jednocześnie, że w katechezie język ten funkcjonuje obok innych, które należy uwzględnić, ponieważ weszły już w katechetyczną tradycję, ale też dlatego – a może przede wszystkim – ponieważ nie sposób wyrazić jednym językiem, jednym sposobem tego, co kryje w sobie rzeczywistość Boga, człowieka, świata i Kościoła.

Dlaczego opowiadania są potrzebne współczesnemu człowiekowi? Odpowiadając na tak postawione tytułowe pytanie, Łukasz Idem wskazuje na kilka obszarów zastosowania opowiadań. W przekonaniu Autora stanowią one pewien szczególny sposób komunikacji, pobudzają ciekawość, pomagają w zapamiętaniu i podejmowaniu ważnych decyzji, pobudzają umysł, serce i wyobraźnię słuchacza (czytelnika), przyczyniają się do budowania tożsamości osobowej i religijnej. Sprzyjają prawidłowemu rozwojowi psychicznemu i emocjonalnemu dzieci i młodzieży. Znajdują też szerokie zastosowanie w terapii najmłodszych.

Stanisław Łabendowicz i Wiesław Przyczyna w artykule *Narracje w katechezie* wskazują na narracje jako jeden z najczęściej stosowanych sposobów przekazu słowa Bożego w katechezie. Podkreślają znaczenie aspektu komunikacyjnego dla metody narracyjnej, polegającego na wymianie informacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą.

Istnieje wyraźne wzajemne powiązanie tych artykułów: od podstaw antropologicznych przez świadectwo biblijne do refleksji teologicznej i dogmatycznej, wreszcie do praktyki katechetycznej opartej na wiedzy pedagogicznej. Bowiem refleksja katechetyczna nie jest jakimś rodzajem spekulacji, ale ciągłym podejmowaniem wyzwań i problemów. Jest usytuowana między teorią i praktyką.

Anna Królikowska

Enzo Biemmi

NARRACYJNY WYMIAR KATECHEZY. ZARYS PROBLEMATYKI

1. Ścisły związek między pierwszym głoszeniem a narracyjnym wymiarem katechezy

Kongres Europejskiej Ekipy Katechetycznej (EEK), który odbył się w Lizbonie w 2008 roku, poświęcony był tematowi pierwszego głoszenia¹. W związku z tym, niemalże spontanicznie, zrodziła się potrzeba refleksji nad *narracyjnym wymiarem katechezy*. Dlaczego? Z tego prostego powodu, że pierwsze głoszenie odsyła do wydarzeń rodzących wiarę i pierwotnych sposobów jej świadectw. Jeżeli pierwsze głoszenie „sprzyja i umożliwia pierwsze kroki wiary”², musi ono przede wszystkim opowiadać historię i umożliwić wejście w nią historii współczesnych kobiet i mężczyzn. I jeżeli rozumiemy „pierwsze” nie tylko w sensie chronologicznym (pierwsze głoszenie, które poprzedza inicjację chrześcijańską i katechezę zmierzającą do dojrzewania wiary), ale i „genetycznym” (głoszenie, które wzbudza

¹ Dokumenty Kongresu Europejskiej Ekipy Katechetycznej, który odbył się w Lizbonie w 2008 r., na temat „Misyjnego wymiaru katechezy”, zostały opublikowane w językach francuskim, włoskim, hiszpańskim, portugalskim i angielskim:

- E. Biemmi, A. Fossion (red.), *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, Lumen Vitae, Bruxelles 2009;
- *Catechesi missionaria*, „Catechesi” 78(2008-2009) nr 3-4;
- *La conversión misionera de la catequesis. Relación entre fe y primer anuncio en Europa*, Quadernos AECA 2, PPC Editorial, Madrid 2009;
- *A conversão missionária da catequese. Debates e práticas sobre a relação entre a fé o primeiro anúncio na Europa. The conversion e dimensions of catequesis. Debates et practices about the relation between faith and the first announcement in Europa*, „Pastoral Catequetica”, rok 5, janeiro-abril 2009.

² E. Biemmi, A. Fossion (red.), *La conversion missionnaire*, dz. cyt., s. 124.

wiarę w Jezusa Chrystusa na każdym etapie drogi rozwoju wiary)³, to narracja wiary nie może być uważana tylko za jakiś etap katechezy, ale za jej element fundamentalny i ją pobudzający, za jej wewnętrzną logikę: pierwszeństwo genetyczne głoszenia domaga się pierwszeństwa narracji.

Wychodząc od tej wewnętrznej intuicji, inspirującej w swoim charakterze, spróbujemy uzasadnić nasz wybór tematu i jego wymowę, zmierzając do określenia problematyki i metody pracy.

2. Motywy wyboru tematu

Jest wiele racji, które uzasadniają naszą pracę, a są nimi motywy antropologiczne, teologiczne i katechetyczne.

„Życie to nie jest to, co się przeżywa, ale to, co się pamięta i jak się pamięta, aby opowiadać”. To wyrażenie pierwszego noblisty kolumbijskiego, Gabriela Garcii Marqueza, zamieszczone na początku jego autobiograficznej powieści *Vivir para contarla* (2002), odsyła nas bezpośrednio do antropologicznego charakteru naszego tematu. Narracja jest istotna, konstytutywna dla tożsamości każdej osoby: nie jesteśmy jakąś sumą naszych przeżyć, ale tym, co w różnorodności tych przeżyć staje się osobistym doświadczeniem i sensem, poprzez zapamiętanie i opowiadanie: opowiadanie o sobie dla siebie (autobiografia) i o sobie dla innych (narracja). Ale to, co jest prawdziwe na płaszczyźnie personalnej, jest prawdziwe także w wymiarze rodziny, grupy, ludu, cywilizacji. Opowiadanie nie określa tylko charakteru życia osobistego, ale wpływa na tożsamość społeczną. Narracje są ludzkim sposobem na to, aby stawać się „tkaczami samych siebie”⁴,

³ Biskupi włoscy, w swoich uwagach na temat pierwszego głoszenia, tak się wyrazili: «Pierwszeństwo „pierwszego” głoszenia jest rozumiane przede wszystkim w sensie genetycznym, czy w sensie zakładania, fundowania: u podstaw budowy wiary jest fundament (...), którym jest Jezus Chrystus (1 Kor 3, 11)», Commissione Episcopale Italiana CEI per la dottrina della fede, *L'Annuncio e la catechesi. Questa è la nostra fede*. Nota pastorale sul primo annuncio, Paoline, Milano 2005, nr 6.

⁴ D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, s. 14.

aby podejmować nić własnej egzystencji, aby wydobywać z różnych wątków życia «sens» (jako znaczenie i jako ukierunkowanie). I w ten sposób refleksja i praktyka narracji uświadomiła nam wielość funkcji opowiadań. Poprzez nie wchodzimy w światło, uświadamiamy sobie rdzeń tego, co nas tworzy, określamy linie naszej osobowości. Poprzez opowiadania interpretujemy życie, odnajdujemy jego sens. Opowiadania uzdrawiają, mają moc balsamu, pozwalają na leczenie ran, żaloby, ograniczeń. Opowiadania tworzą nas jako wspólnotę: współżycie staje się komunią w takiej mierze, w jakiej opowiada się, powierza się – poprzez słowo – jakąś część naszej tożsamości innym. Jesteśmy bytami narracyjnymi, jak przypomina nam Paul Ricoeur.

Są też uzasadnienia teologiczne. Aby nie wchodzić zanedo w kwestie teologii narracyjnej i biblijnego rozumienia narracji, wystarczy przypomnieć, że wiara chrześcijańska jest historią Boga z ludźmi. Przypomina o tym Symbol wiary, który jest doktrynalną formułą wiary. Credo ma przede wszystkim strukturę narracyjną⁵. Opowiada, jak Bóg Ojciec stwarza, jak w Synu umarłym i zmartwychwstałym na nowo nas stwarza, jak doprowadzi do wypełnienia dzieła stworzenia, jak przygotowuje dla nas nowe niebo i nową ziemię. Całe Pismo Święte jest wielkim opowiadaniem, narracją o wspaniałościach Boga dla człowieka. Pismo i Credo podpowiadają, że ta historia jest historią relacji, pierwszego przymierza oraz przymierza nowego i ostatecznego. Jest to historia Boga komunii, który otwiera się w akcie autokomunii, abyśmy weszli w komunię z Nim: „Jak Ty, Ojcze, we Mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21).

Credo przypomina nam, że wiara chrześcijańska jest wydarzeniem relacyjnym i jest wydarzeniem eschatologicznym. Przypomina, że wiara chrześcijańska nie ma początków w spekulacjach na temat życia, ale w doświadczeniu działania Boga Trójjedynego w historii. Dlatego wyrażenie wiary znajduje swoją pierwszą formę ekspresji w narracji. To, o czym wiara chrześcijańska zaświadcza, posiada charakter wydarzenia i jest wydarzeniem. Ta historia, którą przechowuje Credo, zaprasza nas do jej opowiadania.

⁵ A. Fossion, *Dire il Credo oggi. Per una fede plausibile e desiderabile*, w: *Il Credo. I fondamenti della catechesi*, t. 1, Verona 2009, s. 57-71.

„Bóg chce, aby był opowiadany”⁶. Nie tylko wiara chrześcijańska ma strukturę narracyjną, ale także domaga się jej komunikacja wiary. To właśnie w tej płaszczyźnie katecheza wprost ją implikuje. Znamy wszyscy historię katechezy, jak w ciągu dziejów stawała się scholastyczną i doktrynalną. Znamy także tego przyczyny i nie robimy z tego problemu. Ale wychodzenie współczesnych społeczeństw z kręgu wpływów chrześcijaństwa domaga się od katechezy radykalnych przemian. To, co jeden z teologów włoskich napisał odnośnie do kwestii związanych z teologią, odnosi się także do katechezy: „Wiara rozwija się poprzez świadectwa i ich historyczną doniosłość. Pobudzanie wiary nie wynika z dialektyki i stosowanych w niej argumentów. Teologia mogła nie uwzględniać tego wymiaru chrześcijańskiego orędzia w czasach, gdy wiara była przyjmowana w sposób oczywisty, ale w naszej społeczności, gdy wiara nie stanowi już powszechnego założenia, orędzie zbawcze ma odnajdywać swoje źródłowe (pierwotne) formy, a teologia powracać do roli eksperta w zbawczych opowiadaniach i pobudzać do tego dobrych narratorów”⁷.

To właśnie tu znajduje się podstawowy rodzaj naszej troski jako katechetów: podejmować refleksję i wspólne działanie na rzecz odzyskania przez katechezę jej narracyjnego charakteru.

3. Dwa wymiary tematu: narracja i autonarracja. Skomplikowany problem czy konieczność?

Temat „Narracyjny wymiar katechezy” zawiera dwa różne wątki: narrację i autobiografię, czy też opowieści życia (*récits de vie*). Są to cele katechetyczne, które należy traktować nierozdzielnie. Z jednej strony, ten sposób podejścia wymaga bardziej wzmożonego wysiłku – z drugiej – pomaga wydobyć głębszy sens katechezy jako świadectwa i procesu rodzenia się oraz dojrzewania wiary.

⁶ C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en post-modernité*, kolekcja Cogitatio Fidei, t. 1, Le Cerf, Paris 2008.

⁷ C. Molari, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, w: B. Wacker, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981, s. 27.

Jeżeli chodzi o pierwszy aspekt, świadectwo chrześcijańskie (*redditio*) jest równocześnie opowiadaniem wydarzenia Paschy (*traditio*) oraz sposobu, w jaki to wydarzenie przemieniło życie (*receptio*). Pierwszy List św. Jana bardzo wyraźnie podkreśla ten rodzaj związków: „Co było od początku, cośmy słyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce (...), oznajmiamy wam (1 J 1, 1-4). Istnieje więc aspekt obiektywny świadectwa, ale nie jest on oddzielony od zawartego w nim aspektu subiektywnego, tj. skutku, jaki wiara wnosi w doświadczenie tego, który ją głosi. Jeżeli wiara chrześcijańska nie może być zredukowana do doświadczenia osoby, która ją przeżywa (wymaga to wielkiej czujności), to nie może być jednak oderwana od doświadczenia świadka. Jak pisze Severino Dianich, „oprócz opowiadania o Chrystusie, muszę także opowiadać o mnie. Kiedy będę opowiadał, że wierzę w zmartwychwstanie Chrystusa, będzie to z mojej strony ewangelizacja. I jeżeli wierzę, że On powstał z martwych, będę miał także do opowiedzenia to, jakie znaczenie ma dla mnie Jego życie i Jego historia. Jednym słowem, muszę opowiadać, że wierzę, opowiadać historię mojej wiary. Nie głosi się Ewangelii bez głoszenia Chrystusa, ale i, w tym samym czasie, bez opowiadania o sobie”⁸. Prezentacja orędzia chrześcijańskiego jest więc zawsze jakimś rodzajem autoprezentacji. Odnośnie do drugiego aspektu, należy odnotować, że proces rozdzenia się i stopniowego dojrzewania wiary (któremu służą zarówno pierwsze głoszenie, jak i katecheza) wymaga od podmiotu nie tylko wewnętrznej dyspozycji do słuchania i interioryzowania treści, ale także jego przepracowywania oraz odpowiedzi. I to „podjęcie słowa” na temat własnej wiary poprzez opowiadanie staje się decydujące dla samej wiary. Opowiadanie o własnej drodze wiary staje się w jakiejś mierze uznaniem odkrywanego i otrzymanego daru, jak również drogą mistagogii⁹.

⁸ S. Dianich, *Dare la parola al mondo: il mondo soggetto di evangelizzazione*, w: E. Franchini – O. Cattani (red.), *Nuova evangelizzazione. La discussione – le proposte*, EDB, Bologna 1990, s. 104.

⁹ P. Zuppa, *Raccontarsi per raccontare: perché? Verso „nuovi” orizzonti per la formazione e la catechesi ecclesiale/2*, „Catechesi” 77(2007-2008) nr 5, s. 62.

Biorąc pod uwagę te dwa rodzaje powiązań (świadczenia oraz rozdzenia się i dojrzewania wiary), Ambrosio Binz przedstawia, jak opowiadanie o własnej drodze wiary w pełni i zasadnie sytuuje się w dynamice procesu *traditio-receptio-redditio*: „Opowiadanie o własnym życiu duchowym jest integralną częścią procesu przekazywania wiary. W rzeczywistości, dla wierzącego jego własna historia życia wpisuje się w narrację historii zbawienia, ponieważ jest on osobiście w nią wprzęgnięty, a jego narracja o swoim życiu staje się słowem wiary”¹⁰.

Jeżeli więc, z jednej strony, będziemy uważać, aby nie mieszać w naszej refleksji narracji i autobiografii, a z drugiej – podejmiemy działania, aby je traktować osobno, to zachowamy istniejące między nimi twórcze napięcie.

4. Pytanie kryjące się w innych pytaniach: narracyjność jako argument racjonalności katechetycznej

Uważam za istotne, abyśmy prowadzili naszą refleksję w optyce pytań przecinających się, pytań, jakie wynikają z innych pytań, które mogą być także formułowane jako hipoteza. Już od jakiegoś czasu podejmuje się refleksję nad narracyjnymi formami katechezy. Ale tego typu refleksja, podobnie jak praktyka katechetyczna, niezmiennie wskazują, że pozostaje się w płaszczyźnie pedagogicznej i dydaktycznej: narracja i opowiadanie są „narzędziami katechetycznymi”, pomocnymi we wzbudzaniu zainteresowania i włączaniu odbiorców w katechezę. Te pedagogiczne i dydaktyczne wymiary katechezy narracyjnej są niezmiennie istotne. Wiemy bowiem, że pedagogika i dydaktyka są miejscami umożliwiającymi komunikację wiary, a formy komunikacji nie są w tym względzie drugorzędne. Implikacje teologiczne wynikają z praktyki pedagogicznej. Jednakże, biorąc pod uwagę nasze ukierunkowanie tematu, to dydaktyczne nachylenie praktyki katechezy narracyjnej możemy uznać za niewystarczające.

¹⁰ A. Binz, *Raccontaechci la tua vita*, w: *Nuovi patti di pace*, red. G. D. Gova, EDB, Bologna 1994, s. 55.

Jacques Audinet podczas międzynarodowej konferencji katechetycznej, zorganizowanej przez ISPC¹¹ w 2008 r., przedstawił klucz interpretacyjny, który może posłużyć nam jako rodzaj wskazówki. Przyjmując, że ruch odnowy katechetycznej w XX wieku podważył klasyczną praktykę katechetyczną odnośnie do treści, podmiotu i metody, pokazał jednocześnie, że pozostał wciąż „jeden punkt i jest on wciąż stałym elementem zarówno w katechezie tradycyjnej, jak i w odnowionej. Mówiąc wprost, chodzi o racjonalność. Począwszy od Kalwina, cel katechetyczny zostaje sformułowany jako «zrozumienie» i «wyjaśnienie». Jest to sposób wejścia w orędzie chrześcijańskie poprzez poznanie, i to poznanie, które mobilizuje rozum”¹². Do chwili obecnej, potwierdza Audinet, odnowa katechetyczna nie potrafi wyjść z tej racjonalności, chociaż przyjęła nowe narzędzia pedagogiczne: uwzględnienie doświadczenia, pedagogię aktywną, znaczenie praktycznego sposobu uczenia się. Katecheza współczesna wciąż funkcjonuje wewnątrz tej racjonalności: zrozumienia i wyjaśnienia, debaty i praktyki. Uznając, że współczesna racjonalność nie upadła, Audinet pokazuje, że nie jesteśmy już jednak w takim samym świecie i że wewnątrz tej samej zachodniej myśli towarzyszymy poszukiwaniom takich sposobów myślenia, które byłyby zdolne postrzegać, w różny sposób, całego człowieka. Innymi słowy, poszukujemy nowej racjonalności, zgodnej z logiką, którą możemy nazwać komunikacyjną czy symboliczną. Chodzi o różnorodne sposoby podejścia do poznania i doświadczenia ludzkiego, a w sposób szczególny do doświadczenia religijnego.

Ten cenny rodzaj prowokacji pozwala na sformułowanie hipotezy, że odzyskiwanie narracyjnego wymiaru katechezy jest zdecydowanie czymś więcej niż kwestią dydaktyczną. Chodziłoby więc, jeżeli nie wprost o formułowanie nowej racjonalności katechetycznej, to przynajmniej o rozszerzanie takiej racjonalności, którą możemy nazwać symboliczną. Taka opinia wydaje się właściwa, przynajmniej

¹¹ Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique.

¹² J. Audinet, *Catechesi Tradendae, trente ans plus tard*, „Lumen Vitae” 4(2009), s. 391-393.

w stwierdzeniu, że opowiadanie i cały proces opowiadania (narracyjność) jest *de facto* działaniem symbolicznym. Narracyjność jest działaniem symbolicznym, ponieważ komponuje relacje, splata je; tworzy związki między oddzielnymi od siebie elementami i odślania ich wątek, a więc sens. Tymczasem „dopóki jakiś element pozostaje odosobniony (...) nie posiada funkcji symbolicznej, ale wyobrażeniową”¹³. Symbol sam w sobie jest bardziej pełnym sposobem przybliżania się do rzeczywistości, bardziej respektującym rzeczywistość, w której istnieje nadmiar podejścia racjonalnego. Dlatego jest bardziej odpowiedni w mówieniu o misterium wiary, misterium wpisanym w historię, która zaprasza do wejścia w relację, w relację otwartą na niespodzianki. To opowiadanie, wspólnie z innymi językami jak sztuka i poezja, pozwala wejść w historię, zaprasza do nawiązywania relacji, prowokuje do zmiany.

Odzyskiwanie wymiaru narracyjnego katechezy oznacza przywrócenie właściwej jej mocy i jakości, oznacza także wejście całej osoby ludzkiej w bogactwo Objawienia.

Znane opowiadanie chasydzkie, przytoczone przez Martina Bubera, może stać się symbolem dla naszej refleksji nad wiarą, nad jej komunikowaniem w katechezie i jej głęboką strukturą narracyjną.

„Rabina, którego dziadek był uczniem BaalsHEMA, poproszono, aby opowiedział pewną historię. «Historia, stwierdził, będzie opowiedziana ze zwróceniem uwagi na jej formę». I opowiedział: «Mój dziadek był kaleką. Pewnego razu poproszono go, aby opowiedział historię swojego mistrza. A więc opowiadał, jak święty BaalsHEM skakał i tańczył podczas modlitwy. W pewnym momencie opowiadanie doprowadziło go do tego, że odczuł potrzebę tańczenia i skakania, tak jak jego mistrz. Od tego momentu był już zdrowy. Tak powinno się opowiadać historie»”¹⁴.

Moim życzeniem jest, aby nasz Kongres, poświęcony służbie na rzecz katechezy w Europie, pomógł nadać wierze chrześcijańskiej jej

¹³ L.M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Les Editions Ouvrières, Paris 1993, s. 87.

¹⁴ M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Milano 1988, s. 3.

pełną moc narracyjną, dla pełni i wielkości życia wszystkim współczesnym mężczyznom i kobietom. Chciałbym, aby ten Kongres wyzwolił w nas słowo i stał się gościnnym miejscem dla dzielenia się opowiadaniem.

Summary

The Narrative Aspect of Catechesis. Problem Statement

In his presentation, the author specifies the main motivations for taking up the subject of narration during the Congress of EEC (the European Catechetical Group). These include 1. anthropological, 2. theological and 3. catechetical motivations.

1. „What matters in life is not what happens to you but what you remember and how you remember it.” This statement of the first Columbian Nobel prize winner, Gabriel Garcia Marquez, printed at the beginning of his autobiographical book entitled *Vivir para contarla* (2002), sends us directly to the anthropological nature of our topic. Narrative is important, it is constitutive for the identity of each person: we are not a sum of the events we took part in but we are what – in the variety of these events – becomes our personal experience and meaning, through remembering and talking about it: talking about ourselves for ourselves (autobiography) and about ourselves for others (narration). However, what is true on the personal level, is also true within the dimension of a family, group, people, civilization. Not only does a story specify the nature of personal life, but it also influences social identity. Narratives are people’s ways to become „weavers of themselves” (D. Demetrio), to weave the thread of their own existence, to extract meaning from different threads of life (as a sense and as a direction). Thus the reflection and the practice of narration made us aware of the multitude of functions of stories. Through stories we interpret life, we find its meaning. Stories heal us; they are like a balm, they heal our wounds, sorrows, limitations. Stories make us a community: living together becomes a communion to the extent to which we exchange, or share, through a word, a part of our own identity with others. We are narrative beings, as Paul Ricoeur reminds us.

2. Also, there are some theological justifications. There is no need to analyze the issue of narrative theology and biblical interpretation of narration. It is enough to remember that Christian faith is a history – a history

of God with people. The symbol of faith, which appears to us as a doctrinal formula of faith, reminds us about that. The creed has, first of all, a narrative structure (A. Fossion). It tells us how God the Father creates the world, how – in His dead and risen Son – He creates us anew, how He makes the act of creation fulfilled and how He prepares the new Heaven and the new Earth for us. The whole Scripture is a huge story – a narrative describing the great things God prepared for a human being. The Scripture and the creed tell us that this story is a history of relationships, of the first covenant and of the new – the last covenant. It is the story of the God of communion who opens Himself in the act of self-communion in order to make us enter into the communion with Him: „May they all be one, just as, Father, you are in me and I am in you” (Jn 17:21).

The creed reminds us that Christian faith is an event – both an event concerning relationships and an eschatological event. It reminds us that Christian faith does not originate from speculations concerning life, but from experiencing the work of Triune God in history. That is why the first form of expressing the faith is narrative. What Christian faith bears fitness to has features of an event and actually is an event. The story included in the creed wants to be told.

„God wants to be told about” (C. Theobald). The narrative structure is characteristic of Christian faith but it is also something that is necessary in faith communication. This is the field in which catechesis implies it directly. We all know the history of catechesis which, throughout centuries, was becoming scholastic and doctrinal. We also know the reasons for this and we do not think it was a problem. However, the fact that modern societies are coming out of the Christian influences means that catechesis needs radical changes. What one of the Italian theologians wrote with reference to theological issues is also true for issues related to catechesis: „Faith develops through witness and its historical significance. Faith is not stimulated by dialectics and dialectical arguments. Theology might have not taken into account this dimension of Christian message in the times when faith was taken for granted, but in our society, for which faith is no longer something obvious, the message of salvation must find its source (original) forms and theology must return to the role of an expert in stories of salvation and encourage good narrators to be such experts” (C. Molari).

3. This is what the basic type of concern of us, the catechists, is: to take up reflection and common action for making catechesis retrieve its narrative nature.

Bibliografia

- Audinet J., *Catechesi Tradendae, trente ans plus tard*, „Lumen Vitae” 4(2009).
- Biemmi E., Fossion A. (red.), *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, Lumen Vitae, Bruxelles 2009.
- Binz A., *Raccontaci la tua vita*, w: *Nuovi patti di pace*, red. G. D. Gova, EDB, Bologna 1994.
- Buber M., *I racconti di Chassidim*, Milano 1988.
- Chauvet M.L., *Les sacrements. Parole de Dieu Au risque du cors*, Les Editions Ouvrières, Paris 1993.
- Commisione Episcopale CEI Per La Dottrina Della Fede, *L'Annuncio e la catechesi. Questa è la nostra fede*. Nota pastorale sul primo annuncio, Paoline, Milano 2005.
- Demetrio D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.
- Dianich S., *Dare la parola al mondo: il mondo soggetto di evangelizzazione*, w: E. Franchini, O. Cattani (red.), *Nuova evangelizzazione. La discussione – le proposte*, EDB, Bologna 1990.
- Fossion A., *Dire il Credo oggi. Per una fede plausibile e desiderabile*, w: *Il Credo. I fondamenti della catechesi*, t. 1, Verona 2009, s. 57-71.
- Molari C., *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, w: B. Wacker, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981.
- Theobald C., *Le christianisme come style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, kolekcja Cogitatio Fidei, t. 1, Le Cerf, Paris 2008.
- Zuppa P., *Raccontarsi per raccontare: perché? Verso „nuovi” orizzonti per la formazione e la catechesi ecclesiale/2*, „Catechesi” 77(2007-2008) nr 5.

Denis Villepelet

POJĘCIE NARRACYJNOŚCI U PAULA RICŒURA.
„OPOWIADANIE JEST ŻYWYM WYRAZEM
ŻYWEGO DOŚWIADCZENIA”

Niniejsze wystąpienie ma na celu przedstawienie głównych wątków pracy filozofa Paula Ricœura (urodzonego w 1913 r. i zmarłego w 2005 r.) nad koncepcją narracyjności i generowaniem opowieści. Tyczy się to filozofii, ale sądzimy, iż refleksja wokół „tworzenia opowieści” może być owocna dla naszej wspólnej pracy katechetycznej.

Paul Ricœur był chrześcijaninem wyznania protestanckiego. Nigdy nie trzymał swojej wiary w tajemnicy, ale zawsze zachowywał dystans między światem tejże wiary a filozoficznym rozumowaniem. W ramach niniejszego wystąpienia bierzemy pod uwagę ów wybór etyczny i epistemologiczny oraz koncentrujemy nasze spojrzenie na sposobie filozoficznego rozumowania, które doprowadziło Paula Ricœura do pojęcia narracyjności i tożsamości narracyjnej.

W rzeczywistości chodzi tutaj o zdanie sprawy ze sposobu filozoficznego rozumowania, ponieważ dla Ricœura „filozofia nie jest układanką idei, zbieraniną rozproszonych tematów, które można zestawić w porządku bez znaczenia; słusznym jest jedynie sposób, w jaki filozofia wypływa i się organizuje; jej architektura podporządkowuje jej tematykę. To dlatego moje idee mają mniejsze znaczenie filozoficzne, niż sposób, w jaki się one dialektycznie łączą”¹. Ten refleksyjny i krytyczny sposób rozumowania, który rozwija się podczas całego życia filozofa, jest równie ważny jak jego dyskurs o pojęciach:

¹ P. Ricœur, *Conflicts des interprétations*, Seuil, Paris 1969, s. 171 [por. H.G. Gadamer, P. Ricoeur, *Konflikt interpretacji*, w: *Estetyka w świecie*, wybór tekstów pod red. Marii Gołaszewskiej, t. IV, Kraków 1994].

opowiadania, fikcji, intrygi albo narracji, ponieważ pozwala na zrozumienie współczynników prawdy.

W artykule „o interpretacji”, wprowadzającym do książki *Du texte à l'action* [Od tekstu do działania]² (książka przełomowa z roku 1986) Paul Ricœur odsłania tradycję filozoficzną, do której przynależy, i syntetyzuje rozumowanie, za jakim podążał od momentu, gdy zaczął zastanawiać się nad problemem woli. Rozumowanie to czerpie swe korzenie z filozofii refleksyjnej, nabiera rozmachu w ruchu husserlowskiej fenomenologii, dopełnia się w hermeneutyce i filozofii języka, by doprowadzić do działania i jego wymiaru etyczno-politycznego. Szlak myślowy nie jest linearny, ale systemowy; od samego początku wszystko tu jest, następnie rozwija się tematycznie, zgodnie z zainteresowaniami filozofa oraz kontekstem socjo-kulturowym, w którym się on znajduje. Nasz plan jest bardziej klasyczny: wyłożymy najpierw, w jaki sposób filozofia refleksyjna prowadzi Paula Ricœur'a do pojęcia tożsamości narracyjnej, następnie, jak refleksja fenomenologiczna pozwala mu stworzyć pojęcie prawdy metaforycznej i – wreszcie – poruszymy jego hermeneutyczne podejście względem generowania opowieści.

1. Filozofia refleksyjna a tożsamość narracyjna

Ricœur lubi mawiać, iż należy do tej wielkiej tradycji filozoficznej, która rozpoczyna się od Sokratesa i jego „poznaj siebie, siebie samego”, rozwija się wraz z Kartezjuszem i jego *cogito*, przedłuża się jeszcze wraz z Kantem, Husserlem, Merleau Ponty'm i wielu innymi. Kartezjańskie *cogito* jest prawdą całkowicie nie do zbiccia, ale również całkowicie jałową. Prawdy tej nie można ani sprawdzić, ani wydedukować: pojawia się ona w pustyni nieobecności. To *cogito* nie może być uchwycone inaczej, jak tylko poprzez zabieg starannego odczytania dokumentów jego życia. Życie przebiega na osi pragnienia i pasji

² P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris, 1986, s. 11-35 [Od tekstu do działania. Esej hermeneutyczny II].

bycia. Byt ludzki angażuje w każdej chwili wszystkie swoje możliwości bycia bez wiedzy, dokąd to go doprowadzi. Nie ma przesytu dla egzystencji, nie ma napięcia, które mogłoby być zaspokojone. Refleksja jest niczym innym, jak przyswojeniem tego pragnienia istnienia, dzięki zastosowanej krytyce dzieł i aktów, które są jej znakami czy śladami³. Poprzez długą pracę nad sobą „ja” odkrywa, iż jest zawsze „ja inny”⁴.

Według tradycji filozofii refleksyjnej byt ludzki poszukuje siebie i swojej tożsamości. To pojęcie tożsamości odwołuje się do kwestii ciągłości „ja” w czasie. W nawiązaniu do tego Ricœur rozróżnia dwa sposoby pojmowania tożsamości⁵: pierwsza, którą nazywa *mêmeté* [identycznością], przywołuje łacińskie *idem*, angielskie *sameness* i niemieckie *Gleichheit*, druga, którą nazywa *ipséité* [osobowością], przywołuje angielską *selfhood* i niemiecką *Selbstheit*. Pierwsza jest raczej zwyczajowa; jest zgodna z definicją rzeczy i odpowiada na pytanie „co to jest?”. Operacja identyfikacji jest re-identyfikacją tego samego: oczywiście chodzi o tę samą rzecz. Definicja jest zgodna z niezmienną, która pozwala rozpoznać stałość rzeczy w czasie.

Dla Ricœura istnieje inna forma stałości w czasie, która nie ma nic wspólnego ze stałością substancjalną rzeczy. Nazywa ją tożsamością w znaczeniu osobowości – *ipséité*. Charakteryzuje ona „formę stałości w czasie, która daje się połączyć z pytaniem ‘kto?’, jako nieredukującym się do jakiegokolwiek pytania o ‘co?’, formę stałości, która jest odpowiedzią na pytanie ‘kim jestem?’”⁶. Kwestia tożsamości jako osobowości (*ipséité*) nie jest łatwa do omówienia, ponieważ sprowadza się ją do tożsamości jako identyczności (*mêmeté*). Jednakże

³ P. Ricœur nie zapomina, że Marks, Nietzsche i Freud nauczyli nas, iż świadomość fałszywie rzekomo jest w pierwszym rzędzie „świadomością fałszywą”. Filozofia refleksyjna nie może być filozofią świadomości.

⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990 [O sobie samym jako innym, tłum. B. Chelstowski, PWN, 2005].

⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 5^e étude, «*identité personnelle et identité narrative*» [O sobie samym jako innym, piąty szkic] „tożsamość osobowa a tożsamość narracyjna”] dz. cyt., s. 140-150.

⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 5^e étude, «*identité personnelle et identité narrative*», dz. cyt., s. 143.

można przywołać dwa kierunki poszukiwań: kierunek stałości charakteru i kierunek wierności sobie w dotrzymaniu danego słowa. Poruszymy najpierw kwestię charakteru⁷. Pojęcie to obejmuje „ogół cech dystynktywnych, które pozwalają na reidentyfikację ludzkiego indywiduum, jako będącego tym samym”. Charakter jest połączeniem stałych cech, niepodzielnego stylu oraz niezastępowalnej jednostkowości, wyjątkowości. Można mówić o trwałych dyspozycjach, tzn. o nawykach już nabytych lub w trakcie nabywania. Osadzanie się tych nawyków w ciągu historii człowieka *nadaje charakterowi rodzaj stałości w czasie, którą interpretuję jako odnajdywanie ipse przez idem*⁸. Charakter jest zatem przymusem, z którym człowiek musi się pogodzić; jest on w porządku niewybranego losu, który wpisuje człowieka w identyczność (*mêmeté*). *Ale w tym samym czasie druga natura, mój charakter to ja (moi), ja sam (moi-même), ipse!*

Obok tożsamości związanej z charakterem, istnieje tożsamość bycia sobą (*ipseité*), która realizuje się poprzez mówienie w wierności danemu słowu. Wierność danemu słowu jest dla Ricœura⁹ *figurą emblematyczną tożsamości, przeciwstawioną biegunowo tożsamości charakteru*. Figura ta zakłada utrzymanie „ja”, stałość, trwanie, które nie ma nic wspólnego z losem charakteru i stałością substancjalną. Obojętnie, co się zdarzy, bez względu na zagrożenia i niepewności, należy dotrzymać tego, co się przyrzekło dając słowo! Utrzymanie siebie samego (*soi-même*) mimo wszystko lub wbrew sobie spoczywa na moralnym zobowiązaniu dotrzymania słowa przez szacunek dla danego słowa; szacunek dla danego słowa opiera się na jeszcze ważniejszym szacunku, jakim jest instytucja języka. Jeżeli nic nie stoi na przeszkodzie, żeby obiecać cokolwiek, to przyrzeczenie to pociąga za sobą w zamian konieczność dotrzymania zobowiązania. Akt przyrzeczenia jest aktem języka, który pragmatycy anglosascy klasyfikują pomiędzy *speech act*, a wypowiedziami performatywnymi. Te akty języka mają tę zaletę że czynią to, o czym mówią, mówiąc

⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, dz. cyt., s. 144.

⁸ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, dz. cyt., s. 146.

⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, dz. cyt., s. 148.

z użyciem czasowników w pierwszej osobie liczby pojedynczej, czasu teraźniejszego, trybu oznajmującego: kocham cię, nienawidzę cię, wierzę w Boga, przyrzekam tobie. Ricoeur łączy ze sobą jako dwa konstytutywne bieguny tożsamości osobowej, persewerację charakteru i utrzymanie siebie w przyrzeczeniu. Liczyć zatem na kogoś to zarazem opierać się na stabilności jego charakteru i oczekiwać, iż dotrzyma słowa. Ale ta biegunowość – aż do odnalezienia jednego przez drugiego – jest możliwa tylko dlatego, ponieważ mediacja lub środowisko, pozwalają jej się ujawnić. Ta wspomniana mediacja to tożsamość narracyjna, która oscyluje pomiędzy identycznością (*mêmeté*) a byciem sobą (*ipséité*).

By zrozumieć znaczenie pojęcia tożsamości narracyjnej, należy powiedzieć kilka słów o tworzeniu opowieści, która łączy bycie sobą (*ipséité*) z identycznością (*mêmeté*). Wysiłek identyfikacji siebie jest wysiłkiem interpretacji, która znajduje w opowieści narzędzie uprzywilejowane. Sztuką opowiadania jest postawienie w relacji do siebie postaci intrygi. Postać jest osobą, która działa w opowieści, a intryga jest uporządkowaną siatką zdarzeń, które się jej przydarzają. Między rozwojem charakteru, który wciela postać, a rozwojem opowiadanej historii istnieje wzajemne pochodzenie. Dla Ricoëura intryga funkcjonuje dzięki stworzeniu współzawodnictwa między koniecznością zgodności między opowiadanymi wydarzeniami a dopuszczeniem niezgodności, które aż do zamknięcia opowieści zagrażają tożsamości postaci. Przez niezgodności należy rozumieć odwrócenie losu, nieprzewidziane okoliczności, pozytywne i negatywne niespodzianki, sytuacje bez wyjścia i kryzysy, które będą jednakże scalać się jako elementy konieczne w prowadzeniu opowieści. Z jednej strony ta sama postać jest charakterem rozpoznawalnym, dającym się zidentyfikować i zreidentyfikować jako ten sam, ale z drugiej strony jej charakter jest tak bardzo wystawiony na próbę, że może go stracić i doświadczyć braku tożsamości. Ale ta utracona tożsamość dotyczy tutaj tożsamości bycia tym samym (*mêmeté*); tożsamość bycia sobą (*ipséité*) pozostaje. Dla Ricoëura¹⁰ „przypadki zmieniające kurs

¹⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, dz. cyt., s. 178.

narracyjności dają się zreinterpretować jako obnażenie *ipséité* przez utratę odniesienia względem *mémeté*". Te fikcyjne zmienności, właściwe opowieści i tworzeniu intrygi ukazują, że tożsamość narracyjna zapożycza tyle z historii, co z wyobraźni, krzyżując styl historiograficzny biografii ze stylem beletrystycznym historii fikcyjnych.

2. Fenomenologia a opis prawdy metaforycznej

Filozofia refleksyjna, którą posługuje się Ricœur, jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości. Refleksja nie jest intuicją. „Ja” identyfikuje się w lustrze swoich przejawów, swoich dzieł i swoich aktów oraz może opowiadać o wysiłku identyfikacji. Znajomość siebie jest przekazywana poprzez wyobrażenia i działania, dzieła i instytucje, które ją obiektywizują. Przechodzi ona przez znajomość rzeczy, albo – będąc bardziej precyzyjnym – akt znajomości rzeczy objawia akt, przez który „ja” uchwycy to, co chce poznać. Opis tego aktu zamierzenia, który Husserl nazywał intencjonalnością świadomości, objawia siebie samemu sobie. Zatem filozofia refleksyjna jest naprawdę fenomenologią na tyle, na ile jest ona „metodą zasadniczego opisu podstawowych artykulacji doświadczenia” siebie, które „ja” nabywa w kontakcie ze światem. Za sprawą procesu metaforycznego języka, „ja” doświadcza pewnej formy prawdy, która nie redukuje się do zgodności względem rzeczywistości empirycznej i udowodnialnej.

Po przejściu przez studia „Siebie, jako kogoś innego” – aby ogarnąć to, co Ricœur rozumiał przez tożsamość narracyjną – powrócimy do początku jego twórczości, analizując książkę „Żywa metafora”¹¹, po to, by opisać proces metaforyczny języka. Naszym problemem jest zrozumienie, w jaki sposób „fikcja” jest nośnikiem prawdy. Rzeczywiście, dla Ricœur’a „dyskurs uwalnia możliwość tego, że niektóre fikcje mogą opisywać rzeczywistość”¹². Ten związek między fikcją a re-deskrypcją jawi się na pierwszy rzut oka jako paradoksalny i zasługuje

¹¹ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.

¹² Tamże, s. 11.

na uzasadnienie poprzez możliwie jak najrzetelniejszy opis fenomenologiczny!

Zanim przejdziemy do opisu procesu metaforycznego, należy powiedzieć kilka słów o jednej z istotnych funkcji języka, którą Ricœur nazywa „jego ekspresywnością”¹³. Istnieje pewna tajemnica języka, która tkwi w jego użyciu komunikacyjnym. Istota języka rozpoczyna się poza obrębem znaków, w jego otwartości, albo jego ekspresywności, gdy dyskurs tworzy się jako wydarzenie. Wydarzenie to polega na zdolności powiedzenia czegoś (sens) komuś (twarzą w twarz) na temat innej rzeczy (odnośnik). Język liczy się tylko wtedy, gdy oddala się od siebie w kierunku swego „odnośnika” i swego „twarzą w twarz”. Powiedzenie wszystkiego uruchamia parę sens-odniesienie, wprowadzoną w filozofii współczesnej przez Frege’a¹⁴. Zapamiętajmy, iż znaczenie i odniesienie są ściśle związane, ale równocześnie różne: nie można zrozumieć, jeżeli nie wie się, o czym jest mowa w tym, co zostało powiedziane, ale równocześnie dla tego samego odniesienia może być więcej znaczeń!

Ricœur wychodzi od arystotelejskiej¹⁵ definicji metafory, z której pamiętamy przede wszystkim ideę ruchu. „Metafora jest przeniesieniem na rzecz nazwy, która oznacza inną rzecz”. Jest ona ruchem, przez który język poetycki burzy rzeczowość semantyczną zdania, jaka została zinstytucjonalizowana poprzez obecnie użytkowane znaczenia terminów, by zastąpić ją przez inną. Sens wypowiedzi metaforycznej jest wywołany przez niepowodzenie dosłownej interpretacji tej wypowiedzi. Jeżeli czytelnik lub słuchacz pozostaje przy tej dosłowności wypowiedzi, to sens się samounicestwia. Autodestrukcja sensu pod wpływem niedorzeczności semantycznej jest przeciwieństwem nowatorstwa sensu, uzyskanego przez nagięcie dosłownego sensu słów. Wysiłek metaforyczny polega na nadaniu podmiotom logicznym predykatów, które im nie odpowiadają. Jeżeli mówimy np.

¹³ P. Ricœur, *Conflit des interprétations*, dz. cyt., s. 79.

¹⁴ G. Frege, *Sens et dénotation* [sens i denotacja], w: *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris 1971.

¹⁵ Aristote, *Poétique*, 1457 b.6–9 [Arystoteles, Poetyka].

„ten mężczyzna jest potworem”, albo „ta kobieta jest aniołem” burzymy użytkową rzeczowość semantyczną zdania – wiemy dobrze, że byt ludzki nie jest ani potworem, ani aniołem i przyzwalamy na inną rzeczowość, uważając, że ten mężczyzna zachowuje się w życiu jak potwór i ta kobieta jak anioł!

Metaforyczne „jest” znaczy równocześnie, że:

- X nie jest Y
- X jest jak Y

Właśnie ta dynamika metaforyczna jest środowiskiem, w którym dokonuje się transpozycja. Ricœur mówi o „żywej metaforze”. Metafora sugeruje albo wypowiada nastrój, stan ducha (*mood*), który jest zapowiedzią możliwego sposobu bycia.

To nowatorstwo semantyczne wymaga nowego założenia odniesieniowego. Metaforyzacji sensu odpowiada metaforyzacja odniesienia. W procesie metaforycznym relacja sensu względem odniesienia jest zawieszona. Zawieszenie tego odniesienia jest warunkiem koniecznym, by język rozwinął odniesienie drugiego rzędu. Wypowiedź metaforyczna jest dokładnie tą, która ukazuje jasno ten stosunek między zawieszonym odniesieniem a odniesieniem rozwiniętym. To ruch zawieszenia odniesienia pierwszego rzędu uwalnia odniesienie metaforyczne. Jedno jest nierozłączne z drugim. Ricœur mówi zatem o odniesieniu rozszczepionym. „Wypowiedź metaforyczna, która zdobywa swój sens metaforyczny na ruinach dosłownego sensu, jest tą samą, która otrzymuje swoje odniesienie na ruinach tego, co możemy nazwać symetrycznością jej odniesienia dosłownego”¹⁶. To rozszczenie odniesieniowe wypowiedzi metaforycznych ma konsekwencje ontologiczne: metafora ujawnia „bycie jak” danej rzeczy. To „bycie jak” jest odniesieniem ostatecznym wypowiedzi metaforycznej.

To nowe odniesienie „wnosi do języka aspekty, jakości, wartości rzeczywistości, które nie mają dostępu do języka bezpośrednio opisowego”¹⁷. Pozwala na przejście od stwierdzonego do doświadczanego.

¹⁶ P. Ricœur, *La métaphore vive*, dz. cyt., s. 279.

¹⁷ P. Ricœur, *La métaphore vive*, dz. cyt., s. 24.

Dyskurs najbardziej fikcyjny dołącza do rzeczywistości już nie pojmowanej jako zespół przedmiotów manipulowalnych, ale jako świat zamieszkały, przeżyty, doświadczony. Przeżyte doświadczenie – albo będąc bardziej precyzyjnym – żywe doświadczenie, tzn. doświadczenie w toku przeżywania – można powiedzieć – wymaga prawdziwego nazwania. Ten wysiłek metafory jako wytworu odniesienia zaprzecza idei, według której każdy język, który nie jest deskryptywny, jest tylko językiem emocjonalnym, tzn. bez odniesienia. Wypowiedź metaforyczna pretenduje zatem do prawdy. Metaforyczne „jest”, które zarazem „nie jest” oraz „jest jak” skłania do mówienia „o prawdzie metaforycznej dla oznaczenia rzeczywistej intencji, która wiąże się z jego możliwością redeskrpcji. Należy mówić o napięciu w funkcji relacyjnej czasownika być. Świat fikcji pozwala „wpisać punkt krytyczny tego, co „nie jest” (dosłownie *ens*) w zapalczywość ontologiczną tego, co „jest” (metaforycznie *esse*)”¹⁸.

Cel ontologiczny wypowiedzi metaforycznej wyraża się w czasowniku być (*esse*), wziętym w znaczeniu „bycia jak”. „Być jak” znaczy zarówno „nie być tym” oraz „być w stylu czegoś”. W metaforze przechodzi się od rzeczownika (być potworem) do czasownika (istnieć jak potwór). Jako rzeczownik, byt oznacza coś, co istnieje. Jako czasownik, „być” oznacza akt bycia bytu, wziętego jako rzeczownik. Byt wzięty jako czasownik nie jawi się, ale rezonuje w bytach i rzeczach. Idea rezonansu jest użyta przez Emmanuela Levinasa dla podkreślenia specyfiki czasowości bytu. Dla zrozumienia tego należy zwrócić się w kierunku dzieła sztuki, ponieważ sztuka uchwytuje czasowniki; i tak na obrazie Matisse’a, przepojonym ostrymi i żywymi kolorami, czerwień czerwieni (się), albo zieleń zieleni (się). W pewnym koncercie Rostropowicza wiolonczela „wiolonczeli”, ponieważ dźwięk wibruje na strunach. Powiedzieć, iż wiolonczela „wiolonczeli” albo czerwień czerwieni nie oznacza, że wiolonczela jest naprawdę wiolonczelą, albo czerwień jest naprawdę czerwienią. Należy pojmować czasowniki jako akty bycia wiolonczeli albo czerwieni. Tylko sztuka i w najwyższym stopniu poezja może wydostać się z rzeczowników i rezonować ich *esse*.

¹⁸ P. Ricœur, *La métaphore vive*, dz. cyt., s. 321.

Obok prawdy empirycznej ustanowionej zgodnie z procedurami naukowymi jest miejsce na prawdę metaforyczną, która umożliwia uczestnictwo w rzeczy i rozwija nowe wymiary rzeczywistości. Tradycja metafizyczna Zachodu nadmiernie zredukowała prawdę do dokładności przedstawienia i do trafności wypowiedzi. Jeżeli funkcja heurystyczna metafory daje się rozpoznać z tak ogromną trudnością, to z pewnością dlatego, że przedstawienie stało się jedynym kanałem poznania i modelem wszelkiego odniesienia podmiotu względem przedmiotu. A zatem metafora poetycka rozwija doświadczenie rzeczywistości, w której wymyślanie i odkrywanie nie przeciwstawiają się sobie oraz gdzie tworzenie i odsłanianie przystają do siebie. Język metaforyczny uwidacznia sposób bycia rzeczy, który dzięki nowatorstwu semantycznemu i rozszczepieniu odniesienia jest wpisany w język.

3. Hermeneutyka opowieści: czasowość a narracja

Widzieliśmy, że dla Paula Ricœura filozofia refleksyjna była fenomenologią – *cogito* nie może osiągnąć siebie samego inaczej jak tylko poprzez działania, przez które myśli ono rzeczy – oraz, że hermeneutyka była odmianą fenomenologii. Jak to powiedzieć w sposób mniej techniczny? Idea refleksji odsyła do pragnienia absolutnej przejrzystości siebie względem siebie, idealnej zgody siebie ze sobą samym. Ale proces tego poszukiwania siebie, mający na celu idealne poznanie siebie nie jest nigdy natychmiastowy albo bezpośredni. „Podmiot nigdy nie znajduje sensu swego własnego życia w spięciu natychmiastowej refleksji”. Przechodzi on przez zrozumienie i poznanie rzeczy, innych i świata. Ricœur idzie jeszcze dalej, gdy rozpoznaje, iż „ja” poszukujące siebie nie jest nigdy w bezpośrednim kontakcie ze światem, ale ze śladami i znakami, przez które świat znaczy swoją obecność. Właśnie dlatego nie ma on rozumienia siebie, jeśli nie jest ono zapośredniczone przez znaki.

Wysiłek zrozumienia wymaga wysiłku interpretacji. Nawet w obliczu rzeczy niezrozumiałej interpretator oczekuje sensu. Rzec

oznacza coś i winna móc objawić swe znaczenie. Ktokolwiek chce zrozumieć, ma pewien projekt, swego rodzaju zrozumienie antycypacyjne. „Rozumiemy na fundamentach oczekiwań sensu, czerpanych z naszej relacji względem rzeczy do zrozumienia”¹⁹. Ale to zrozumienie nie jest jedynie subiektywne, ponieważ zależy również – i być może przede wszystkim – od obecności znaczeń rzeczy, którą mamy do zrozumienia. Rozumienie zależy zatem i od oczekiwań sensu interpretatora i od obecności znaczeń rzeczy rozumianej. Interpretacja jest ciągłą konfrontacją między oczekiwaniem sensu przez interpretującego i obecnością sensu rzeczy do zrozumienia. Interpretacja może być zdefiniowana jako ciągła rektyfikacja oczekiwania sensu. Nie można zatem zrozumieć bez przyzwolenia określenia się przez rzecz. Jest to praca nad samą rzeczą, która wymaga wyjaśnienia. W swoich szkicach hermeneutycznych Ricoeur mocno naciskał, aby podczas interpretowania nie przeciwstawiać sobie momentów rozumienia i wyjaśniania. Nie może być mowy o rozumieniu (intuicja sensu) bez interpretacji (rektyfikacja oczekiwania), a interpretacja wymaga dystansu i analizy.

De facto interpretacja wymaga wysiłku wyjaśniania od momentu, kiedy nie ma już sytuacji dialogu, w którym gra pytań i odpowiedzi pozwala na weryfikację przebiegu interpretacji w trakcie jej dokonywania. Można mówić o autonomii semantycznej tego, co jest do zrozumienia. Rzecz do zrozumienia: tekst albo dzieło sztuki, społeczeństwo albo zbiorowość może być przyjęta jako ustrukturalizowany i zorganizowany zespół znaków i symboli, regulowany składnię na pierwszy rzut oka niewykrywalną. Podporządkowana jest ona formie kodyfikacji, która ma zastosowanie w jej kompozycji. Wyjaśnianie jest operacją, która polega na ujawnianiu kodów stanowiących podstawę tej specyficznej organizacji znaków. Pośród rzeczywistości, które sprzyjają temu rozumieniu siebie przez interpretację znaków swoich działań czy swoich dzieł: eseje, poematy i opowieści czyli teksty znajdują dla Ricoëura miejsce uprzywilejowane, ponieważ wnoszą bezpośrednio wymiar językowy doświadczenia ludzkiego. Filozofia

¹⁹ P. Ricoeur, *Conflits des interprétations*, dz. cyt., s. 294.

nazywa tekstem każdy zapisany dyskurs. Pismo jest warunkiem stania się dyskursu tekstem. Fakt zapisania tekstu czyni go autonomicznym względem autora. To, co tekst oznacza, nie pokrywa się z tym, co autor chciał powiedzieć. Jego intencja nie jest bezpośrednio dana, podobnie jak intencja rozmówcy w autentycznym słowie. Ta autonomia składa się na fenomen tekstu. Jest ona warunkiem interpretacji. Dzieło pisane otwiera się na nieograniczony ciąg odczytań.

Kiedy tekst zajmuje miejsce mowy, związek odniesieniowy języka względem świata jest zaburzony. Odniesienie (o którym mówimy) jest wymazane, ale to wymazanie płodzi to, co Ricoeur nazywa światem tekstu. Interpretować tekst to otwierać świat, do którego się on odnosi na mocy jego kompozycji, jego dyspozycji i jego stylu. Ten świat jest zawieszony do momentu, gdy tekst nie zostanie odczytany. Czytać to znaczy pozwolić tekstowi przejawiać jego świat, interpretując. Wówczas siła tekstu wyraża się jako możliwość objawienia nowych wymiarów rzeczywistości. Świat tekstu jest przed tekstem jak owoc koreferencji między samym tekstem a czytelnikiem. Ten świat jest punktem odniesienia dla czytanego tekstu, ponieważ jest odniesieniem dla czytelnika.

W przypadku opowieści i narracyjności tekst celuje świadomie w horyzont nowych rzeczywistości, który jest w stanie przekształcić i skonfigurować świat empiryczny. Dla Ricoeura opowieść jest żywym wyrazem żywego doświadczenia: ekspresją, która się dzieje doświadczenia, które jest właśnie przeżywane. Istnieje wzajemność między narracyjnością a czasowością. Charakter czasowy doświadczenia ludzkiego jest naznaczony, artykułowany przez akt opowiadania. „To wszystko, co jest opowiadane, zdarza się w czasie, rozwija się czasowo; i to, co rozwija się w czasie, może być opowiedziane. Może nawet cały proces czasowy może być uznany jako taki na tyle, na ile da się go w taki czy inny sposób opowiedzieć”²⁰. Opowieść jako tekst jest medium pomiędzy tym, co zostało przeżyte w czasie a aktem narracji.

Główną cechą charakterystyczną aktu „tworzenia opowieści” jest kompozycja słowna, którą Arystoteles określił jako *muthos*, tzn.

²⁰ Tamże, s. 12.

intryga. Intryga jest zespołem kombinacji, przez które wydarzenia przekształcane są w historię. To stworzenie intrygi jest dla Ricœura aktywnością mimetyczną. Aktywność ta dokonuje się w trzech etapach, które filozof określa terminami: *mimesis* 1, 2 i 3²¹.

Na pierwszym etapie *mimesis* ta polega na metaforycznej transpozycji pola działania, które ma nieredukowalnie charakter diachroniczny, a zatem temporalny, i jego sieci semantycznej. Każdy człowiek dysponuje przedrozumieniem świata działania, jego poznawalnych umysłowo struktur, jego źródeł symbolicznych i to przedrozumienie prowadzi go do opowiadania tego, co się dzieje. Opowieści są znaczące na tyle, na ile opowiadają o działaniu i jego wymiarze czasowym.

Drugi etap *mimesis* (*mimesis* 2) jest etapem kompozycji. Opowieść układa fakty. Z prostego następstwa wydarzeń pozornie bez odniesienia, szkicuje ona konfigurację, która zawiera zespół elementów heterogenicznych empirycznie bez odniesienia. (Z „a potem, a następnie” konstruuje coś w rodzaju ciągu przyczynowego – najpierw, następnie, ale, więc dlatego – ograniczonego znaczeniowo przez kontekst etyczny.) Dla Ricœura ta *mimesis* 2 pozwala „komponować heterogeniczne składniki działania w rozumną całość”²². W historii chodzi o „zebranie w całość”, by opowieść mogła być prześledzona według konstytutywnych schematów działania. Funkcja mimetyczna pozwala konfigurować doświadczenie czasowe, zawiłe, bez formy, i ostatecznie nieme.

Ricœur przywołuje trzeci etap *mimesis* (*mimesis* 3), który obejmuje akt odczytania. Ten akt jest wektorem zdolności opowiadania do modelowania doświadczenia czasowego. „Świat fikcji jest laboratorium form, w którym sprawdzamy możliwe konfiguracje działania, by dowieść stałości i wiarygodności”²³. Opowieść jest w stanie przefigurować świat czasowy. Ten świat przefigurowany przez akt lektury jest horyzontem opowieści, nie tego, co chce ona powiedzieć, ale tego, co planuje. Znajdujemy tutaj drugie odniesienie metafory.

²¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, Seuil, Paris 1983.

²² P. Ricœur, *Conflit*, dz. cyt., s. 14.

²³ Tamże, s. 17.

Język narracji odwraca uwagę od pierwszego i bezpośredniego odniesienia, ale to zawieszenie jest tylko odwrotną stroną funkcji odniesieniowej pozbawionej opisowej wartości sformułowań. Podobnie jak dla metafory, zniesienie odniesienia pierwszego rzędu jest warunkiem zaistnienia możliwości uwolnienia odniesienia drugiego rzędu. Fikcja objawia w pewnym sensie ontologiczną siłę wyobraźni. Ta wyobraźnia nie jest prostą możliwością odzwierciedlania rzeczywistości, ale – w sposób bardziej radykalny – zdolnością myślenia w taki sposób. Wyobraźnia aktualizuje to, co nie jest człowiekowi dane w bezpośredniej percepcji. Uwalnia ona od przymusu i determinacji rzeczywistość empiryczną poprzez jej przekształcenie, przeobrażenie. Najbardziej fikcyjny dyskurs spotyka się z rzeczywistością. Interpretowanie opowieści oznacza wyjaśnienie możliwości egzystencji przejawiającą się wobec tekstu. „Dyskurs narracyjny czy poetycki pozwala na głęboką przynależność do świata działania i daje się nazwać ontologicznym łączem naszego bytu z innymi bytami. To, co w ten sposób daje się powiedzieć jest tym, co nazywam odniesieniem drugiego rzędu, który jest w rzeczywistości pierwszorzędnym odniesieniem”²⁴. Ricœur mówi o heurystycznej sile opowieści, tzn. jej możliwości otwarcia i rozwinięcia nowych wymiarów rzeczywistości.

Tak oto doszliśmy do końca naszego szlaku analizowania pojęcia narracyjności, tak jak je badał Paul Ricœur. Z pewnością mamy teraz większą świadomość wagi, jaką filozof przypisywał autobiografii i opowieściom życia. Zrozumieliśmy, iż nie ma dostępu do „ja” bez zapośredniczenia rozumienia tego, co inne, obce, nieznane, różne. Rozumieć to „pokonać dystans, oddalenie (...) stać się bliższym innego i stać się mu współczesnym”²⁵. Chodzi o to, aby w rozumieniu drugiego zawrzeć w sobie i go sobie przyswoić. Ta troska o rozumienie innego dotyczy każdego w najwyższym stopniu. Rozumieć innego to znaczy mieć szansę lepszego zrozumienia siebie. Od innego otrzymujemy „ja” poszerzone. W tym kontekście związek przynależności, jaki Ricœur proponuje między – po pierwsze – narracyjnym

²⁴ Tamże, s. 221.

²⁵ P. Ricœur, *Conflicts des interprétations*, dz. cyt., s. 20.

poszukiwaniem tożsamości, które łączy (ale bez stapiania się) *mêmeté* charakteru i *ipséité* pozycji „ja”, które obiecuje sobie istnieć, następnie – między opowieścią fikcyjną, jako zawiązaniem intrygi a żywym doświadczeniem skomponowanym ze zgodności i niezgodności oraz miejsca, gdzie „ja” może przejść do działania w rozlicznych odniesieniach do rzeczywistości, i – w końcu – między prawdą metaforyczną a jej siłą innowacji semantycznej, nabiera pełni swojego znaczenia (sensu). Tworzenie intrygi autobiograficznej jest fikcją, która mówi o „ja”, nadając mu sens w scenariuszu wydarzeń, spotkań-związków, które go związały i wiążą ze światem innych.

Tłumaczenie:

Michel Henri Kowalewicz

Summary

Paul Ricoeur's Concept of Narrativeness. „A Story Is a Living Expression of a Living Experience”

The article presents the main aspects of the work of philosopher Paul Ricoeur (who was born in 1913 and died in 2005) on the concept of narrativeness and story generating. In his article the author first described how reflective philosophy leads Paul Ricoeur to the concept of a narrative identity and then – how phenomenological reflection makes it possible for him to create the idea of metaphorical truth, and finally – the author presented Ricoeur's hermeneutical approach to generating a story.

Bibliografia

- Aristote, *Poétique*, 1457 b.6-9 .
Écrits logiques et philosophiques, Seuil, Paris 1971.
 Ricoeur P., *Conflits des interprétations*, Seuil, Paris 1969.
 Ricoeur P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*, Seuil, Paris 1986.
 Ricoeur P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975.
 Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

Augusto Barbi

ANALIZA NARRACYJNA I PRZEMIENIAJĄCA MOC OPOWIADANIA

W moim artykule chciałabym przedstawić szereg konstatacji w obrębie różnych obszarów (literackich, hermeneutycznych, teologicznych), które mają pokazać, jak „opowiadania biblijne są w najwyższym stopniu opowiadaniem zmieniającymi”¹ i jak w konsekwencji odczytanie narracyjne takich opowiadań podczas katechezy może przyczynić się do dojrzewania wiary i zmiany ukierunkowania życia chrześcijańskiego.

Dla osiągnięcia tego celu, przyjmę za punkt wyjścia przesunięcie punktu ciężkości, który miał miejsce podczas analizowania opowiadań biblijnych wraz z wprowadzeniem metody analizy narracyjnej i opiszę pokrótce narzędzia, w jakie taka analiza jest wyposażona. Później podam kilka refleksji o charakterze hermeneutycznym, które winny towarzyszyć analizie narracyjnej i wydłużać czas jej opracowania w celu nakreślenia efektów przemieniających, jakie może wywołać u czytelnika dogłębne zrozumienie opowiadania biblijnego.

1. Powstawanie nowego paradygmatu

„Pytania postawione tekstom, które czytamy, są tak ważne jak odpowiedzi, do jakich dochodzimy”². Każda lektura w rzeczywistości

¹ A. Thomasset, *Personnages bibliques et 'formation' éthique des lecteurs*, w: C. Focant, A. Wénin (red.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004*, Leuven 2005, s. 74.

² E. S. Malbon, *Narrative Criticism. How Does the Story Mean?*, w: *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, KE 2000, s. 1.

jest określana przez sposób, w jaki stawia pytanie przed tekstem, co sprawia, że istnieje różnorodność lektur, które różnią się między sobą właśnie tym, czego szukają w tekście. Pojawienie się nowego rodzaju czytania wskazuje na przesunięcie zainteresowania na tekst i w konsekwencji powoduje zastosowanie odpowiednich narzędzi analizy dla uzyskania odpowiedzi na postawione pytania³. Historia egzegezy jest w jakimś stopniu potwierdzeniem tego podejścia.

Jeżeli chodzi o analizę narracyjną, która dominuje na polu biblijnym od początku lat osiemdziesiątych, warto podkreślić różnorodność kwestii, jakie jawią się w odniesieniu do tekstu w porównaniu z metodą historyczno-krytyczną, która dominowała w egzegezie od XVIII wieku.

Metoda historyczno-krytyczna, w swoich różnych odmianach (krytyka historyczna, źródeł, form i redakcji/kompozycji), była w głównej mierze zainteresowana tym, „co” dany tekst oznacza: w swoim kontekście historycznym, dla jego autora, dla ówczesnych słuchaczy/czytelników. Jej podstawową troską było znaczenie „referencyjne” tekstu, w oparciu o założenie, że tekst jest „oknem”, które otwiera się na zewnętrzny świat.

Krytyka narracyjna natomiast charakteryzuje się pytaniem, „jak” tekst tworzy sens. Krytyka jest więc poszukiwaniem sensu, nie zewnętrznego, lecz raczej wewnętrznego w samym tekście, w oparciu o postulaty – zgodne z analizą strukturalną, że tekst jest niezależnym dziełem, zdolnym do opisania koherentnego, spójnego świata narracyjnego; że ten świat jest przyjmowany w swojej ostatecznej formie i badany w swoim całościowym funkcjonowaniu, bez wnikania w genezę oraz biorąc pod uwagę fakt, że autor historyczny i ówcześni słuchacze nie są dostępni. Tekst jest więc widziany jako „lustro”, aby jego zrozumienie następowało podczas spotkania czytającego z samym tekstem⁴.

³ Por. D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, Roma 2001, s. 11.

⁴ Por. M. A. Powell, *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, Minneapolis 1990, s. 6-8.

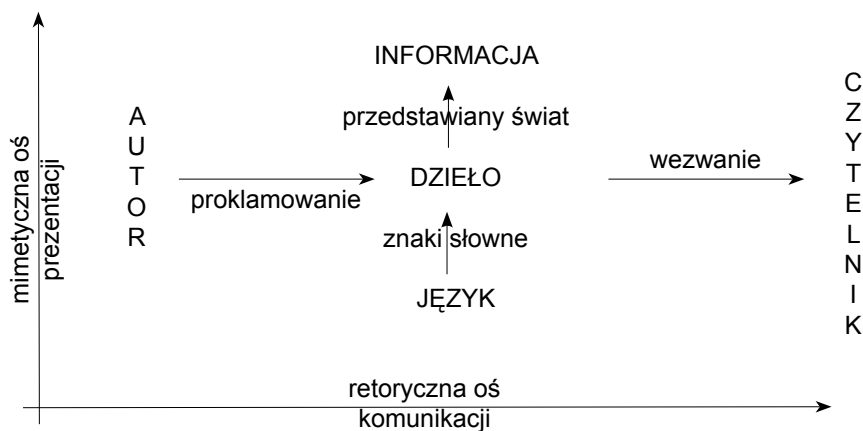
Dzięki temu prostemu spojrzeniu⁵ staje się jasne, że przejście od pytań typu „historycznego” do pytań typu „literackiego”, które charakteryzują odpowiednio metodę historyczno-krytyczną i krytykę narracyjną, określa przesunięcie paradygmatu. Ta zmiana paradygmatu nie pociąga za sobą jedynie prostego dookreślenia, ale całkiem nowy sposób patrzenia na tekst, który zmusza analizującego/czytelnika do przemyślenia tego wszystkiego, co było mu dotąd znane w całkiem nowy sposób⁶.

Nowość paradygmatu wprowadzonego przez krytykę narracyjną, w stosunku do metody historyczno-krytycznej, jest widoczna jeszcze lepiej, jeśli weźmie się pod uwagę model komunikacji realizowanej za pośrednictwem dzieła literackiego.

W modelu przytoczonym poniżej, metoda historyczno-krytyczna dowartościowuje bardziej oś mimetyczną przedstawienia, ponieważ jest ona zainteresowana tym, „co wyraża” tekst, to znaczy sposobem, w jaki tekst się otwiera. A więc to na kontekście historycznym – uznawanym w sposób dość bezkrytyczny za desygnat tekstu – jest koncentrowana uwaga. Na osi retorycznej komunikacji, metoda historyczno-krytyczna podkreśla punkt widzenia autora – i tylko w sposób drugorzędny punkt widzenia ówczesnego czytelnika – ponieważ ma za zadanie znalezienie *intentio auctoris*: jakie tradycje autor zastosował i jak je przekazał i zinterpretował.

⁵ Wyjaśnienie bardzo jasne i proste można znaleźć w opracowaniu J. Zumsteina, *Critique historique et critique littéraire*, Tegoż, *Miettes exégétiques*, Genève 1991, s. 51-62. Autor wyjaśnia zmianę perspektywy pomiędzy metodą historyczno-krytyczną i krytyką narracyjną, pokazując odmienne spojrzenie na autora, na ujęcie czasu, na pojęcie bohatera i na czytelnika.

⁶ Por. E.S. Malbon, *Narrative Criticism*, dz. cyt., s. 2. Autor przytacza tutaj elementarne, ale znaczące przykłady tej zmiany paradygmatu: „Piszący te słowa św. Marek przestaje spełniać rolę programu edytorskiego „wytnij – wklej”, lecz staje się autorem kontrolującym całą historię, którą opowiada. Jezus opisywany przez św. Marka nie jest już beznamietną postacią historyczną, lecz żywym bohaterem. Galilea i Jerozolima nie są już zwykłymi nazwami geograficznymi, lecz stanowią środowisko dramatycznej akcji. Opowiadanie o męce Chrystusa (cierpienie i śmierć) nie stanowi już źródła teologicznej doktryny, lecz kulminację dramatycznej i fascynującej opowieści”.



Rys. 1. Model P. Hernadi, w: Fowler, *Let the Reader Understand*, s. 55

Krytyka narracyjna odwrotnie – uprzywilejowuje oś retoryczną komunikacji. Po przyjęciu faktu, że ta dana historia może być opisywana na różne sposoby, a więc możliwe jest odróżnienie w opowiadaniu „zawartości informacyjnej” od „konfiguracji narracyjnej”, którą to opowiadanie przyjmie, krytyka narracyjna jest zainteresowana problemem, „jak” autor, za pomocą tekstu, przekazuje swoją wiadomość czytelnikowi; „jak” organizuje on odszyfrowanie sensu przez czytelnika, poprzez strategię narracyjną, którą stosuje w tekście; „jaki efekt” ma zamiar wyrzeć na czytelniku za pomocą takiej strategii. Krytyka narracyjna podkreśla więc na tej osi retorycznej rolę czytelnika, jego zadanie współpracy przy odszyfrowywaniu sensu, jak również funkcję pragmatyczną tekstu, który stara się na niego oddziaływać⁷.

⁷ Cytaty do tych przypisów wybrane są z R. M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 1991, s. 54-58. Zob. również A. Wénin, *Analyse narrative et théologie dans le récit biblique*, w: Ph. Abadie (red.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon 2008, s. 46-48.

2. Rola czytelnika

Fakt, że krytyka narracyjna przesuwając akcent na płaszczyznę retoryczną komunikacji i podkreśla rolę czytelnika, każe nam zastanowić się, w jaki sposób przebiega komunikacja za pomocą tekstu i, w szczególności, kto jest „czytelnikiem”.

Na biegunie nadawania – w miejsce autora rzeczywistego, który jest niedostępny od momentu, jak tylko dzieło zostanie zredagowane – krytyka narracyjna umieszcza *autora domyślnego*, to znaczy tego, który odpowiada za strategię narracyjną i o którym czytelnik może tworzyć swoje wyobrażenie na podstawie dokonanych wyborów redakcyjnych: sposób dozowania informacji, organizowanie intrygi, skali wartości. Autor domyślny różni się, przynajmniej teoretycznie, od *narratora*, który jest głosem opowiadającym historię i jest przewodnikiem czytelnika po opowiadaniu. Jeżeli chodzi o opowiadania biblijne, zdarza się bardzo rzadko, aby narrator występował w opowiadaniu w bezpośredni⁸ lub pośredni sposób: jego obecność jest jednak odczuwalna wyraźnie poprzez rozwijaną strategię narracyjną. Innymi słowy, w praktyce narracji biblijnych *autor domyślny* i *narrator* pokrywają się i oba określenia stają się zamiennymi.

Podczas lektury, pomiędzy narratorem i czytelnikiem ustanawia się umowny „pakt”, dzięki któremu czytelnik zgadza się na bycie kierowanym przez narratora. Brak akceptacji tego paktu, powoduje zamknięcie książki. Na mocy tego paktu czytelnik przyznaje narratorowi zdolność wszechwiedzy i wszechobecności⁹, co do których

⁸ Na przykład występuje wyjątkowo w dwóch prologach św. Łukasza (Łk 1, 1-4 i Dz 1, 1n.)

⁹ Narrator może tym sposobem opowiadać o zdarzeniach, które nie miały żadnych świadków: od powstania świata (Rdz 1-2) do wysłuchania przed tronem niebieskim (Hi 1); sceny, przy których przypuszcza się, nie było nikogo: od chrztu Jezusa (Mk 1, 9-11) do agonii w Ogrodzie Oliwnym (Mk 14, 32-42), od snów (Mt 2, 19-20) do widzeń (Dz 9, 10-16). On może wchodzić w głąb postaci, aby odkryć ich skryte myśli (Mk 2, 6 n.), opowieści (Mk 12, 12), odczucia (Mk 5, 30) i oceny (Mk 6, 6a). Narrator może opowiadać o tym wszystkim, co dzieje się równocześnie w różnych miejscach: podwójne widzenie Korneliusza i Piotra odpowiednio w Cezarei i w Jafie (Dz 10, 3-16); proces Jezusa w pałacu Annasza i zaparcie się Piotra (J 18, 13-27).

narrator nie musi się tłumaczyć, a czytelnik przyznaje mu patent pełnego zaufania, do tego stopnia, że akceptuje przyłgnięcie nie tylko do opowiadania, ale również do skali wartości, która zostaje mu zaproponowana.

Na biegunie odbierania w procesie komunikacji należy określić postać „czytelnika”, biorąc pod uwagę fakt, że krytyka narracyjna powierza mu doniosłą rolę. Także w tym przypadku, nieobecność czytelnika realnego (ówczesnego lub aktualnego), który pozostaje nieznanym czy nie do przewidzenia¹⁰, doprowadziła do określenia postaci „czytelnika domyślnego”, to znaczy publiczności wynikającej z narracji¹¹. Jednak w odniesieniu do tego „czytelnika domyślnego”¹², nie ma całkowitej jasności i jednoznaczności w narratologii i w związku z tym zaleca się ostrożne używanie tego określenia. Z punktu widzenia heurystycznego, należy wyróżnić dwa obrazy „czytelnika domyślnego”. Z jednej strony „czytelnika kodyfikowanego”: za takiego może być uznawany czytelnik, którego postrzega się z perspektywy jego kompetencji, informacji lub niewiedzy, jaką narrator mu przypisuje¹³. Można z drugiej strony mówić o „czytelniku skonstruowanym” przez narratora za pomocą strategii tekstowej, kiedy sumując efekty, jakie narrator stara się osiągnąć, określa się obraz czytelnika, który narrator przewidział, przygotował i w pewien sposób oczekuje. Mówimy o czytelniku idealnym, który współpracując z czynnością czytania, przyjmując strategie przekonywania zawarte w tekście i wchodząc w świat skonfigurowany przez tekst, jest zmodyfikowany i zbudowany przez ten tekst¹⁴.

¹⁰ Por D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, dz. cyt., s. 22-23.

¹¹ S. Chatmann, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Milano 2003, s. 157.

¹² O pojęciu „czytelnika domyślnego” por. M.A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, dz. cyt., s. 19-21.

¹³ Narrator może zakładać, że czytelnik zna Pismo Święte, informacje o judaistycznym świecie kulturowym i religijnym lub też jego brak znajomości określeń hebrajskich (Mk 5, 41; 15, 34), zwyczajów (J 2, 6; Mk 7, 3n.) lub nazwy geograficznej (Łk 24, 13).

¹⁴ Por. D. Marguerat, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, w: D. Marguerat (red.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur, Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*, Genève 2003, s. 21-24.

Ten obraz czytelnika domyślnego „skonstruowanego” przez tekst wydaje się szczególnie owocny w odniesieniu do perspektyw hermeneutycznych, które otwiera on dla narracji biblijnej¹⁵, i które spróbujemy przedstawić poniżej, a w konsekwencji dla katechetycznego zastosowania opowiadań biblijnych.

Warto przy tej okazji przypomnieć wielokrotne wysiłki przeprowadzane przez D. Marguerata, w celu podkreślenia, w jaki sposób różne strategie narracyjne dotyczące czterech Ewangelii przyczyniały się do zbudowania różnych profili wierzących czytelników. Jest czytelnik stworzony przez Marka, postawiony w punkcie bez wyjścia i prawie pozbawiony pewności w swoich wymaganiach poznawczych, przez nieprawdopodobne objawienie Boże w człowieczeństwie Syna, a szczególnie w jego przeznaczeniu związanym z cierpieniem i śmiercią: to znaczy czytelnik wezwany do zidentyfikowania siebie w „niepewnej” wizji wyznanej przez niewidomego z Betsaidy (por. Mk 8, 24) i w wezwaniu ojca, który ma syna epileptyka: „Wierzę, zaradź memu niedowiarstwu” (Mk 9, 24). W przeciwieństwie do Markowego, czytelnik zbudowany przez św. Mateusza wydaje się być czytelnikiem „skonstruowanym” za pomocą pedagogiki określonej przez staranność o nasycenie poznawcze, kompletność nauczania, przez odpowiednie i wierne zrozumienie (por. Mt 13, 51), z którymi współgrają duże fragmenty dyskursów (mów), typowe dla św. Mateusza.

Czytelnik zbudowany przez dzieło św. Łukasza jest czytelnikiem, który został przygotowany do teologicznego czytania historii, w celu zrozumienia ciągłości historii zbawienia, w której jest zakorzeniony i ponownego zobaczenia historii uczniów, posługując się procedurą porównywania (*synchrisis*), na znaczącej podstawie historii Jezusa.

Na koniec, czytelnik skonstruowany przez opowiadanie św. Jana jest czytelnikiem „wtajemniczonym”: czytelnikiem wspieranym za

¹⁵ Objaśnia to odpowiednio J. Zumstein, *Critique historique et critique littéraire*, dz. cyt., s. 62, zwracając uwagę, że krytyka narracyjna jest w stanie przypomnieć egzegetom, którzy ryzykują wpadnięciem w złudne iluzje naiwnego pozytywizmu, nieuniknioną rzeczywistość *problemu hermeneutycznego*, od momentu, w którym tekst staje się nośnikiem pewnego zrozumienia egzystencji i w którym zadaniem tekstu staje się precyzyjne stawianie pytań potencjalnemu czytelnikowi, w celu przekonania go do zasadności swojego punktu widzenia.

pomocą strategii nieporozumienia, ironii, symboliki, w przechodzeniu od elementarnego przekonania do głębi wiary chrystologicznej typowej dla Jana; czytelnikiem zachęcanym, poprzez drogę przemiany bohaterów, do przebycia „inicjacji” z jej przerwami, z ponownym usystematyzowaniem przekonań, z przyjęciem trudności, które na niego czekają, aż do momentu osiągnięcia nowego „narodzenia z Ducha” (por. J 3, 7-8)¹⁶.

Te opisy obrazów czytelnika „zbudowanego” przez różne narracje ewangeliczne, choć wymagają przeprowadzenia bardziej szczegółowej weryfikacji i dodatkowych wyjaśnień, są wystarczające dla zauważenia perspektyw, jakie krytyka narracyjna, podkreślając rolę czytelnika, otwiera dla formacji i przemiany wierzącego. Oczywiście konieczny jest czytelnik, który będzie w stanie współpracować przy odszyfrowywaniu strategii zaproponowanej przez domyślnego autora i który nie będzie przeciwstawiał się jego projektowi realizowanemu w tekście. Sprawą fundamentalną jest też to, aby czytelnik przyjmował tekst nie jako słowo do zinterpretowania, ale jako słowo interpretujące, które otwiera świat, wobec którego ma możliwość zrozumienia siebie i który może go przemienić, przyznając tekstowi funkcję preformatywną. Pod tymi warunkami akt czytania może zostać uznany za udany, a czytelnik „zbudowany” w tekście może przyczynić się do tworzenia tożsamości narracyjnej realnego czytelnika¹⁷.

3. Czytelnik i historie postaci biblijnych

Jeżeli dla uformowania czytelnika „zbudowanego” przez tekst lub czytelnika „idealnego” jest istotne odszyfrowanie strategii opracowanej

¹⁶ Por. D. Marguerat, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, s. 25-38; *La construction du lecteur par le texte* (Marc et Matthieu), w: C. Focant (red.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven 1993, s. 239-262; *L'évangile de Jean et son lecteur*, in CADIR, *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris 1993, s. 305-324.

¹⁷ D. Marguerat, *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, dz. cyt., s. 38-40.

przez narratora, to analiza narracyjna jest w stanie wyposażyć każdego czytelnika w serię narzędzi odpowiednich do tego działania.

Nie ma możliwości dokładnego wyjaśnienia tutaj tych narzędzi. Z pewnością będzie jednak interesujące podkreślenie w opowiadaniu na podstawie modelu¹⁸, oryginalności intrygi, która może być „epizodyczna” (w przypadku mikroopowiadań) albo „łącząca” (w przypadku sekwencji lub całości opowiadania) – ujmując centralność działania przemieniającego i jego „objawiający” lub „rozwiązujący” charakter¹⁹.

Godny uwagi jest także „czas opowiadania”, z użyciem retrospektywy²⁰ i presupozycji²¹, prędkości²² i czasu trwania²³ w stosunku do czasu opowiadanej historii. Mają również znaczenie ramy czasoprzestrzeni (*setting*) opowiadania, ponieważ czasami określenia dotyczące

¹⁸ Model podstawowy, który proponują D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, s. 49–51, jest schematem składającym się z 5 elementów: 1 – *Sytuacja początkowa* zawierająca informacje początkowe; 2 – *Komplikacja*, która przedstawia trudności do pokonania; 3 – *Działanie transformujące*, które zawiera pokonanie trudności; 4 – *Rozwiązanie*, które ogłasza ustanowienie warunków poprzedzających trudności; 5 – *Sytuacja końcowa*, która objaśnia rozpoznanie nowego osiągniętego wymagania.

¹⁹ Intryga „objawiająca” występuje wtedy, kiedy kulminacja składa się ze zwiększenia poznania: epizod w Emaus (Łk 24, 13–35) ma wątek objawienia; także spotkanie Jezusa z Zacheuszem (Łk 19, 1–10) podkreśla wyższość poznania, ponieważ przedstawia w zakończeniu uznanie tożsamości i znaczenia obydwu postaci. Natomiast w intrydze „rozwiązującej” decydujące działanie transformujące zawiera jakiś czyn: jest to przypadek, w ewangeliiach synoptycznych, licznych opowiadań o uzdrowieniach, oczyszczeniach lub o egzorcyzmach. Por. D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, dz. cyt., s. 62n.

²⁰ Znaczące *analepsis* (czy postpozycja) to wspomnienie kobiet-uczników pod krzyżem u św. Marka 15, 40–41.

²¹ Jako znaczącą prolepsis (lub antycypację), możemy przywołać np. przepowiednie dotyczące męki (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33); posłanie Zmartwychwstałego (Dz 1, 8); kazanie Ananiasza o misji i cierpieniu Szawła (Dz 9, 15n.)

²² Przykładem różnej prędkości narracyjnej jest krótki opis przejścia Szawła i Barnaby przez Cypr, zamieszczony w Dziejach Apostolskich 13, 6a, za którym następuje „powolny” opis spotkania z zarządcą rzymskim Sergiuszem Pawłem (Dz 13, 6b–12). Spowolnienie wskazuje na centrum zainteresowań opowiadającego.

²³ Czas trwania jest typowy dla streszczeń (np. Mk 1, 14–15; 1, 32–34; 6, 6b; Dz 2, 42–47; 4, 32–35; 5, 12–16), w których zawarta jest skondensowana bogata i powtarzalna działalność.

przestrzeni²⁴ lub czasu²⁵ mają znaczenie symboliczne. Znaczące jest uchwycenie „punktu widzenia” narratora lub różnych punktów widzenia osób występujących w opowiadaniu, pomiędzy którymi czytelnik jest nakłaniany przez samego narratora do wyboru, ponieważ punkt widzenia narratora przedstawia pozycję poznawczą i oceniającą, do zajęcia której czytelnik jest zachęcany. Nie będziemy jednak zatrzymywać się dłużej nad konstrukcją i nad kierowaniem bohaterami opowiadania ze strony narratora, ponieważ wydaje się nam, że ten element przynależący do narzędzi narracji jest najłatwiejszy w zastosowaniu i najbardziej owocny na poziomie katechetycznym.

3.1. Zaangażowanie czytelnika

W rzeczywistości postaci opowiadania są elementem zasadniczym. Postacie „stanowią widzialną stronę intrygi; tworzą ją, zasilają, ubierają”²⁶; bez postaci opowiadanie nie istnieje. To właśnie w odniesieniu do postaci „czytelnik domyślny” zachęcany jest do wyrażania szacunku i oceny; do uruchamiania procesów oddalania bądź identyfikacji²⁷. Poprzez takie zaangażowanie postaci stają się „drzwiami wejściowymi, które otwierają czytelnikom wstęp do świata opowiadania”²⁸, na który winni się otworzyć, aby poddać się zmianie.

Zaangażowanie się czytelnika w postaci jest fundamentalne i niezmiennie użyteczne dla owocnego czytania. Jest rzeczą nieuniknioną, że podczas czytania pomiędzy czytelnikiem i postaciami opowiadania tworzą się więzi. Mogą istnieć ze strony czytelnika reakcje empatii, sympatii bądź antypatii, które wspomagają procesy identyfikacji

²⁴ Wskaźnikami przestrzeni o znaczeniu symbolicznym są wzmianki o Galilei (Mk 1, 16); o Jerozolimie (Łk 9, 51); o „wysokiej górze” w opisie przemienienia (Mk 9, 2).

²⁵ Znaczącymi wskaźnikami o charakterze czasu mogą być powtarzające się stwierdzenia „i zaraz” u św. Marka 1, 12.18.20.21.23.28.29.30, które mają na celu uświadomić czytelnikowi szybkość upływającego czasu lub też „sześć dni” występujące u św. Marka 9, 2 z prawdopodobnym odniesieniem do teofanii w Wj 24, 15-17.

²⁶ Por. D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, dz. cyt., s. 65.

²⁷ Por. E. S. Malbon, *Narrative Criticism*, dz. cyt., s. 9.

²⁸ Por. D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, dz. cyt., s. 72.

albo odrzucenia, aprobaty lub dezaprobaty. Co wywołuje empatię ze strony czytelnika do postaci? Czytelnik w większości przypadków tworzy *stosunek empatii* z postacią, która jest do niego podobna i której życie w jakiś sposób jest podobne do jego życia (*empatia realistyczna*), albo z postacią, która reprezentuje to, czym czytelnik chciałby być (*empatia idealistyczna*). Przybranie empatyczne postaci jest więc spowodowane faktem, że ta postać pozwala, aby czytelnik przeżywał za pomocą wyobraźni los przypominający jego własny i oferuje mu formę możliwego życia. *Sympatia* rodzi się także dla postaci, z którą nie zawsze podziela się ten sam przebieg życia lub oceniający punkt widzenia pod warunkiem, że ta postać jest związana „z” lub będzie obiektem troski „ze strony” postaci, z którą czytelnik ustanowił głęboką empatię²⁹. Czytelnik doświadcza natomiast głębokiej awersji i antypatii w stosunku do tych, do których postać nastawiona w sposób empatyczny wykazuje negatywną postawę lub wystąpią przeciwko korzystającemu z empatii czytelnikowi³⁰.

Przez to zaangażowanie, złożone z identyfikacji i odrzucenia, czytelnik dochodzi do kryzysu swojej tożsamości; musi sobie postawić pytanie o swoje wartości; poddać pod dyskusję swoje schematy działania i swoje sposoby egzystencji na tym świecie. Poprzez przedstawienie postaci, opowiadanie biblijne jest w stanie odsłonić możliwości wewnętrzne i główne zdolności czytelnika, który zgadza się wejść w dialog z tekstem³¹.

3.2. Krytyczne podejście do postaci

Prawdą jest, że zaangażowanie czytelnika w stosunku do postaci ma zasadnicze znaczenie. Nie można sobie jednak wyobrazić, że dzieje się to po prostu w sposób naiwny i projekcyjny. Narrator ma możliwość zastosowania swojej strategii, aby prowadzić czytelnika

²⁹ Jest to przypadek „uczniów” w Ewangelii św. Marka, którzy, pomimo że charakteryzujący się brakiem zrozumienia dla nauk Jezusa, zawsze są razem z nim i są zawsze celem jego nauczania.

³⁰ Por. M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, dz. cyt., s. 56-58.

³¹ Por. A. Thomasset, *Personnages bibliques*, dz. cyt., s. 17.

podczas tego procesu zaangażowania. Wierna lektura kładzie nacisk na krytyczne podejście do postaci, która bierze pod uwagę taką strategię. Takie podejście wymaga uwagi dotyczącej wskaźników tekstowych, które charakteryzują postać w trakcie opowiadania, jak również efektu akumulacji, jaki te znaki pociągają za sobą, aż do zdekonstruowania po zakończeniu lektury i po dokonaniu aktu przypomnienia – akceptowalnej idei postaci, o której mowa.

Mówiąc o krytycznym podejściu, warto wziąć pod uwagę klasyfikację postaci, oferowaną przez narratologię według intensywności obecności lub w oparciu o elementy, które te postaci charakteryzują. Jeżeli chodzi o obecność, mogą to być zwykli *statysci*, którzy stanowią tło opowiadania, tak jak w niektórych przypadkach tłum (por. Mk 5, 21.27); istnieją postacie *łączące*, których funkcja ogranicza się do powodowania kontynuacji opowiadania, jak w przypadku tych, którzy przyprowadzili do Jezusa głuchoniemego czy niewidomego (por. Mk 7, 32; 8, 22); istnieją postacie *protagonistów*, którzy odgrywają aktywną rolę w historii.

Jeżeli chodzi o cechy, istnieją postacie *płaskie* czy też *statyczne*, ponieważ przedstawiają sobą wyłącznie jedną cechę różnicującą w ramach mikroopowiadania lub powtarzającą się w ramach makroopowiadania. Ponieważ są one określone przez jedną cechę, zachowanie tych postaci jest bardzo przewidywalne. Płaskie lub statyczne są postacie *przywódców* religijnych w Ewangelii św. Marka i postać „skrybów i faryzeuszy” z Ewangelii św. Mateusza, ponieważ wykonują jedyną funkcję przeciwników Jezusa czy też jego uczniów. Występują także postacie *pełne*, ponieważ prezentują różnorodność cech. Niektóre z nich są ze sobą w konflikcie lub są sprzeczne. Postacie te mają zdolność do zmieniania się i do ewoluowania podczas trwania opowiadania. W efekcie, jawią się one jako otwarte konstrukcje, poddające się kolejnym objawieniom, będące w stanie zaskakiwać czytelnika i stawać się niewyczerpanymi przedmiotami jego refleksji³². Zdecydowanie są właśnie tymi postaciami, które stają się interesujące dla czytelnika (również perspektywicznie dla katechezy), ponieważ

³² Por. S. Chatmann, *Storia e discorso*, dz. cyt., s. 136-139.

okazują się angażujące i otwierają procesy wzajemnego oddziaływania z czytelnikiem. Postacie pełne mogą być protagonistami na poziomie makroopowiadania (jak Jezus lub uczniowie w opowiadaniach ewangelicznych lub postacie Piotra i Pawła w *Dziejach Apostolskich*) lub także postaciami „pojedynczymi”, które ukazują się tylko jeden raz w opowiadaniu i później z niego znikają.

Szczególnie użyteczny jest sposób, w jaki narrator tworzy swoich bohaterów. To tworzenie w rzeczywistości odbywa się zarówno poprzez „mówienie” o tym, jaki jest bohater (*telling*), jak i poprzez pokazywanie tego, co robi (*showing*).

W przypadku *tellingu* mówimy o prezentacji bezpośredniej: są to słowa samego budzącego zaufanie narratora, które oferują określenia lub wyjaśnienia dotyczące postaci. Narrator może opisywać postać za pomocą imienia lub pozostawić go w anonimowości³³, może wskazać płeć lub status społeczny³⁴; może w szczególności podkreślić pozytywne postawy religijne, plasując w ten sposób bezpośrednio swojego bohatera po stronie Boga³⁵. Narrator jest także w stanie opowiedzieć nam o zachowaniach i motywacjach postaci: informuje nas o tym, dlaczego uczniowie byli zdumieni objawieniem Jezusa chodzącego po jeziorze (por. Mk 6, 52); lub dlaczego obecni w Synagodze w Kafarnaum zdumiewali się jego nauką (Mk 1, 22). To „bezpośrednie” przedstawienie ze strony narratora warunkuje interpretację opowiadania, ponieważ zakłada się, że narrator jest dostarczycielem zasad

³³ Anonimowość może wychwalać cechy bohatera (por. kobieta cierpiąca na krwotok u św. Marka 5, 25n., którą charakteryzuje tylko długa choroba), może wskazywać na uwarunkowania marginalizacji (zob. grzesznicę u św. Łukasza 7, 37); może pozostawiać miejsce dla identyfikacji czytelnika jak w przypadku nieznanego towarzysza Kleofasa w opowiadaniu o dwóch pielgrzymach do Emaus (Łk 24, 13-35).

³⁴ Jair jest „jednym z przełożonych synagogi” (Mk 5, 22); Zacheusz „zwierzchnik celników i bardzo bogaty” (Łk 19, 2); Korneliusz – „setnik z kohorty zwanej Italską” (Dz 10, 1).

³⁵ Na przykład narrator mówi o Zachariaszu i Elżbiecie, że „byli sprawiedliwi przed Bogiem, bo nienagannie zachowywali wszystkie przykazania i przepisy Pańskie” (Łk 1, 6); o Józefie, że „był człowiekiem pobożnym” (Mt 1, 19); o Korneliuszu, że był „pobożny i bogobożny, on i cała jego rodzina. Wspomagał wielu biednych i nieustannie modlił się do Boga” (Dz 10, 2); o Tabicie, że „czyniła dużo dobrego i pomagała ubogim” (Dz 9, 36).

i wartości dotyczących historii i wskazuje sposób, w jaki powinniśmy się odnosić do pojedynczych postaci: kto wciela zasady i wartości historii, zasługuje na aprobatę ze strony czytelnika, a kto im się przeciwstawia, jest postrzegany negatywnie i wystawiony na osądzenie oraz na dystans ze strony czytelnika³⁶.

W przypadku *showingu* mamy do czynienia z prezentacją pośrednią w formie dramatycznej. Cechy bohatera są przedstawiane za pomocą sprawozdania z jego działań, opisu jego wyglądu, jego gestów, jego zachowań i przyzwyczajzeń albo za pomocą komentarzy wygłaszanych o nim przez inną postać lub jeszcze za pomocą bezpośredniej wypowiedzi wygłoszonej przez postać albo wypowiedzi wewnętrznej podanej w formie bezpośredniej lub pośredniej³⁷. Forma *showingu*, w którym narrator wycofuje się, pozostawiając scenę postaciom, wymaga uwagi bardziej subtelnej i zaangażowanej ze strony czytelnika³⁸. Czytelnik jest w rzeczywistości zmuszony do ciągłej pracy kontekstualizacyjnej³⁹, pamięciowej⁴⁰ i często wnioskowania⁴¹, aby zrozumieć znaczenie i rozpoznać wartość przypisaną gestom,

³⁶ Por. J. L. Resseguie, *Narratologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1990, s. 121.

³⁷ Por. R. Alter, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, s. 143n.

³⁸ E. S. Malbon, *Narrative Criticism*, dz. cyt., s. 10: „*Showing* requires more from the narrate and the implied reader and is thus more engaging”.

³⁹ Na przykład wartość nadana obeldze „potomstwo żmijowe” rzuconej przez Jana Chrzciciela w stosunku do przywódców religijnych (Mt 3, 7) wyjaśniona jest przez kontekst, w którym Jan Chrzciciel jest opisywany jako prorok (por. Mt 3, 3n.). Sposób, w jaki należy ocenić wyznanie wiary przez Piotra „Ty jesteś Chrystusem” (Mk 8, 29), zależy od pamięci czytelnika, który rozpoznaje związek z tytułem danym przez narratora Jezusowi na początku Ewangelii (Mk 1, 1), ale także od natychmiastowego kontekstu, w którym negatywna reakcja Piotra w stosunku do cierpiącego Mesjasza (Mk 8, 31-32) podkreśla jego częściowe i skrzywione rozumienie mesjanizmu Jezusa.

⁴⁰ Kiedy faryzeusz Szymon formułuje w swoich myślach negatywną ocenę Jezusa (Łk 7, 39), czytelnik może pamiętać o zwykłym przeciwstawianiu się faryzeuszcy Jezusowi, aby zdyskwalifikować taką ocenę i uznać ją za nieprawdziwą.

⁴¹ Jak oceniać błaganie trędowatego „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” (Mk 1, 40): czy jako wyrażenie przykładowej wiary, czy wyrażenie do odrzucenia? Czytelnik będzie zmuszony do nadania mu właściwej wartości przez ocenę reakcji Jezusa, jego decyzji o uzdrowieniu trędowatego, ale także na podstawie jego irytacji i faktu, że odprawił trędowatego.

wypowiadany słowem lub wewnętrznym rozmyśleniom postaci. Poprzez tego rodzaju pracę, czytelnik zmuszony jest do zajęcia stanowiska i do zaangażowania się w opowiadanie, ponieważ to jemu zostało powierzone zadanie dotyczące oceny wiarygodności postaci i ich działań w ramach „opisywania”, do którego ogranicza się narrator.

3.3. Siła postaci biblijnej

Prawdą jest, że klasyfikacja i budowa postaci stanowią interesujące elementy metody narracyjnej, ale równie fundamentalną sprawą jest nakreślenie kilku specyficznych cech postaci biblijnej. Podobnie jak w przypadku postaci literatury antycznej, postać biblijna jest opisywana jakby z zewnątrz, za pomocą słów i czynów, bez bycia przedmiotem analiz introspektywnych, typowych dla narracji nowoczesnej. Gdy jednak w literaturze antycznej postacie stają się „typami” (tchórz i bohater, mędrzec i głupiec, matka i kurtyzana itp.) do podziwiania i do naśladowania lub do ganienia i do odrzucania, których historia jest już przesądzona i nieodwracalna, całkiem nowe perspektywy otwierają się przed postaciami biblijnymi.

Postacie, które występują w narracji biblijnej zwykle nie są opisywane za pomocą zadziwiających lub uderzających cech, ani tym bardziej bohaterskich: styl tych opisów pozostaje niewyszukany i skromny. Jednak na tym tle – podobnym do zwykłej egzystencji czytelnika, który zwykle nie jest bohaterem – zarysowuje się otwarta przyszłość. Ich tożsamość nie zależy od konkretnej typologii, ale określana jest stopniowo za pomocą wzajemnych oddziaływań z innymi postaciami, a przede wszystkim z Bogiem działającym poprzez Jezusa podczas narracji ewangelicznej. To właśnie w tej dialogicznej relacji tożsamość postaci biblijnej jest budowana w sposób dynamiczny i to właśnie dzięki tej interakcji jej przyszłość pozostaje otwarta i dostępna. Ostatecznie, to Boże wezwanie, to siła „innego” słowa tworzą ten dynamizm. Bóg, który bardzo dyskretnie pojawia się w opowiadaniach Starego Testamentu i na koniec staje się obecny w człowieczeństwie Jezusa, przedstawia się jako instancja decydująca,

aby postać opowiadania mogła ewoluować, wychodząc ot tego, kim jest, do tego, kim mogłaby się stać⁴².

Co, na przykład, powoduje nadzwyczajną zmianę Zacheusza (por. Łk 19, 1-10) z bogacza i przełożonego celników w „syna Abrahama”, jeżeli nie to decydujące wezwanie: „Zejdź prędko, albowiem dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”? Co zmienia prostych rybaków, zajętych codzienną szarą pracą, w „łowiących ludzi”, głównych świadków Kościoła pierwotnego, jeżeli nie ten nagły nakaz: „Pójdźcie za Mną” i towarzysząca mu obietnica „Ja sprawię, że staniecie się rybakami ludzi”? (por. Mk 1, 16-20). Można mnożyć przykłady tych niezwykłych przemian postaci biblijnych, dla których boskie wezwanie otworzyło niezwykle możliwości. W tym kontekście, w odniesieniu do postaci Starego Testamentu pouczające jest stwierdzenie E. Auerbacha: „Postacie Starego Testamentu znajdują się ciągle pod twardą ręką Boga, który nie tylko ich stworzył i wybrał zarazem, ale ciągle ich kształtuje, ugina, zmienia i, nie niszcząc ich istoty, wydobywa z nich kształty, które w czasie ich młodości były trudne do przewidzenia”⁴³.

Biorąc pod uwagę fakt, że są one kształtowane przez wzywające i przyrzekające słowo Boga, historie postaci biblijnych oddziałują na czytelniku wyjątkową mocą. W tych historiach, które, pomimo że znają opór, nieszczęścia i ośmieszenie, zwycięża w końcu Boże objawienie; ujawnia się wielkość Boga i przemieniająca siła jego woli. Tak więc postacie biblijne nie są jedynie odbiciem ludzkiej kondycji – słabej i omylnej, ale stają się również figurami dla wierzącego czytelnika, nie tylko z mocy pisma natchnionego, które je tworzy, ale także dzięki objawiającemu wydarzeniu, które ich angażuje i przenika. Jak jeszcze raz stwierdza E. Auerbach, „opowiadania Pisma nie są trwonione, jak czyni Homer, dla przysporzenia sobie sympatii, nie

⁴² D. Marguerat, Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, dz. cyt., s. 71n., opowiadają w sposób prawie jednakowy o „nieautonomii” postaci biblijnych: „opowiadania Starego Testamentu, tak samo jak ewangelie, budują swoje postacie wewnątrz systemu rządzonego wewnętrznie (mówiąc narracyjnie) przez centralną postać: Boga lub Jezusa. Oto coś, co nazywa się nieobecnością autonomii: postać nie istnieje sama w sobie, lecz w związku z postacią centralną opowiadania (s. 71).

⁴³ Por. E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I, Torino 2000, s. 21.

pochlebiają nam, aby rozweselić lub zachwycić; chcą nas ujarzmić i jeżeli to odrzucamy, jesteśmy buntownikami”⁴⁴. Posiadają one zatem siłę wykonawczą i starają się doprowadzić czytelnika do decydujących wyborów.

Należy jednak podkreślić fakt, że jakkolwiek głęboko naznaczone Bożym wezwaniem, postacie biblijne nie są marionetkami pozbawionymi wolności, a ich przemiana nie jest powodowana w magiczny sposób. Dokonuje się ona zawsze w poczuciu odpowiedzialności za odpowiedź, a konkretnie za tę specyficzną odpowiedź, jaką postać decyduje się dać spośród różnych możliwości. To z racji tej konkretnej i jedynej odpowiedzi postać staje się interesująca dla czytelnika. Rzeczywiście postać ta oferuje czytelnikowi możliwość bycia nowym człowiekiem i przez to ukierunkowania w nieoczekiwany sposób swojej przyszłości. Ta możliwość jawi się czytelnikowi jako realna od momentu, kiedy opowiadanie opisuje ją i określa jako fakt, który już miał miejsce: to, co w opowiadaniu zdarzyło się bohaterowi, może zdarzyć się również jemu. W tym sensie można powiedzieć, że postać biblijna nie staje się „opisana wcześniej” w swoim przykładzie – jak bohater, którego należy naśladować, ale staje się „opisującą” możliwość życia, która pozostaje otwarta i dostępna także dla czytelnika. Decyzja należy do czytelnika, czy pragnie także dla siebie tej nowości życia i czy w konsekwencji zaakceptuje rozpoczęcie tego „dialogu” z absolutnie Innym, który może przemienić jego tożsamość w stawanie się i jego przyszłość jeszcze otwartą, tak jak to było w opowiadaniach biblijnych, gdzie przemienił życie tak wielu postaci. Postać biblijna staje się w ten sposób przewodnikiem i światłem, które oświecla możliwość uzyskania odnowionego życia dla każdego z czytelników⁴⁵.

⁴⁴ Por. tamże, s. 17.

⁴⁵ P. Beauchamp, *Testamento biblico*, Magnago (BI) 2007, s. 134, przedstawia kilka uwag ważnych i interesujących na temat charakteru „opisowego” a nie „nakazowego opowiadania”; jego umiejętności otwarcia „możliwych”, które jako takie pozostawiają miejsce dla wolności czytelnika; na temat faktu, że w opowiadaniu „całkiem możliwe i wolne” jest przedstawione w obrazach, a więc w sposób odczuwalny przychodzi „sensowne”, by mogło być dostępne czytelnikowi, a potencjalnie wszystkim.

4. Wkład hermeneutyczny krytyki narracyjnej

W ramach podsumowania tych krótkich komentarzy dotyczących krytyki narracyjnej, chcielibyśmy postawić sobie pytanie, czy tylko wzbogaciła ona kompetencje interpretacyjne czytelnika, dostarczając mu nowych narzędzi pomagających w zrozumieniu opowiadań biblijnych, czy również zmodyfikowała ona, z punktu widzenia hermeneutycznego, stosunek czytelnika w odniesieniu do tekstów⁴⁶. Niektóre punkty zasygnalizowane w trakcie naszego rozważania dały możliwość zauważenia innej i znaczącej funkcji nadawanej przez krytykę narracyjną czytelnikowi w stosunku do opowiadań, a w szczególności do opowiadań biblijnych: wspomnieliśmy o „czytelniku zbudowanym” przez tekst, o zaangażowaniu czytelnika z postaciami i o możliwościach odnowionej egzystencji, którą postacie, dzięki przemianie, czynią możliwą dla czytelnika. Pragniemy teraz zaproponować kilka dodatkowych stwierdzeń o charakterze hermeneutycznym, aby pokazać, że czytelnik jest wmieszany we wszystkie etapy, które prowadzą do zasadniczego „zrozumienia” opowiadania biblijnego.

Aby dostrzec różnicę pomiędzy hermeneutyką narracyjną i hermeneutyką zakorzenioną w metodzie historyczno-krytycznej, trzeba podkreślić, że analiza historyczno-krytyczna, dążąc do wyjaśnienia sensu tekstu w jego kontekście historycznym, w rzeczywistości stwarza dystans – można by nawet rzec przepaść – pomiędzy historycznym sensem tekstu i teraźniejszością czytelnika, który żyje w odmiennej epoce. Tak więc to, co tekst wydaje się zyskiwać na poziomie wyjaśniania, dzięki wiedzy historycznej, w rzeczywistości traci jeżeli chodzi o ważność egzystencjalną⁴⁷. Aby opowiadanie było znaczące egzystencjalnie, czytelnik jest zmuszony do przejścia, w sposób problematyczny, a czasem nawet w sposób mało kontrolowany, od wy tłumaczenia sensu historycznego tekstu do jego zastosowania lub

⁴⁶ Problem został postawiony przez P. Buhlera, *La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herménéutiques de la narrativité*, w: D. Marguerat (red.), *La Bible en récits*, dz. cyt., s. 97-98.

⁴⁷ Por. J. Zumstein, *Narrativité et herméneutique du Nouveau Testament. La naissance d'un nouveau paradigme*, „Revue théologique de Louvain” 40 (2009) s. 330, 335.

zaktualizowania, zgodnie ze schematem, który stał się od tego momentu schematem klasycznym. Krytyka narracyjna natomiast, przyjmuje z całą powagą opowiadanie w jego statusie i funkcji, dąży do zniwelowania przepaści i ułatwienia spotkanie pomiędzy przeszłością i terażniejszością, ustanawiając relację pomiędzy „odniesieniem” opowiadania (świat tekstu) a współczesnym czytelnikiem⁴⁸.

Jest niewątpliwie zasługą hermeneutyki P. Ricoeura wyjaśnienie relacji pomiędzy światem tekstu i światem czytelnika za pomocą procesu potrójnej *mimezy*, który obejmuje cały skomplikowany akt interpretacji⁴⁹.

Mimeza I lub *prefiguracja* jest wstępnym rozumieniem lub uprzednią umiejętnością – wspólną dla narratora i czytelnika – pozwalającą rozpoznać czynniki tworzące ludzkie działanie: semantyka działania (cele, motywy, bodźce, okoliczności, interakcje i wyniki); mediacje symboliczne działania (konteksty, w których działanie występuje i które nadają mu pierwsze znaczenie: np. kulturowe, handlowe, itp.); czasowość (z powodu której codzienność życia ustawia jedno w stosunku do drugiego, terażniejszość do przyszłości, terażniejszość do przeszłości, terażniejszość do terażniejszości). Ta prefiguracja ludzkiego działania warunkuje zaistnienie możliwości opowiadania i zrozumienia narracji.

Mimeza II lub *konfiguracja* wyznacza moment kreacji literackiej, za pomocą której bezpośrednie doświadczenie staje się tekstem. Powstanie opowiadania zawiera „stworzenie intrygi”. Poprzez „stworzenie intrygi” elementy heterogeniczne, które budują wątek opowiadania (postacie, zdarzenia itp.), są zorganizowane w znaczącą całość. Zgodnie z wyrażeniem P. Ricoeura – jest ona „działaniem, które z prostych następstw tworzy konfigurację”. Tworzenie konfiguracji nie jest czystą reprodukcją faktów i przeżyć. Mocno odwołuje się ona „fikcji”⁵⁰, ta fikcja wynika z wolności narratora, z jaką stosuje on całą

⁴⁸ Por. E. Parmentier, *Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité*, w: D. Marguerat (red.), *La Bible en récits*, dz. cyt., s. 113.

⁴⁹ Szerzej na temat potrójnej *mimesis*, zob. P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, I, Milano 1986, s. 91-139.

⁵⁰ Kiedy mówi się o „fikcji”, nie chce się zanegować prawdopodobnego historycz-

masę strategii narracyjnych w celu stworzenia opowiadania⁵¹. Zadaniem czytelnika jest więc przede wszystkim zrozumienie organizacji narracyjnej i struktury, które charakteryzują różnorodne opowiadania: krytyka narracyjna oferuje wszelkie niezbędne narzędzia służące „wyjaśnianiu”. Ale „wyjaśnianie” służy lepszemu „zrozumieniu” i to, co należy zrozumieć w dziele narracyjnym to „świat tekstu”, „to propozycja takiego świata, który da się zamieszkiwać, aby wnieść weń jedną z najbardziej właściwych dla mnie możliwości”⁵².

W fikcji stworzonej przez twórczą projekcję narratora czytelnik spotyka się z doświadczeniem podobnym do swojego, które jest jednak zmienione, przededefiniowane, zreorganizowane i zaktualizowane zgodnie z głębszym zrozumieniem i w oparciu o inną skalę wartości. Wszystko to stwarza niebywałe możliwości dla zrozumienia i przedstawienia istoty ludzkiej i jej doświadczenia – wraz ze złożonością jej życia wewnętrznego, które są trudno postrzegalne przez osobę w jej realnym życiu. Te możliwości są nazywane przez P. Ricoeura „wyobrażeniowymi wariacjami”⁵³.

Nie jest rzeczą trudną uznać tę perspektywę hermeneutyczną w opowiadaniach biblijnych. Czy opowiadanie paraboliczne, na przykład, nie ukazuje w wielu przypadkach właśnie wtargnięcia nowego świata do wątku zwykłego życia? Czy gospodarz winnicy (por. Mt 20, 1-16) nie otwiera na świat niewyobrażalnej darmości, funkcjonując w świecie opartym na sprawiedliwości podziału⁵⁴? I czy

nego tła opowiadania, ale po prostu pragnie się uzmysłowić pracę konfiguracyjną przeprowadzaną przez narratora, która występuje także w narracjach historiograficznych.

⁵¹ Nadmieniliśmy już o tych strategiach: intryga, postacie, otoczenie, czasowość, punkt widzenia.

⁵² P. Ricoeur, *La funzione ermeneutica della distanziamento*, dz. cyt., 110.

⁵³ P. Ricoeur, tamże, s. 110, dodaje również, że dzięki fikcji, dzięki poezji, otwierają się w codziennej rzeczywistości nowe możliwości bycia w świecie: Fikcja i poezja ujmują bycie nie w formie bytu-danego, ale w formie możliwości bycia. Tym samym codzienna rzeczywistość doznaje metamorfozy, którą możemy nazwać wariacją imaginyjną, jakiej dokonuje literatura w odniesieniu do rzeczywistości”.

⁵⁴ Aby zapoznać się ze szczegółowymi określeniami dotyczącymi tych aspektów opowiadania parabolicznego, por. D. Marguerat, *Le langage du changement (la parabole)*, w: tegoż, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1977, s. 17-33. Zobacz także J. Zumstein, *Jésus et les paraboles*, w: tegoż, *Miettes exégétiques*, dz. cyt., s. 319-335.

nie należałoby mówić podobnie również o opowiadaniach dotyczących uzdrowień w Ewangeliach? Jest w nich nowe rozumienie siebie i opisywanej rzeczywistości; jest to wizja świata, w którym ludzka egzystencja jest całkowicie potwierdzona przez łaskę i która to łaska usuwa jej fatalne ograniczenia i jej nędzę⁵⁵. Czy więc koleje życia postaci biblijnych, o których wspomnieliśmy uprzednio, nie stwarzają czytelnikowi niezmierzonych możliwości, które może odczuwać jako swoje własne?

Mimeza III lub *refiguracja* podkreśla spotkanie się świata tekstu ze światem czytelnika. Przez to ostatnie działanie łuku hermeneutycznego, stajemy przed problemem „przyswojenia” lub „aplikacji” tekstu do aktualnej sytuacji czytelnika. Takie przyswojenie następuje za pośrednictwem tekstu i świata, który on ukazuje. „Tym, co narreszcie przywłaszczam sobie – stwierdza P. Ricoeur – jest propozycja dotycząca świata: świat nie jest za tekstem, tak jak byłoby w przypadku ukrytej intencji, lecz przed tekstem, jak to, co dzieło wyjaśnia, odkrywa, objawia”. Nie chodzi więc o to, aby „narzucić tekstowi własną ograniczoną zdolność rozumienia, ale o otwarcie się na tekst i o przyjęcie od niego jego głębszej istoty, która może być propozycją egzystencji najwłaściwiej odpowiadającej na propozycję, jaką daje świat”⁵⁶.

Otwarcie się, podczas czytania, na nowy świat opisany przez tekst narracyjny zawiera w sobie zgodę na bycie zakwestionowanym przez niego, bycie wezwanym do innego spojrzenia. To wezwanie dotyczy przede wszystkim nabrania dystansu do własnego świata i do własnego realnego doświadczenia, które narażone są na ryzyko uznawania za jedyne i prawdziwe raz na zawsze. W akcie czytania czytelnik jest wezwany do niejako zawieszenia w stosunku do siebie samego oraz do rzeczywistego świata i uznania siebie za podróżnika, który ciągle poszukuje swojej tożsamości: tożsamości, którą może odnaleźć

⁵⁵ Por. D. Marguerat, *Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique*, w: P. Buhler, J.-F. Habermacher (red.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988, s. 91-93.

⁵⁶ P. Ricoeur, *La funzione ermeneutica della distanziamento*, w: tegoż, *Dal testo all'azione*, Milano 1989, s. 112.

wyłącznie pod warunkiem, że zdystansuje się do siebie⁵⁷. Ale wezwanie ma także na celu uruchomienie twórczej wyobraźni, jest próbą myślenia o sobie według nowych przebytych dróg, nowych sposobów egzystencji, możliwości doświadczeń, które zostały otwarte przez świat tekstu. Zdystansowanie i wariacje wyobrażeniowe własnego ja są więc koniecznymi warunkami dla przyswojenia świata tekstu.

Nie jest trudno zauważyć, w jaki sposób krytyka narracyjna zawarta w tym modelu hermeneutycznym zmienia stosunek czytelnika do tekstów narracyjnych. Czytelnik nie pozostaje już wyłącznie zewnętrznym obserwatorem, który jedynie kontroluje struktury, działania i strategie narracji, ale jest ciągle zaangażowany w każde działanie hermeneutyczne. Czytelnik zaangażowany w potrójną *mimenezę* wychodzi z niej odmieniony; powraca przemieniony do własnego świata, ponieważ został wzbogacony przez nowe możliwości, które świat tekstu przed nim otworzył i które będzie mógł poddać próbie w trakcie swojego życia. Jako czytelnik-podróżnik w poszukiwaniu swojej tożsamości spotyka w świecie opowiadań różne tożsamości narracyjne⁵⁸, które może swobodnie przyjąć. W opowiadaniach właśnie „postacie” przedstawiają czytelnikowi te różnorodności tożsamościowe, spośród których może on wybrać, przyjmując postawy identyfikacji lub odrzucenia, wnoszone przez narratora i jego własny punkt widzenia⁵⁹.

W tym procesie przemiany podstawową rolę wypełnia wyobrażenie. Faktycznie – jak pisze P. Ricoeur – „to najpierw na poziomie wyobraźni powstaje we mnie nowa istota (...)”, ponieważ zdolność do wychwytywania nowych możliwości wyprzedza zdolność decydowania i wyboru⁶⁰. Decyzja jest w rzeczywistości przygotowana

⁵⁷ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, dz. cyt., s. 112: „Come lettore non mi trovo che perdonomi”.

⁵⁸ „Tożsamość narracyjna jest tożsamością, którą podmiot (lub zespół ludzi) nadaje sobie za pośrednictwem funkcji narracyjnej”: por. E. Parmentier, *Dieu a des histoires*, s. 116. O tożsamości narracyjnej zob. szerzej P. Ricoeur, *L'identité narrative*, w: P. Buhler, J.-F. Habermacher (red.), *La narration*, dz. cyt., s. 287-300.

⁵⁹ Por. E. Parmentier, *Le récit come théologie. Statut, sens et portée du récit biblique*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 81 (2001), s. 36-38.

⁶⁰ Por. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, w: P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, dz. cyt., s. 128.

i podtrzymywana przez nasze wewnętrzne przekonania, przez nasze uczucia, przez nasze wyobrażenia i nasze modele działania. Opowiadania, z ich wariacjami imaginacyjnymi, które przeobrażają nasze postrzeganie świata, pomagają w tworzeniu naszego wyobrażenia moralnego, inspirują naszą wizję etyczną i pomagają kształtować nasze przekonania i nasze uczucia. Wyobrażenia narracyjna posiada siłę wzmacniającą naszą wyobraźnię etyczną i budzącą pragnienie „bycia jak”, co w opowiadaniu jawi się jako „dobre” i „realizujące siebie”.

5. Podsumowanie katechetyczne

Dokonamy teraz krótkiej syntezy ze wskazaniem, co katecheza może zyskać przez zastosowanie w lekturze opowiadania biblijnego krytyki narracyjnej wspartej szerszą perspektywą hermeneutyczną.

Na wstępie należy podkreślić, że chociaż krytyka narracyjna stworzyła specjalistyczną terminologię i doskonałe narzędzia, to lektura narracyjna opowiadań biblijnych nie jest zastrzeżona wyłącznie dla specjalistów. Nawet początkujący czytelnik, jeżeli jest pobudzany przez odpowiednie pytania, może znaleźć w tekstach narracyjnych – na początek w tych bardziej mu bliskich – znaki literackie, które ukierunkują w nowy sposób jego lekturę, uwalniając ją od niebezpieczeństwa projekcji, która sprawia, że widzi się w opowiadaniach rzeczy wyłącznie znane wcześniej. Oczywiście bardziej doświadczony czytelnik może odczytać coś innego, natomiast egzegeta, zaopatrzony w narzędzia krytyczne, jest w stanie wzbogacić analizę narracyjną. Jak stwierdza E. Parmentier, „bogactwem opowiadania jest fakt, że pozwala ono na lekturę pierwszego stopnia debiutującemu czytelnikowi i na lekturę bardziej krytyczną komuś innemu, bez stwierdzenia, że pierwszy rodzaj czytania jest fałszywy”. „Metoda analizy narracyjnej zyskuje całe swoje bogactwo dzięki wspólnemu działaniu (a więc również wspólnotowemu i eklezyjalnemu), które utrzymuje te interpretacje w debacie”⁶¹. Wszystko to jest bardzo istotne dla grup katechetycznych.

⁶¹ E. Parmentier, *Dieu a des histoires*, dz. cyt., s. 114.

Korzystne dla katechezy staje się również zaangażowanie czytelnika, który spotyka się z opowiadaniem biblijnym. Każda praca literacka, jako wydarzenie komunikacji pośredniej – za pomocą pisma – poszukuje czytelników, którzy przywrócą ją do życia. Co do tekstu narracyjnego, nie tylko stawia czytelnikowi pytania, ale posiada wyjątkową zdolność do angażowania go, kiedy wymiar narracyjny życia jest podstawową kategorią człowieka do tego stopnia, że jeśli nie byłby „wplątany” w opowiadania, nie miałyby dostępu do miłości, do pragnienia, do emocji i do przeżyć, które charakteryzują istotę mówiącą, jaką jest człowiek⁶². Opowiadania biblijne w sposób szczególny jawią się jako uważne badanie nieskończonej złożoności człowieka, z jego wielkością, słabościami i sprzecznościami; w jego wymiarach osobistym, rodzinnym, społecznym i politycznym; z jego wielkimi i małymi pytaniami egzystencjalnymi. Tutaj każdy czytelnik może poznać, co jest w rzeczywistości ludzkie⁶³. Tym sposobem ustala się pierwszy poziom zaangażowania czytelnika w historię opisywane w Piśmie Świętym, który wynika z współzależności pomiędzy tymi opowiadaniem a przeżyciami czytelnika. Z jednej strony opowiadania biblijne mogą dać dostęp do różnorodności przeżytych doświadczeń, a z drugiej strony, liczne doświadczenia, które są udziałem ludzi, stanowią obszar zainteresowania i przyjęcia w odniesieniu do opowiadań biblijnych⁶⁴.

Ale istnieje również drugi poziom zaangażowania czytelnika, który jest jeszcze bardziej owocny i co do którego katecheza musi być bardzo uważna. Wplątany w opowiadanie biblijne, które mówi o jego doświadczeniu, czytelnik odnajduje to doświadczenie skonfigurowane według nowej perspektywy. Prowadzony umiejętnie przez narratora, którego winien rozszyfrować za pomocą narzędzi krytyki narracyjnej, czytelnik zostaje włączony w intrygę; pociągany do przyjęcia postawy empatii (lub odrzucenia) w stosunku do postaci

⁶² Por. tamże, s. 115.

⁶³ Por. adnotacje na ten temat: A. Wénin, *Personages humains et anthropologie dans le récit biblique*, w: C. Focant, A. Wénin (red.), *Analyse narrative et Bible*, dz. cyt., s. 43-47.

⁶⁴ Por. P. Buhler, *La mise en intrigue*, dz. cyt., s. 104.

opowiadania i ich dróg; zachęcony do przyjęcia punktu widzenia narratora, (który jest zgodny z punktem widzenia Boga lub Jezusa). W ten sposób otwiera się przed nim „świat” opowiadania biblijnego, z nowością jego wartości i z nieskończonymi możliwościami, jakie ten świat otwiera. Czytelnik poddany oddziaływaniu tego świata jest w stanie wydawać oceny etyczne dotyczące swojego działania; wyobrażać sobie nowe sposoby przeżywania własnego życia; odkrywać nową tożsamość. To wszystko dokonuje się z czytelnikiem pod warunkiem, że nabierze on dystansu do swojego rzeczywistego doświadczenia i do swojego ugruntowanego świata. Wartość tego poziomu zaangażowania w proces katechetyczny jest niekwestionowana. Mając swobodę grania różnymi możliwościami oferowanymi mu przez opowiadanie i przez jego fikcyjny charakter, czytelnik jest skłaniany w oparciu o konstrukcję intrygi do ukształtowania w sobie nowej świadomości etycznej, do wyobrażenia tych, których można nazwać „progami nawrócenia”, do „utrąty własnego życia”, aby znaleźć je odnowione i uratowane, do określenia i uruchomienia w „pragnieniu” nowego człowieka, którym on może się stać. Oczywiście przemiana i nowe życie pozostaną dla czytelnika owocem jego wolnej decyzji, podbudowanej mocą Ducha Świętego – zdarzeniem nieprzewidywalnym, a zatem sam kontakt z tekstem nie może być uznany za równoznaczny tej mocy. Tym niemniej należy podkreślić, że zaangażowanie czytelnika w narrację biblijną może przygotować teren i warunki umożliwiające to wydarzenie⁶⁵ oraz że opowiadanie biblijne dokonuje tego wszystkiego dzięki „performatywnej” sile, która go charakteryzuje⁶⁶.

Ostatnia istotna korzyść, na jaką chcemy zwrócić uwagę, wiąże się z zaangażowaniem czytelnika w opowiadanie biblijne. Przy każdym zwrocie akcji opowiadania, czasem nawet schowany w kącie,

⁶⁵ Por. B. Buhler, *La mise en intrigue*, dz. cyt., s. 104–106.

⁶⁶ E. Parmentier w *Dieu a des histoires*, dz. cyt., s. 115, zauważa: „L’histoire est le message, et en le racontant, elle le fait advenir. En faisant mine de raconter l’histoire d’un autre, il pousse le lecteur dans une histoire qui est aussi la sienne” [„Historia jest orędem, i opowiadając je, sprawia, że się ono spełnia. Pod pozorem opowiadania czyjejs historii, wciąga czytelnika w historię, która jest również i jego”].

czytelnik może spotkać Boga, który jest podstawowym protagonistą w historiach opisywanych w Piśmie świętym. Bóg wchodził i nadal wchodzi w „historie” z ludźmi. Opowiadanie biblijne, które zamyka w sobie pamięć minionych wydarzeń, czyni je możliwymi aktualnie, otwierając dojście do ewentualnego spotkania z Bogiem. Zagłębiając się w opowiadanie, czytelnik nie będzie mógł oczywiście widzieć tajemniczego wizerunku Boga, ale będzie miał możliwość odkrycia nieprzewidywalnych śladów Jego dzieła na korzyść człowieka i będzie mógł znaleźć Jego ostateczny i wyjątkowy ślad w człowieczeństwie i w historii Jezusa. Ta obecność i to działanie Boga nie będą mogły pozostać bez wpływu na czytelnika, który zawsze zagłębia się w opowiadania biblijne ze swoim przedrozumieniem Boga. Obraz Boga, który nosi on w sobie, będzie raz po raz spotykał się z tymi opowiadaniem, będzie potwierdzany i wzmacniany, ale także kontestowany, zaskakiwany, a czasem wręcz rozbijany⁶⁷. Rzecz jasna to odkrycie boskiego działania poprzez lekturę i interpretację opowiadań biblijnych nie powoduje automatycznie aktu wiary. Jak stwierdza P. Ricoeur, akt wiary jest „aktem nieredukowalnym do żadnego zabiegu językowego” i hermeneutycznego, tak że „wiera byłaby raczej granicą wszelkiej hermeneutyki”, jako „niehermeneutyczne źródło każdej interpretacji”. Ale jednocześnie ta wiara „pozostałaby niema, gdyby nie otrzymała mocy słowa i opowiadań, interpretacji znaków, symboli, które kształciły ją przez wieki” i pozostałaby pusta, „gdyby nie była oparta na stale odnawianej interpretacji wydarzeń-znaków, o których mówi Pismo Święte, jak chociażby Exodus w Starym Testamencie czy Zmartwychwstanie w Nowym Testamencie”⁶⁸. W ten sposób spotkanie z Bogiem, Bohaterem opowiadań biblijnych i z Jego wyzwającym i zbawczym działaniem, karmi i oczyszcza treści wiary, które pozwalają nieodgadnionemu aktowi wiary wyrazić się i przełożyć na język. Jest to najistotniejsza korzyść, jaka wynika z podejścia narracyjnego i hermeneutycznego do tekstów biblijnych dla katechezy.

⁶⁷ Por. A. Wénin, *Analyse narrative et théologie dans le récit biblique*, dz. cyt., s. 49-54.

⁶⁸ Por. *Ermeneutica filosofica e biblica*, w: P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, dz. cyt., s. 126.

Summary

Narrative Analysis and the Transforming Power of a Story

In his article A. Barbi shows that biblical stories are, to the highest degree, transforming stories and that, as a consequence, the narrative interpretation of such stories during catechesis might influence the development of faith and the change of direction of Christian life. In order to show this objective, the author starts from the shift of the centre of gravity, which took place while analysing biblical stories with the introduction of the method of narrative analysis, and he discusses the tools with which such analysis is equipped. Then he presents a few hermeneutical reflections that must accompany narrative analysis and extend the time of such analysis in order to specify the transforming results that may be the effect of a deep understating of a biblical story by the reader.

Bibliografia

- Alter R., *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990.
- Auerbach E., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I, Torino 2000.
- Beauchamp P., *Testamento biblico*, Magnago (BI) 2007.
- Chatmann S., *Storia e discorso. la struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Milano 2003.
- Focant C. (red.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven 1993. *L'évangile de Jean et son lecteur*, w : CADIR, *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris 1993.
- Fowler R.M., *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 1991.
- Malbon E.S., *Narrative Criticism. How Does the Story Mean?*, w: Tegoż, *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, KE 20001.
- Marguerat D., Bourquin Y., *Per leggere i racconti biblici*, Roma 2001.
- Marguerat D., *Le langage di changement (la parabole)*, w: Tegoż, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1977.
- Marguerat D., *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, w: D. Marguerat (red.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur, Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible*, Lausanne (mars 2002), Genève 2003.

- Marguerat D., *Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique*, w: P. Buhler, J.-F. Habermacher (red.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève 1988.
- Parmentier E., *Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 81 (2001).
- Powell M.A., *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, Minneapolis 1990.
- Resseguie J.L., *Narratologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1990.
- Ricoeur P., *Tempo e racconto*, I, Milano 1986.
- Thomasset A., *Personnages bibliques et „formation éthique des lecteurs”*, w: C. Focant, A. Wénin (red.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004*, Leuven 2005.
- Wénin A., *Analyse narrative et théologie dans le récit biblique*, w: Ph. Abadie (red.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon 2008.
- Zumstein J., *Critique historique et critique littéraire*, w: Tegož, *Miettes exégétiques*, Genève 1991.
- Zumstein J., *Narrativité et herméneutique du Nouveau Testament. La naissance d'un nouveau paradigme*, «Revue théologique de Louvain» 40 (2009).

Christoph Theobald

WIARA MA SWOJĄ HISTORIĘ

Struktura narracyjna przekazywania wiary i jej eklezjalna regulacja

Stwierdzenie, iż wiara ma swoją historię, nie jest dzisiaj wcale czymś ewidentnym. Spotyka się ono z postmodernistycznym podejściem, w którym jedno „wydarzenie” wypiera inne: wszystko lub prawie wszystko, co się zdarzy, jest uznawane za tymczasowe, ale przede wszystkim jest postrzegane jako wyzwanie rzucone naszej zdolności rozwiązywania problemów. Reagując na ten stan rzeczy, ryzykujemy pozostanie więźniami takich samych kulturowych odruchów: dlatego Kościół kładzie tak duży nacisk na trwałość wiary, godząc się nawet na przywrócenie katechizmu w jego „scholastycznej” postaci; ów „klasycyzm” wiąże się jednakże z „ultra-nowoczesnym” podejściem technicznym do problematyki przekazu: tak, jak gdyby ortodoksyjne sformułowanie doktrynalnych treści i odpowiednio dostosowane do naszych czasów pedagogiczne umiejętności gwarantowały dostęp do wiary i jej pogłębienie. Musimy przyznać, że nacisk, jaki kładzie się dzisiaj na wymiar narracyjny katechezy, może stać się w krótkim czasie swojego rodzaju przepisem lub receptą, co może zredukować akt katechetyczny do abstrakcyjnego mechanizmu, jeśli nie dostrzeżemy i nie przemyślimy wyzwania, jakim jest nasza postmodernistyczna mentalność.

Jak często dzieje się w długiej już historii religii chrześcijańskiej, trudności te – jeżeli są rzeczywiście traktowane poważnie – przyczyniają się do lepszego rozumienia wiary. I tak, panująca powszechnie opinia, że wszystko, co się dzieje, jest tymczasowe i prowizoryczne i wymaga od nas jedynie technicznych kompetencji, pozwala nam

odkryć, na zasadzie kontrastu, że prawdziwe „wydarzenia duchowe” z naszej indywidualnej i zbiorowej historii – a w pierwszym rzędzie dotarcie do wiary – są zawsze przygotowywane w skrytości i wyzwalaają proces przeobrażeń w średnim lub dłuższym wymiarze czasu, nie mogąc być zredukowanymi do jakiegokolwiek strategicznego podejścia. Jeśli Bóg wydaje się pojawiać niespodziewanie w wielu egzystencjach, gra idzie o wspieranie osób i grup w zrozumieniu tego, co dzieje się z nimi w średnim i długim okresie czasu oraz o zrozumienie, że ich wiara ma swoją historię: będąc konsekwencją przekazu, który kieruje się swoją własną logiką, historia kieruje ich w radykalny sposób w stronę tego, co Bóg czyni w nich i w każdym z nas.

Nad tym właśnie winien zastanawiać się dzisiaj teolog, pozwalając zarazem, by nauczano go, ale także prowokowano poprzez to, co zostało nam zasugerowane przez naszą mentalność i praktyki eklesjalne, w których przecież uczestniczy. Zadanie jest złożone, ponieważ nie zwykliśmy rozpatrywać samego aktu wiary w jego *historycznym wymiarze*; nazbyt często postrzegamy tenże akt jako absolut zamiast umiejscowić go *pośród* tych, którzy tu i teraz pragną, by stał się on możliwy – przez przekaz – oraz tych, którzy rzeczywiście do niej dochodzą. Tymczasem to jedynie w tej właśnie relacyjnej postaci wiary pojawia się jej immanentne powiązanie z narracją: użycie określenia „dostąpienia” zakłada bowiem, że z obu stron ostatecznego spotkania jest droga, a zatem i historia, której opowiadanie stanowi jedyną właściwą formę werbalną. Opowiadanie nie jest już jedynie prostym środkiem, narzędziem pedagogicznym ani sposobem wypowiedzenia tego, co mogłoby zostać przekazane inaczej; jest ono ściśle związane z samą istotą wiary. I to właśnie pragnę wykazać w pierwszej kolejności.

Kiedy jednak sytuujemy się na poziomie form i gatunków literackich, pojawiają się też inne sposoby wypowiadania się i pisania. Nowotestamentowy „kerygmat” nie sprowadza się jedynie do ewangelicznych opowieści czy też do Czynów; wyraża się on również w formie krótkich formułek, formuł spowiedzi i hymnów chrystologicznych. Nie sposób więc unikać pytania: jak należy rozumieć relację między opowieścią a pozostałymi formami; pytanie to jest

tym bardziej zasadne, jeśli prawdą jest, że narracja jest gatunkiem najlepiej przystającym do ukonstytuowania się wiary. Tymczasem na nowotestamentowe formuły wyznania wiary nałożyły się wszystkie późniejsze dogmatyczne rozwinięcia, aż po symbol Nicejsko-Konstantynopolitański i wielkie teksty doktrynalne drugiego tysiąclecia. Katechizmy, w tym ostatni *Katechizm Kościoła katolickiego*, są ich spadkobiercami; wzmacnia to kwestię relacji pomiędzy tymi tekstami, tradycją hymniczną czy liturgiczną Kościoła oraz strukturą narracyjną przekazywania wiary. Tym problemem pragnę zająć się w drugiej części.

W ostatniej części będę chciał przedstawić, w jaki sposób połączenie tych trzech biegunów na rzecz narracji stanowi najwłaściwszą odpowiedź na wyzwania postmodernizmu: opowieść pozwala aż do końca czcić Objawienie Boga i bezinteresowną wiarę, nadając naszym pedagogicznym kompetencjom miejsce szczególne, zarazem relatywne i konieczne. Na teologii systematycznej spoczywa obowiązek odwołania się w tym zakresie do katechezy.

I. Struktura narracyjna wiary i jej przekazywania

W obecnej tradycji panuje zwyczaj rozumienia wiary jako odpowiedzi na samoobjawienie, inaczej mówiąc na samokomunikację Boga, zwyczaj analizowania antropologicznych fundamentów tego aktu rozumianego jako akt wolności (*analysis fidei*) i określenia jego wymiaru teologalnego lub trynitarnego. Numer 5. pierwszego rozdziału *Dei verbum* jest zrównoważonym zwieńczeniem tego doktrynalnego rozwinięcia:

Bogu objawiającemu należy okazać 'posłuszeństwo wiary' (por. Rz 16, 26, por. Rz 1, 5; 2 Kor 10, 5-6), przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując 'pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego' (Sobór Watykański I) i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha

Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał 'wszystkim słodczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie'" (Synod w Orange).

Tymczasem w tym fragmencie, który słusznie można było nazwać „personalistycznym”, nie widać, w jaki sposób akt wiary wpisuje się w historię tych, którzy go dokonują ani też jak zrozumieć jego tajemnicze narodziny i stawanie się. W Konstytucji o Objawieniu pojawia się jednak kategoria „wydarzenie”: „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez wydarzenia i słowa (*gestis verbisque*) wewnątrznie z sobą powiązane”, czytamy na początku pierwszego rozdziału (nr 2; por. także nr 14); a mówiąc o przekazywaniu Objawienia Bożego przez apostołów, w drugim rozdziale początek tegoż przekazywania bierze się z relacji Chrystusa z apostołami: „Przekazali to, co otrzymali z ust Chrystusa [żywąc z nim (*conversatione*)], z Jego zachowania się i czynów [*operibus Christi*] albo czego nauczyli się od Ducha Świętego” (nr 7)¹.

Lecz te jakże dyskretne wskazówki nie rozlały się szeroko na teologię wiary w Konstytucji. W tym właśnie punkcie twórcze odczytanie [postanowień] Soboru powinno rozwijać się i prowadzić refleksję nad relacyjną postacią wiary (1), nad narracyjną strukturą, która jest z nią związana (2) oraz nad swoistym rozprzestrzenianiem się opowieści, które powstały w pierwotnych wspólnotach i w całej historii chrześcijaństwa, co stanowiło bardzo specyficzną formę „przekazywania” lub „tradycji”, wynikającą ze wspólnego bytowania Chrystusa ze swoimi pierwszymi uczniami, ale też i z innymi ludźmi (3).

1. Od relacyjnej formy wiary do jej struktury narracyjnej

Jeśli interesujemy się relacyjną formą wiary, w pierwszym rzędzie sięgamy do opowieści ewangelistów, a zwłaszcza do wielu fragmentów, w których szczególne miejsce zajmuje kwestia narodzin wiary.

¹ Szczegółowy komentarz wymienionych fragmentów por. C. Theobald, «*Dans les traces...*» de la constitution «*Dei Verbum*» du concile Vatican II, CF 270, Le Cerf, Paryż 2009, s. 35-55.

Spśród wielu innych przykładów, możemy przytoczyć ten, który dotyczy uzdrowienia kobiety cierpiącej na krwotok (Mk 5, 21-43 //). Gdzie w tym fragmencie (w długiej formie typowej dla Marka) można umiejscowić dostęp do wiary? Złożoność tego „wydarzenia” ukazuje się nam już przy pierwszej lekturze. Moglibyśmy pokusić się o zredukowanie tego aktu do samej tylko wypowiedzi Chrystusa: „Córko, *twoja wiara cię ocaliła*, idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości”. Sformułowana jednak w czasie przeszłym wypowiedź ta odsyła do zachowania kobiety – „Więc przyszła od tyłu, między tłumem, i dotknęła się Jego płaszcza” – i do jej *słowa*, wywołanego obecnością ducha samego Chrystusa, który „natychmiast uświadomił sobie, że moc (*dynamis*) wyszła od Niego”; odpowiadając na jego spojrzenie i jego pytanie „kto się dotknął mojego płaszcza?”, „kobieta przyszła zalekniona i drżąca, *gdyż wiedziała, co się z nią stało*, upadła przed Nim i wyznała Mu *całą prawdę*”. Ta zadziwiająco otwarta formuła intryguje czytelnika, dając mu do zrozumienia, dzięki spojrzeniu narratora nazywanego „wszechwiedzącym”, że to „wydarzenie” jest jeszcze bardziej złożone niż myślał: najpierw dostąpienie „wiary” zatracą się gdzieś w historii samej choroby, która trwa już dwanaście lat – „wiele przecierpiała od różnych lekarzy i całe swe mienie wydała, a nic jej nie pomogło, lecz miała się jeszcze gorzej. Słyszała ona o Jezusie”; później zaś, narodziny wiary wydadzą nieoczekiwany owoc w postaci innego świadka tej sceny, przełożonego synagogi Jaira, który widząc, co się stało, słyszy z ust Chrystusa: „Nie bój się, wierz tylko”.

Co należy zapamiętać z tego krótkiego badania nad dostępem do wiary?

1.1. To, co stanowi o złożoności tego „wydarzenia”, to jego relacyjny charakter; obejmuje on bowiem dwa podmioty: Chrystusa i kobietę cierpiącą na krwotok, osoby powiązane relacją „ojca z córką” [*filiale*], w której krzyżują się obie historie. Jeśli chodzi o kobietę, sprawa toczy się o jej miejsce w łonie społeczności, o to, jak z powodu choroby zmieniała się jej pozycja i o pragnienie położenia kresu tej

sytuacji, a wszystkie te uwarunkowania prowadzą ją do dokonanego przez nią czynu, a idąc jeszcze dalej, do słowa prawdy. Ze strony Chrystusa, to „wydarzenie” także odsyła do czegoś innego: „Słyszała ona o Jezusie”; bez tej zasłyszanej pogłoski dostąpienie przez nią wiary byłoby niemożliwe. Scena ta zakłada też inne tego rodzaju sceny, i – krok po kroku – [rysuje się] *cała* droga Chrystusa z Nazaretu, wynikająca z owych spotkań i zarazem na te spotkania oddziałująca. Za każdym epizodem, choćby ulotnym i prowizorycznym, zarysowuje się znacznie bardziej rozległa intryga, ujęta w opowieści ewangelicznej zakorzenionej w konkretnym wymiarze czasowo-przestrzennym, a mianowicie w Galilei, gdzie czas się wypełnił; do kwestii tej jeszcze powrócę.

1.2. Wyzwaniem relacji „synowskiej” między Chrystusem i tą kobietą jest dostęp do „wiary” jednego z partnerów. Należy jednak wyraźnie podkreślić paradoksalny charakter tego „dostępu”: z jednej strony korzystająca z obecności Chrystusa jest nazwana przez niego „jego córką”; z drugiej jednak strony, wtajemniczając ją w wiarę, Chrystus wcale nie przypisuje sobie samemu pochodzenia tejże wiary: „*Twoja* wiara cię ocaliła”. I właśnie owo wycofanie się lub swowolista „rezygnacja” z samego siebie nadaje zasadniczy sens historii tej kobiety i jej kondycji, jej geście i słowom, jednym słowem, *w tym wszystkim*, historycznej genezie jej wiary.

1.3. Kiedy prześledzi się ponownie tę historię, widoczne stają się czysto teologiczne początki tejże wiary. W epizodzie tym nie pada w ogóle określenie „Bóg”; jest to szczególnie znaczące w czasach, takich jak nasze, gdzie słowo to stało się zasadniczo dwuznaczne. Nie wynika ono zatem z przyjętego z góry założenia, lecz nabiera sensu *poprzez* dostąpienie wiary. Mając na uwadze omawianą przed chwilą scenę, należy wyróżnić dwa rodzaje wiary: z jednej strony „wiara” kobiety z krwotokiem i tych, którzy są do niej podobni, „wiara”, która nie zakłada jakiegokolwiek relacji pomiędzy uczniem i mistrzem, ani też wyraźnej relacji z Bogiem; z drugiej zaś strony jest wiara uczniów. Ta ostatnia adresowana jest do Boga, Dobra Nowina, zawsze nowa,

spełnia się właśnie wewnątrz tego nowego typu relacji: uczeń odkrywa więc, że „to”, co pozwala mu żyć w obecności Nazarejczyka, wypływa z jego własnej egzystencji, i że „to” właśnie pochodzi od Boga, który pragnie, żeby *Jego* Ewangelia wypływała *równocześnie* z ust *tego* człowieka i z serca *tych*, których spotyka.

Niezależnie od tego, czy jest ona elementarna czy też Chrystusowa, owa wiara jest zatem wewnętrznie powiązana z *wypowiedzią*, a więc z aktem *interpretacji*; wynika to z całą mocą z epizodu dotyczącego kobiety z krwotokiem: podczas gdy Jezus dostrzega wejście tej kobiety w przestrzeń „wiary”, co sprawia, że zabiera ona głos, jego uczniowie widzą jedynie anonimowy tłum. Konflikt interpretacyjny, którego w tej scenie jesteśmy świadkami, wyjaśnić można jedynie w odniesieniu do całej drogi przebytej przez Nazarejczyka; i w tym wymiarze wierzący interpretator – który stał się „świadkiem” – może powiązać niezwykle różnorodność spotkań Jezusa ze stopniowym ujawnianiem jego tożsamości jako Chrystusa i Syna Bożego, stanowiąc *i* czyniąc możliwym akt wiary w Ewangelię Boga, w całej jej głębi i doniosłości.

1.4. Narracja ewangeliczna, której istnienie założyliśmy w oparciu o krótkie rozwinięcie tego epizodu, stopniowo ukazuje się jako *strukturalnie powiązana z wiarą* i z wydarzeniem historycznym, które przedstawia wyłonienie się jej zarazem wielorakie i jednolite w kontekście całej drogi przebytej przez Jezusa z Nazaretu. Inaczej mówiąc, wiara podporządkowana jest i podlega określonej *strukturze narracyjnej*; a dzieje się tak ze względu na jej relacyjny charakter, który wynika z uwagi, jaką Chrystus przywiązuje do tego, z czym na swojej drodze się spotyka, do warunków życia swoich rozmówców i wreszcie, dzieje się tak dzięki świadectwu, które wyraża się i zawsze znajduje swoje potwierdzenie w konflikcie interpretacyjnym dotyczącym życia i, w konsekwencji, samego Boga. O ile więc opowieść jest ściśle związana z „wydarzeniem” *konstituowania się* wiary, o tyle możemy zrozumieć, że cztery opowiadania ewangeliczne nie reprezentują jedynie jednego spośród wielu gatunków czy też wygodny środek ekspresji, lecz mają *czysto teologiczną rację bytu*. I właśnie to

postaramy się wykazać, odnosząc się również do literatury epistolarnej, która, jak się wydaje, sprzeciwia się temu pogładowi.

2. Gatunek literacki Ewangelii i narracja u apostoła Pawła

2.1. Mając na uwadze to, co zostało powiedziane wcześniej na temat struktury narracyjnej wiary, proponujemy definicję gatunku literackiego nazywanego „ewangelią”:

Ewangelie są opowieściami konwersyjnymi, w których opisana jest, od początku do końca, nie tylko droga przebyta przez Chrystusa, ale również to, kim się staje w i dla innych, których spotyka na swojej drodze².

Nacisk położony na drogę przebytą przez Chrystusa od początku do końca jest jak najbardziej tradycyjny. Z kolei wymiar relacyjny wiary, a w szczególności aspekt dostępu do wiary – nazywany „konwersją” – został dostrzeżony dopiero niedawno temu, dzięki analizie narracyjnej będącej elementem strukturalnym gatunku literackiego nazywanego „ewangelią”. Moglibyśmy mówić o opowiadaniu o spotkaniu, kładąc nacisk na *relację wzajemnej identyfikacji* między Jezusem a tymi, z którymi krzyżuje się jego droga³. Konflikt interpretacyjny dotyczący tego, co dzieje się w tej relacyjnej grze – była o tym mowa powyżej – również należy do gatunku literackiego; jest on wręcz decydujący. Trzy [Ewangelie] synoptyczne oraz czwarta Ewangelia rozwijają, każda na swój sposób, całą „teorię” (przypowieści czy znaki), inspirowaną Izajaszem (Iz 6, 8-11 itd.), ustępując miejsca niezrozumieniu i „niewierze” nie tylko u przeciwników, lecz przede wszystkim wewnątrz grupy ludzi najbliższych⁴. Jednakże akcent położony na immanentny charakter zaproponowanej definicji

² Por. C. Theobald, *Points de départ de la christologie*, w: J. Doré, C. Theobald, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Le Cerf et Assas, Paryż 1993, s. 901 i następn.

³ Inne „głosy” opowieści uczestniczą w tej wzajemnej grze identyfikacyjnej: anioły, demony ... a także sam Bóg.

⁴ Porównaj z analizą zamieszczoną w *La Révélation... tout simplement*, Editions de l'Atelier, Paris 2001, nowe wyd. 2006, s. 83-90.

– „kim Jezus staje się w tych, których spotyka na swej drodze” – jest sposobem na to, żeby wyrazić jednocześnie „eucharystyczne” rozwiązanie dla niemożności podążania za mistrzem do samego końca – „ciało me dla was” – lub też struktury pneumatologicznej opowiadań – „Pożyteczne jest dla was moje odejście...” [J 16, 7 – przyp. tł.] – rozwiniętej zwłaszcza w Ewangelii św. Jana.

Należy jednak po tym wszystkim, co powiedzieliśmy, ustalić dokładnie, co rozumiemy pod pojęciem „chrystologicznego celu” technik narracyjnych wykorzystanych przez Ewangelistów. Jak sądzę, nie powinniśmy minimalizować niezwykle wprost różnorodności form konwersji lub „wiary”, które nie sposób sprowadzić wyłącznie do kategorii ucznia, apostoła czy świadka. Wcześniej już zasygnalizowałem pierwszy z tekstualnych faktów, który w moim odczuciu wpisuje się w definicję gatunku „ewangelia”; stanowi on swoiste ostrzeżenie dla pokusy absolutyzowania chrystycznej formy wiary. Z pewnością biegunem przyciągania tych licznych form czy ścieżek jest droga przebyta przez apostołów, których nawrócenie związane z „przekazaniem władzy” (por. Mk 3, 13-19 //; 6, 7-13 //) i z „przejściem *w nich* Chrystusa” (por. Mk 14, 22-25 //) polega na zajmowaniu, w Jego imię, swojego własnego miejsca. Zauważmy także, że pisma ewangeliczne opierają się ostatecznie na owym „przekazaniu”: Chrystus w swojej tożsamości jawi się jako ten, który przekazuje ją innym niż on sam i który pozwala im żyć (i pisać) z doświadczenia ich własnej egzystencji chrystycznej; w tym sensie Ewangelie opowiadają *równolegle* o jego drodze i o ich własnej genezie. Jednakże wymiar *przemienienia*⁵ ukryty jest, jeżeli można tak to ująć, w *różnorodności epizodów* i w kruchości lub też w zagmatwaniu ludzkich losów, co czyni możliwym zwrócenie szczególnej uwagi na „przed-ostateczną rzeczywistość”⁶.

⁵ Terminologię tę zawdzięczamy P. Ricoeurowi (*Temps et récit*, tome 1, Seuil, Paris 1983, wyd. polskie: *Czas i opowieść*, Eidos, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, tom 1, Intryga: historyczna opowieść, s.101-102), który wyróżnia w każdej opowieści dwa wymiary czasowe, „wymiar epizodyczny”, który „czerpie narracyjny czas z liniowego przedstawienia” oraz „konfigurujący wymiar”, który przeobraża następstwo zdarzeń w oparciu o „końcówkę” (zakończenie), w znaczącą całość, „odczytując koniec w początku i początek w końcu”.

⁶ Zapożyczam to określenie od D. Bonhoeffera; por. *Résistance et soumission* (no-

2.2. Jak chodzi o listy Pawłowe, wcześniejsze od opowiadań ewangelicznych, jak się wydaje, kwestionują one teologiczne znaczenie, jakie nadaliśmy „gatunkowi ewangelicznemu”. Zanim przejdziemy jednak do sedna tej debaty, zwróćmy uwagę na fakt, że narracja lub też *struktura narracyjna* przekazywania wiary pojawia się także jako podstawowa w pierwszym z tekstów Nowego Testamentu, a mianowicie w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Już na wstępie głoszenie Ewangelii jest ustawione na sposób relacyjny i analizowane pod kątem jego efektów: „bo nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc (*dynamis*) i przez Ducha Świętego” (1 Tes 1, 5). Ten, kto czyta ten list, uczestniczy w autentycznej ponownej lekturze, która potwierdza owocność głoszenia Ewangelii, opartego na procesie imitacji (*mimesis*) – nie jest jeszcze znany język „naśladowania” Chrystusa – która z jednej strony sięga przez apostoła Pawła do samego Pana, a z drugiej dociera, poprzez założoną przez siebie wspólnotę, do Macedonii i Achai: „Ale wasza wiara w Boga wszędzie dała się poznać, tak że nawet nie trzeba nam o tym mówić. Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego to przyjęcia doznaliśmy od was...” (1 Tes 1, 9). *List opowiada o narracji...*

Dalsza część tekstu koncentruje się na tej pierwotnej relacji, z której wywodzi się wiara Tesaloniczan, podejmując tę kwestię najpierw od strony wiarygodności samego apostoła, w pewnym sensie przemienionego w Chrystusa. Wykorzystując ponownie poetykę ojca, który zapładnia, Paweł nawiązuje w tym miejscu bezpośrednio do „eucharystycznego rozwiązania” z opowiadań ewangelicznych: „My jednak stanęliśmy pośród was pełni skromności, jak matka troskliwie opiekująca się swoimi dziećmi. Będąc tak pełni życzliwości dla was, chcieliśmy wam dać nie tylko naukę Bożą, lecz nadto dusze nasze... Wicie: tak każdego z was zachęcaliśmy i zaklinaliśmy, jak ojciec swe dzieci” (1 Tes 2, 1-12). Po stronie odbiorców Ewangelii nie chodzi jednak tylko o bierną postawę; to, co jest „w was (*energeitai*),

wierzących” (1 Tes 2, 13) okazuje się być, tak samo jak w epizodzie ewangelicznym kobiecie cierpiącej na krwotok, strukturą pozwalającą zrozumieć przekazywanie wiary. Pojęcia „tradycja” czy „wydanie się” ściśle związane z samym darem Chrystusa oraz z pragnieniem apostoła, by zostać w Niego przemienionym, a także z wolnością uczniów, znajdują swoje wytłumaczenie dopiero w Pierwszym Liście do Koryntian (1 Kor 11, 23-29 i 15, 1-11).

Ta pierwotna relacja głoszenia i naznaczona ostatecznie przez bezinteresowny dar z życia i przez wolność w przyjęciu tegoż daru, stanowi zatem tajemnicze centrum, od którego bierze swój początek narracja biegnąca w dwóch różnych kierunkach: Paweł, który koncentruje drogę Chrystusa na tajemnicy paschalnej, a jej „rozwińnięcie eucharystyczne” sytuuje narrację na drodze wędrówki apostołskiej i jej skutków (proces naśladowania), podczas gdy Ewangelie przedstawiają całą serię epizodów dotyczących dostąpienia wiary włączając je już na wstępie w opowieść Chrystusa i w stopniowe odsłanianie się jego tożsamości chrystycznej i synowskiej. I na tym dwojakim rozwińnięciu należy zatrzymać się na chwilę, ażeby dookreślić strukturę narracyjną przekazywania [wiary].

3. Zapoczątkowanie narracyjnej tradycji

Jest kwestią zasadniczą dla wiary i jej możliwych dzisiaj narodzin, utrzymanie dwojakiego rozwińnięcia tekstów ewangelicznych: gwałtowny kres drogi Nazarejczyka, „śmierć za rządów Poncjusza Piłata”, i jego eucharystyczny koniec doskonale podsumowany w czwartej Ewangelii: „[Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać.] Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję” (J 10, 18). Tajemnica Zmartwychwstania Chrystusa, nierozdzielna z jego „ukazaniem się” niektórym (1 Kor 15, 1-11) – relacja zobowiązuje ! – sytuuje się w przejściu od pierwszego do drugiego „końca”⁷. Przyglądając się bliżej efektom narracyjnym tego fragmentu odkrywamy, że przestrzeni

⁷ Por. C. Theobald, *Témoins du Ressuscité*, w : C. Theobald, *Transmettre un Evangile de liberté*, Paris 2007, s. 87-117.

galilejskiej i czasowi spełnienia nadana zostaje wartość „symbolu”: Galilea rzeczywiście staje się „Galileą pogan!” (Mt 4, 15) i rozciąga się „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8); „szczęśliwy moment” (*Kairos*) może wydarzyć się więc w innym historycznie czasie; to, co stało się „raz na zawsze” może wydarzyć się znowu, tu i teraz.

Ta fundamentalna struktura, wprowadzona przede wszystkim przez dzieło Łukasza⁸, daje początek całej tradycji narracyjnej; i wcale nie jest ona drugorzędna, lecz wypływa, jakby z otchłani, z dwojakiego rozwiązania, o którym pisaliśmy wcześniej. Z jednej strony mamy do czynienia ze swoistym zwielokrotnieniem narracji, wynikającym z rozlicznych epizodów dotyczących narodzin wiary – „opowiedzieli... jak wiele Bóg przez nich zdziałał i jak otworzył poganom podwoje wiary”, czytamy w *Dziejach Apostolskich* (Dz 14, 27) – a z drugiej strony epizody te są połączone z opowiadaniem Jezusa, a nawet ponownie projektowane w nim samym”, a sama opowieść jest oparta na Piśmie Świętym, stanowiącym wspólną matrycę dla Żydów, Jezusa i jego uczniów. W ten sposób zapoczątkowana zostaje tradycja odczytywania i narracji ściśle związana ze strukturą „wydarzeniową” czy „narracyjną” wiary. Ważne jest zwłaszcza to, że owo zwielokrotnienie nie zatrzymuje się na końcu drogi przebytej przez Jezusa wciągając jego samego w analogiczne zwielokrotnienie: nowe doświadczenia dostąpienia wiary tworzą nowe perspektywy w odniesieniu do życia Jezusa, prowadząc do wielości znanych nam opowiadań ewangelicznych. I jeśli ten złożony proces wpisujący się w kanon Pisma Świętego nadal dzisiaj oddziałuje, można zrozumieć, że wymaga to eklezyjalnych regulacji, którymi teraz właśnie pragnę się zająć.

⁸ Por. w szczególności J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris 1989 oraz *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris 1998 i D. Marguerat, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, LD 180, Paris 1999.

II. Opowiadanie, wyznania wiary i hymny: kwestia eklezjalnego uregulowania aktu katechetycznego

Powiedzieliśmy o tym już na wstępie: nowotestamentowy „kerygmat” nie ogranicza się tylko do opowieści ewangelicznych i Dziejów Apostolskich; znajduje on również swój wyraz w krótkich formułach, wyznaniach wiary i hymnach chrystologicznych. Jak usytuować owe „formy”, związane niewątpliwie z katechezą i liturgią, w odniesieniu do wydarzeniowej i narracyjnej struktury wiary? Czy są one po prostu zestawione z opowiadaniem? Czy może stanowią katechetyczną alternatywę, która pozwala zrelatywizować narrację? Czy też należy je [owe formy] rozumieć w oparciu o narrację jako z niej wynikające?

Pytanie jest ważne, ponieważ już od II w. – na przykład u Świętego Ireneusza – a w jeszcze większym stopniu począwszy od synodów w IV i V w. treść nauczania wiary – *fides quae* – jest określona coraz bardziej precyzyjnie i stopniowo krystalizuje się w doktrynalnej lub wręcz dogmatycznej formie. Pragnąc ogarnąć całą problematykę „regulacji” wiary, należałoby zaproponować historię tej „formy dogmatycznej”⁹. Tymczasem jednak musimy i możemy zadowolić się refleksją nad wyłonieniem się regulacji w ramach Nowego Testamentu i nad jej racją bytu lub jej teologiczną koniecznością oraz zastanowić się także nad tym, dlaczego wymiar narracyjny utrzymuje się aż do późniejszych tekstów symbolicznych i dogmatycznych.

1. Pojawienie się eklezjalnej „regulacji” w Nowym Testamencie

Ponieważ teksty te są nam wszystkim dobrze znane, wystarczy krótkie ich przypomnienie. Najkrótsza *formuła wiary*, swoista akłamacja liturgiczna, już na samym wstępie wpisuje się w *quasi*-narracyjny proces konwersji, której struktura ujęta jest w kategoriach pre-trynitarnych: „Wiecie – przypomina Paweł Koryntianom – że

⁹ Por. B. Sesboüé, C. Theobald, *Histoire des dogmes, tome 4: La parole du salut. Doctrine de la Parole de Dieu, Révélation, foi, Ecriture, Tradition, Magistère*, Paris 1996.

gdyście byli poganami, ciągnęło was nieodparcie ku niemym bożkom. Otóż zapewniam was, że nikt, pozostając pod natchnieniem *Ducha Bożego*, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty!”. Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy *Ducha Świętego*: „*Panem jest Jezus*” (1 Kor 12, 2n.). Jeżeli zaś chodzi o bardziej *czytelne wyznania wiary*, skoncentrowane na zmartwychwstaniu Chrystusa, możemy odwołać się do formuły *relacyjnej* lub *dialogowej*: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” [List do Rzymian 10, 9-10 – przyp. tłumacza]. Zauważmy przy tym zasadnicze wyzwanie, jakim jest zgodność „zbawcza” pomiędzy tym, co wyrażają usta i wewnątrz tego, który wyraża wspólną wiarę jako swoją. Istotnie, akt wiary nie polega wyłącznie na odrzuceniu „niemych bożków” i na mówieniu; prowadzi bowiem i nade wszystko do słowa świadectwa, które wypływa z głębi serca: „Uwierzyłem, dlatego przemówiłem” (Ps 116, 10 i 2 Kor 4, 13). I wreszcie, jeśli chodzi o *hymny chrystologiczne*, to ten, który Paweł włączył do swojego Listu do Filipian, pozwala dostrzec jego istotę, a mianowicie wspomnianą wcześniej liturgiczną aklamację, która jest teraz rozbudowana do utopijnych wymiarów całej przestrzeni i ludzkich języków: „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych. I aby wszelki język wyznał, że *Jezus Chrystus jest Panem* – ku chwale Boga Ojca” [List do Filipian 2, 9-11, przyp. tł.]; lecz zamiar ten poprzedza cała kenotyczna i paschalna wędrówka tego, który jest wychwalany.

Na katechetycznej i liturgicznej „stronie internetowej” dużo dyskutowaliśmy na temat owych formuł, wyznań wiary i hymnów¹⁰, które wpisują się w misyjną drogę dochodzenia do wiary i wstąpienia do wyznającej ją wspólnoty; dostęp do wiary naznaczony jest „decydującym progiem”, który pojawia się zwłaszcza w dialogowej formule zawartej w Liście do Rzymian. Jeśli nawet nie weźmiemy pod uwagę

¹⁰ Por. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, UTB 2197, Paderborn 2001; por. również D. Gerber, P. Keith (red.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions (22^e congrès de l'ACFEB, Strasbourg 2007)*, Paris 2009.

wszystkich danych, możemy zauważyć, że teksty te są wzorowane na strukturze wydarzeniowej i narracyjnej wiary, tak jak przedstawiliśmy to w pierwszej części. I tak Paweł przechodzi w Liście do Rzymian od inwokacji przez usta do wiary serca, od wiary do słuchania, od słuchania do głoszenia i od głoszenia do posłania, znacząc w ten sposób kolejne etapy opowiadanej historii, która warunkuje pojawienie się wyznania wiary (Rz 10). W cytowanym wcześniej Liście do Tesaloniczan ukazana jest ta sama droga, tyle że w odwrotnym kierunku, poczynając od głoszenia Ewangelii po jej przyjęcie i wyrażenie jej w formule wiary: „Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego to przyjęcia doznaliśmy od was i jak *nawróciliście się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wzbudził z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego gniewu*” (1 Tes 1, 9 i następne). O ile sformułowania te wpisują się i są niejako niesione opowieścią o wędrownie apostołskiej, o tyle poprzez hymny narracja przechodzi na stronę postaci samego Chrystusa, nakreślając jego własną drogę. Niewątpliwie jesteśmy teraz daleko od ewangelicznej formy opowieści; jednakże początek i koniec są wyraźnie zaznaczone, a głównym zamierzeniem jest, aby *pozwolić* Bogu na stanie się tematem ludzko-boskiej historii Chrystusa, intrygi nazywanej także „Jego zamiarem” (por. Rz 8, 28).

Stwierdziliśmy podobieństwo w odniesieniu do tej narracji, ale jak wobec tego należy rozumieć specyficzną funkcję tych form? Należałoby zapewne wyróżnić dwa odmienne cele, które jednakże są często ze sobą ściśle powiązane, a mianowicie „streszczenie” oraz „regulacja”. Biorąc pod uwagę jakże liczne przystąpienia do wiary w historii, zamknięte w opowiadaniach ewangelicznych i Dziejach Apostolskich, *istota*, albo wręcz *cała wiara* powinna dać się wypowiedzieć w bardzo niewielu słowach: tego właśnie wymaga katechetyczna i liturgiczna praktyka ukierunkowana na zewnątrz i zarazem do wewnątrz; a w sposób jeszcze bardziej fundamentalny wymaga tego jedność wiary opartej na wspólnej tożsamości, która musi być wyraźna i czytelna dla wszystkich. Z teologicznego punktu widzenia można ustanowić wewnętrzny związek między – z jednej strony – ewangelicznym założeniem, które zostało już powyżej wyjaśnione, że Bóg całkowicie

wypowiedział siebie w relacji między swoim Synem Jezusem a tymi, którzy wchodzą na Jego drogę, a z drugiej strony – przekonaniem pierwotnych wspólnot, że mogą raz na zawsze sformułować to, co *istotne albo wszystko*. Czyż nie dlatego właśnie „pieśń nowa” (Ps 33, 3 i Ap 5, 9) i hymn pojawiają się, żeby wyrazić cielesnie radość, iż ostateczny fundament ludzkości został osiągnięty i przeobrażony? Wielu Ojcom Kościoła znana była ta pierwsza funkcja; Orygenes w swoim *Komentarzu do Listu świętego Pawła do Rzymian* napisał: „Możemy nazwać „słowem skróconym” wiarę wyrażoną w symbolu, który przekazywany jest wiernym i w którym zawarta jest *summa całej tajemnicy*, sprowadzona do krótkich formuł” (Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, księga VII, rozdział 19). Także i święty Tomasz podkreśla granice słowa: „akt wiary nie kończy się na wypowiedzi lecz na *rzeczywistości*” (STh II^a II^{ae}, q 1, a 2, ad 2).

Od skrótu wiary jest już tylko krok do funkcji regulacyjnej, zasadniczej przede wszystkim ze względu na zróżnicowanie i zwielokrotnienie prawie że nieograniczone, jeśli chodzi o opowieści i epizody ewangeliczne w czasach nowotestamentowych i późniejszych; ów rozrost może bardzo szybko doprowadzić do rozpadu tradycji i apokryficznego rozmycia biblijnej sztuki opowiadania.

Również jednak i w tym przypadku, chcąc uzasadnić tę funkcję, wyraźnie dostrzegalną w pawłowym zarządzaniu konfliktami we wspólnocie, nie wystarczy odwołać się do imperatywów o charakterze praktycznym bądź socjologicznym. Z czysto teologicznego punktu widzenia, dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia oraz bezinteresowna propozycja zbawienia, przedstawiona pod postacią Królestwa Bożego, tworzy zestaw bardzo szczególnych „warunków przystąpienia”: a te nie wynikają już z prawa, chociaż nie są też arbitralne czy też pozbawione struktury. Prawo stanowi bowiem konieczną odpowiedź każdego społeczeństwa na ludzką przemoc; nie pozwala ono jednak stworzyć autentycznej więzi, która może być zbudowana jedynie na wewnętrznym zaufaniu wszystkich i każdego z osobna. Ponadto, „nadmiar” sprawiedliwości, jakiego wymaga relacja z „obcym” czy, idąc dalej, miłość do wroga i pojednanie, wykracza poza wszelką legislację i odwołuje się do jednostkowej „miary” każdego człowieka,

nakłaniając go do tego, by szedł do samego końca. „Reguła wiary” sytuuje się właśnie tam, gdzie nie istnieje prawo lub gdzie ma miejsce przekroczenie wszelkiej legislacji: odwołuje się ona, z jednej strony, do jednostkowych „możliwości” każdego człowieka, do jego własnych zranień, które pragnie on uleczyć i do bezinteresownego pojawienia się w nim wiary – a wszystko to wynika z jego *serca* i z jego *własnej opowieści* – z drugiej strony, do *więzi*, która tworzy się w ten sposób *między* wszystkimi przez samego Boga, dzięki panowaniu Jezusa Chrystusa, wyznawanemu zgodnie przez wszystkich.

Taki jest ostateczny sens dialogowej formuły wiary w Liście do Rzymian, opartej na „Jeśli... wtedy”. Jej celem jest pozostawienie otwartej w Chrystusie – „kres Prawa” (Rz 10, 4) – przestrzeni porozumiewania się z Duchem Świętym *w* ludzkich sercach (por. Rz 5, 5) oraz, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, *między* wszystkimi ludźmi i zjednoczeniu ich na tej podstawie w Kościele. Można wyraźnie dostrzec kruchość tego rodzaju więzi, która przecież jest kategoryczna i ostateczna. Jeżeli pozostajemy wobec niej w sprzeczności (1 Kor 11, 27-22), pozostanie już tylko braterskie (Mt 18, 15-18) i/lub „ojcowskie” (1 Tes 2, 11 i następne) napomnienie.

2. Narracyjny wymiar symbolu

Zachowując podwójną funkcję „słowa skróconego” i „regulacji”, Kościół znacznie rozbudował swoje doktrynalne dziedzictwo. Pojawienie się w jego łonie szeregu podziałów i herezji odegrało istotną rolę, choć nie jedyną, a odczytanie Pisma Świętego i spotkania z otaczającymi kulturami doprowadziły do powstania określonej dynamiki rozumienia wiary. Pozostawiono jednak rozróżnienie pomiędzy tym, co wynika z „kerygmatu” i z „symbolu chrzcielnego” a tym, co służy „chronieniu” ich, a także ich rozwijaniu. Już od czasów Soboru Chalcedońskiego (451), ten drugi aspekt bierze górę, a formuła „Nauczamy (*docemus*), że trzeba spowiadać się/wyznawać (*confite-ri*)...” (DH 301) wyznacza nowy kierunek, który z czasem zacznie nabierać coraz większego znaczenia. Wiara jest zatem coraz mniej traktowana w kategoriach „wydarzenia”, które jest dla człowieka lub

całej zbiorowości wyrazem nawrócenia – to natchnienie pochodzi z „duchowości”, z historii i sztuki; po stronie hierarchii [Kościoła] uwaga koncentruje się bardziej na treści i trosce o jej spójność oraz na prawidłowym jej sformułowaniu.

Jednakże narracyjny wymiar wiary nigdy całkowicie nie zaniknął, jako że symbol apostołów czy też symbol Konstantynopolitański (381) stanowi strukturę późniejszych rozwinięć. W matrycy, jaką stanowią nowotestamentowe formuły, te symboliczne wyznania łączą różne poziomy całej opowieści, którą jest „zamyśl Boga” (*prothesis tou theou – oeconomia*): życie Jezusa od początku do końca, czas Kościoła, który następuje po życiu Jezusa, proroczy czas przygotowania, początek świata i świat, który nadejdzie. „Narrator” wyznający – „wierzymy” – włączony jest w tę wędrówkę do tego stopnia, że w trzecim artykule staje się „przedmiotem” wyznania: owo „my” w wyznaniu wiary skierowane jest ku niemu samemu, wskazując warunki jego aktu wyznania – obecność Ducha Świętego, który mówi przez proroków oraz Kościół, jeden, święty, katolicki i apostołski – zanim wyznaczony zostanie próg chrztu, przekroczony lub do przekroczenia, i zanim zwróci się ku życiu w przyszłym świecie.

Bardzo ważne jest uchwycenie istnienia tej struktury narracyjnej w tekstach symbolicznych opartych na „wydarzeniu”, jakim jest akt wiary. Te teksty symboliczne stopniowo rozwijają *wszystkie* implikacje i uwarunkowania, podczas gdy „wymiar wydarzeniowy” jest zupełnie ukryty, kiedy implikacje te i uwarunkowania są przekształcane w zestaw czysto spekulatywnych artykułów. Pojawiająca się w tym miejscu alternatywa prowadzi nas ponownie do problematyki poruszonej na wstępie; nie dotyczy ona „dogmatycznej formy” jako takiej – trzeba to kategorycznie stwierdzić – lecz *miejsca, jakie należy jej przypisać w odniesieniu do struktury wydarzeniowej w przekazywaniu wiary*, takiej, jaką poddaliśmy powyższej analizie. I o tym będzie mowa w krótkiej części poświęconej wnioskom.

III. Wiara w historii i społeczeństwie: pracować na rzecz paradygmatycznej zmiany w katechezie

Paradygmatyczna zmiana w katechezie, której zapowiedź pojawia się we fragmencie poświęconym „regulacji”, dokonuje się już od kilkudziesięciu lat; pragnąc zmianę tę możliwie jak najbardziej precyzyjnie i jasno uchwycić, potrzebujemy teologii wiary i Objawienia, która pozwoli nam wyciągnąć wnioski z przeobrażeń, jakie następują w naszych społeczeństwach.

1. O jaką zmianę paradygmatyczną chodzi?

Przeniesieniu środka ciężkości z wiary w stronę jej treści – *fides quae creditur* – odpowiada pewien typ katechezy, opartej na transhistorycznej lub ponadczasowej wiedzy o wierze przekazywanej przez autorytet odbiorcom, którzy pozostają zasadniczo bierni. Ich doświadczenie jednakże nie jest wykluczone, nie zapomina się też o wkładzie współczesnych metod pedagogicznych; lecz ani jedno, ani drugie nie wpływają na interpretację samej treści wiary.

Tymczasem ten sposób opierania się w katechezie na „dogmatycznej” formie tradycji nie pokrywa się ze statusem wydarzeniowym i narracyjnym wiary, co zostało rozpoznane w pierwszej części tekstu, i nie pozwala również autentycznie spowodować zaangażowania ze strony odbiorców, jak przecież wymagają tego bardziej nasze czasy. To podwójne „wezwanie” skłania nas zatem dzisiaj do uzmysłowienia sobie, że nowotestamentowy proces czytania i narracji nie zatrzymuje się na Kanonie Pisma Świętego. Jak widzieliśmy wcześniej, „obejmuje” on różnorodne opowieści o przystąpieniu do wiary *w drodze przebytej przez Jezusa z Nazaretu* i tworzy, w oparciu o bardzo zróżnicowane punkty widzenia, wiele opowiadań o jego życiu chrystycznym i synowskim. Z tego tytułu może on, również dzisiaj, nadać formę aktowi katechezy. W szczególności słynne „pierwsze” głoszenie¹¹

¹¹ Por. E. Biemmi, A. Fossion, *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, „Pédagogie catéchétique” 24, Lumen Vitae, Bruksela 2009.

i dostąpienie wiary, rozumiane jako wyjątkowe „wydarzenie” relacyjne, może być pomyślane jako matryca opowieści ewangelicznych: te zaś uwzględniają *zarazem* aspekt chronologiczny i progresywny dostąpienia [wiary], rozróżniając nawet poszczególne rodzaje wiary, wykazując jednocześnie, że każdy „początek”, choćby skromny, jest już tajemniczo przygotowany i że znajduje swój prawdziwy wymiar dzięki temu, kto pozwala go objawić i wywołać¹².

Dodajmy też od razu, że ten sposób umiejscowienia aktu katechety w samej materii opowieści ewangelicznych nie zagraża w żadnym stopniu normatywnym ograniczeniom Biblii. Wykazałem, jak sędzę, w pierwszej części tekstu, w jaki sposób struktura opowieści kanonicznych może pełnić funkcję regulującą, ujawniając zróżnicowane procesy wzajemnej identyfikacji, jakże zasadnicze dla narodzin wiary: jeżeli opowieść autobiograficzna tego, kto dostępuje wiary wypełnia całe miejsce, wtedy staje się konieczne, żeby zawrzeć ją w drodze stopniowego odsłaniania tożsamości Nazarejczyka; może się jednak również zdarzyć, że postać Chrystusa lub reprezentującego go „pośrednika” ujawni się w sposób tak brzemienisty, że stanie się koniecznym nadanie większej wagi ścieżkom tych, którzy przechodzą przez wrota wiary. Funkcje „skrótów” i „zasady wiary” bez trudu wpisują się w ten złożony proces: w takiej decydującej chwili ten, który przekroczył już „próg”, powinien móc wyrazić zgodność pomiędzy tym, co przeżywa wewnętrznie a usłyszaną Ewangelią i wypowiedzieć słowa, które mówią wszystko o jego wierze; a ten, kto w imieniu wspólnoty prowadzi z nim dialog, powinien móc sformułować tę wiarę w formie *reguły*, aby wykazać, że nie może ona stać się własnością tego czy innego i że musi ona pozostać wypełniona pragnieniem ciągłego i coraz głębszego wsłuchiwanie się w Ewangelię tu i teraz. Droga

¹² W tekście *La première annonce dans les pratiques catéchétiques françaises* (tamże, s. 73-86), Joël Molinário pokazuje, w jaki sposób można wyjść poza zwodnicze przeciwstawianie sobie „pierwszego w chronologicznym rozumieniu głoszenia misyjnego” i „koncepcji kerygmatycznej”, która stawia na decydującą rolę Słowa: „W nowych praktykach pierwszego głoszenia, poszukiwane jest odniesienie kerygmatyczne, przy czym porzuciwszy polemiki katechetyczne lat 1960-1970, dzisiejsi praktycy poszukują jednocześnie tego, co daje performatywna moc Słowa, ale także jego oddziaływanie egzystencjalne i kulturowe” (tamże, s. 85)

chrztu, pieśń hymniczna i liturgia są miejscem tego eklezjalnego dialogu, ale również wiele innych świeckich „miejsc” do tego się nadaje. Ostatecznie dialog ten prowadzi do *aktu doksolologicznego wszystkich*, jako wyraz wyzbycia się samego siebie, który pozwala Bogu mówić i umożliwia wszystkim przystąpienie do „zamyśłu”, którego On właśnie jest początkiem i końcem. W tym tkwi *lex orandi*, które winno pozostać *lex credendi*.

2. „Samokomunikowanie się Boga” albo jak wreszcie skończyć z zewnętrżnością

Tę „duchową” czy też „mistyczną” inwersję dynamiki i ukierunkowania wiary, która polega na tym, by pozostawić Bogu dzieło zradzania, Sobór Watykański II „koncentruje” (*verbum breviatum*) w nurcie samoobjawienia (*DV*, nr 2) i boskiej samokomunikacji (*DV*, nr 6): Bóg ma nam do przekazania jedną rzecz, jedną tylko „tajemnicę” do zakomunikowania, to jest On-sam i On-sam jako nasze *przeznaczenie*. Ta całkowicie bezinteresowna tajemnica *duchowa* ujawnia się, kiedy odkrywamy Boga jako ukrytego w tym, co jest radykalnie *inne niż on sam* – świat oraz dar życia we wszystkich niezwykle różnorodnych swoich postaciach – a zwłaszcza, kiedy wchodząc w *relację z Jezusem z Nazaretu i jego bliskimi*, wkraczamy w jego *bliskość*, w ramach naszej historii, a nie jako coś zewnętrznego czy jako dodatek.

We fragmencie, w którym była mowa o opowiadaniach ewangelicznych, wyróżniliśmy *dwa typy wiary*: z jednej strony elementarna „wiara” „każdego”, swoisty „kredyt udzielony na czas życia”, niezbędny, aby żyć i jednocześnie niemożliwy do przekazania i zawsze „cu-downy” poprzez samo pojawienie się; z drugiej zaś wiara tych, którzy podejmują z Jezusem relację taką, jak pomiędzy uczniem i mistrzem wchodząc w ten sposób w bliski kontakt z Bogiem. Pojawienie się tego rozróżnienia w eklezjalnej świadomości jest „znakiem czasu” i przejawem absolutnej darmowości Objawienia, i to co najmniej na trzech poziomach. Rzeczywiście, nasze społeczeństwa dowiadują się dzisiaj, że zarówno ludzie, jak i instytucje, nie mogą podjąć się tworzenia wspólnej przyszłości bez nieogarniętego potencjału *zaufania*,

który drzemie w każdej istocie ludzkiej. Bycie w służbie tej podstawowej „wiary”, tak kruchej i zagrożonej (pomyślmy o metaforach „trzciny nadłamaney” i „knota tlejącego”), i to bez przypisywania sobie jej pochodzenia, jest przejawem *par excellence* diakonijnej postawy Jezusa z Nazaretu i tych, którzy się do niego przyznają. Taka postawa zakłada wreszcie przekroczenie „progu”, progu stawania się chrześcijaninem, który może być przekroczony wyłącznie bezinteresownie, ponieważ polega on na wejściu w bezinteresowną samokomunikację Tego, który pragnie dać wszystkim dostęp do swojej „diakonijnej” bliskości. Te trzy poziomy należy rozumieć wychodząc od ostatniego z nich. Rozróżnienia te, dalekie od powielania wszelkiej redukcji antropologicznej, pojawiają się w oparciu o chrystologiczne objawienie. O ile pozwala ono rzeczywiście uchwycić – tak jak w opowieściach ewangelicznych – znak „wiary” jakiegokolwiek osoby, o tyle wiara ta, podlegając „osądowi” współczesnej antropologii, powinna zachować swoją odmiennosć, właśnie w imię wiary w Chrystusa.

Wiara ma zatem swoją historię, i mam nadzieję, że zostało to wykazane! Jest ona „wydarzeniem” nieskończenie zróżnicowanym i za każdym razem innym w zależności od „rodzajów” lub „postaw”, o których napisaliśmy powyżej. Ma swoją historię dlatego właśnie, że jest przejawem unikalnej samokomunikacji Boga, co dokonuje się poprzez jego historyczne i trynitarne zróżnicowanie. Z tego tytułu bezustannie zagraża jej „zewnętrzność”: czasami dzieje się to subtelnie, kiedy środek ciężkości przesuwają się niepostrzeżenie z wydarzeń i opowieści w stronę doktrynalnej treści, a kiedy indziej odbywa się to w sposób bardziej czytelny, kiedy jest ona identyfikowana z systemem społecznym i jego strukturami reprodukcji, opartymi na świętej władzy, która miałaby być depozytariuszem religijnej ideologii; zwłaszcza dzisiaj, kiedy w miejsce nieprzewidywalnych wydarzeń wiary umieszczamy określoną wiedzę katechetyczną przekazywaną za pomocą technik sprawdzonych w innych dziedzinach, nie zastanawiając się nad spójnością pomiędzy *tym*, co „przekazywane”, a *sposobem*, w jaki się to odbywa. Uwaga ta prowadzi nas na koniec do punktu wyjścia naszych rozważań.

3. Poszukiwanie właściwej odpowiedzi na wyzwania postmodernizmu

Skoro czas naszego życia jest coraz bardziej rozdrobniony, a nasza egzystencja staje się wędrowną i wystawioną na zagrożenia, które uważamy za „tymczasowe”, to będąc przywiązani do naszych projektów, musimy potraktować ten kulturowy klimat za punkt wyjścia¹³. Codziennność, podstawa naszego życia, epizodyczny wymiar naszej drogi i tego, co nieoczekiwane się na niej dzieje, wszystko to przybliża nas do licznych fragmentów naszych opowieści ewangelicznych. Kto może w nie wejść, nie angażując przy tym natychmiast całej swojej egzystencji i całej wiary. Stawką jest odkrycie, w jaki sposób „wiara” już się w niej *pojawiała*, niezależnie zresztą od formy, a także nadanie w ten sposób ewangelicznym epizodom funkcji objawieniowej. Stopniowo złożoność nadejścia wiary, jej dalekie przygotowania i obietnica obfitości mogą wypłynąć na powierzchnię i mogą być wypowiedziane poprzez słowo; w ten sposób wiara zaczyna „wzrastać” dzięki zetknięciu z innymi epizodami, z opowieściami o drodze samego Jezusa i ujawnieniem jego tożsamości, z proroczą historią ludzkości i czasu Kościoła ... Aż do dnia, w którym *całość* egzystencji, zarazem nieobecnej i tajemniczo oddanej w ręce „wierzącego”, znajduje swoje miejsce w tym akcie wiary, który umiejscawia ją w historii, w świecie i w bliskości samego Boga.

Rozumiemy zatem, że ten proces, bardziej lub mniej rozciągnięty w czasie i w pewnym sensie nigdy nie zakończony, nie może być wywołany samą tylko pedagogiczną wiedzą, choćby nie wiem jak bardzo doskonałą, lecz wymaga on głębokiego przeobrażenia w postawie tych, którzy zajmują pozycję „pośredników” lub „starszych” w wierze¹⁴. I jedynie stając się uważnym na to, co wydarza się

¹³ Można odnieść się w tym przypadku, między innymi do J.-M. Donegani, *Inculturation et engendrement du croire*, w: Ph. Bacq, C. Theobald, *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles 2004, s. 29-45; D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

¹⁴ Por. C. Theobald, *A l'école du Christ initiateur*, w: C. Theobald, „*Dans les traces... de la constitution „Dei Verbum” du concile Vatican II*”, CF 270, Le Cerf, Paris 2009, s. 147-161.

w egzystencji innego człowieka lub – teologicznie rzecz ujmując – na to, co Bóg rzeczywiście nam daje tu i teraz, nasze możliwości techniczne w rozwiązywaniu problemów mogą być pomocne w odpowiednim zakresie. Stawką jest wejście z innymi w proces interpretowania tego, co się wydarza i umożliwienie stopniowego budowania wspólnoty interpretacji, w której słowa i fragmenty opowieści wspólnie testowane, powinny pozostawać możliwie jak najbliżej osobistego doświadczenia, otwierając się jednocześnie na coraz szersze horyzonty: pedagogiczne umiejętności czy sztuka długiego obcowania z biblijnymi opowieściami mogą nas połączyć.

Summary

Faith Has Its History. The Narrative Structure of Faith Proclamation and Its Ecclesial Regulation

The article attempts to show that faith is history. Also, it analyses the idea of the revelation's narrative structure and its ecclesial application. Today, the statement according to which faith has its own history, is not something obvious. It is because of the postmodern approach in which one „event” displaces another: everything, or almost everything that happens, is considered to be temporary. As it often happens in the long history of Christianity, such difficulties – if they are taken seriously – help to understand the faith better. Thus, the common opinion according to which everything that happens is temporary, improvised and requires only technical competences from us, helps us discover, by contrast, that true „spiritual events” from our individual and collective history – and, in the first place, reaching the faith – are always prepared in secret and they release the process of transformations in a medium or long period of time. The task is complex as we are not used to analysing the very act of faith in its historical dimension; too often we perceive this act as an absolute, instead of placing it among those who – here and now, through proclamation – want it to become possible, and those who really reach the faith.

Bibliografia

- Aletti J.-N., *L'art de raconter Jésus-Christ*, Seuil, Paris 1989.
- Aletti J.-N., *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Le Cerf, Paris 1998.
- Bacq Ph., Theobald C., *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles 2004.
- Biemmi E., Fossion A., *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, Pédagogie catéchétique 24, Lumen Vitae, Bruxelles 2009.
- Gerber D., Keith P. (éd), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions (22^e congrès de l'ACFEB, Strasbourg 2007)*, Le Cerf, Paris 2009.
- Hervieu-Léger D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.
- Marguerat D., *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, LD 180, Le Cerf, Paris 1999.
- Reiser M., *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, UTB 2197, Paderborn 2001.
- Sesboué B., Theobald C., *Histoire des dogmes, tome 4: La parole du salut. Doctrine de la Parole de Dieu, Révélation, foi, Ecriture, Tradition, Magistère*, Desclée, Paris 1996.
- Theobald C., «Dans les traces...» de la constitution «*Dei Verbum*» du concile Vatican II, CF 270, Le Cerf, Paris 2009.
- Theobald C., *Points de départ de la christologie*, w: J. Doré et C. Theobald, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Le Cerf et Assas, Paris 1993.
- Theobald C., *Témoins du Ressuscité*, w: C. Theobald, *Transmettre un Evangile de liberté*, Bayard, Paris 2007.

Monika Scheidler

NARRACJA BIOGRAFICZNA I NARRACJA ZORIENTOWANA NA TRADYCJĘ JAKO PODSTAWOWE FORMY NAUCZANIA KATECHETYCZNEGO

Zarząd Federalny Niemieckiego Związku Katechetów (DKV) był w 1983 roku organizatorem dużego kongresu zatytułowanego: „Opowiedz mi swoją historię”. Przy okazji tego kongresu pedagodzy religii wspólnot podstawowych oraz z uniwersytetów przekonali się wspólnie o tym, iż narracja biograficzna stanowi nieodzowną część katechezy. Dlatego też w dalszej części artykułu przyjrzę się nie tylko narracji zorientowanej na tradycję, ale także narracji biograficznej jako centralnej formie uczenia się katechezy. Najpierw zwrócę uwagę na Kościół jako wspólnotę narracyjną oraz miejsce uczenia się. Następnie wyjaśnię specyficzny profil nauczania katechetycznego. Trzecia część będzie poświęcona narracji jako elementarnej formie uczenia się katechezy, funkcjom wariantów narracji zorientowanych na tradycję i biografię oraz na ich wspólny cel. Moje przemyślenia na temat potencjału uczenia się właściwego dla narracji, koncentrują się przede wszystkim na katechezie, która jest prowadzona we wspólnotach katolickich, bowiem katechetyczny potencjał narracji tylko w ograniczonym stopniu można rozwinąć w ramach szkolnych lekcji religii. Na koniec zilustruję rozmaite aspekty roli katechety jako narratora.

1. Kościół jako wspólnota narracyjna i miejsce uczenia się

Poniższe przemyślenia opierają się na założeniu, iż życie ludzkie można rozumieć jako „tkaninę opowiedzianych historii” (P. Ricoeur)

i że ludzie rozwijają swoją tożsamość, słuchając i opowiadając historie biograficzne. Grupy, narody i kultury również posiadają tożsamość narracyjną, która nie jest statyczna, lecz dynamiczna. Różne grupy posiadają swoje własne historie budujące tożsamość, tak że każda jednostka stoi w pluralistycznym społeczeństwie przed zadaniem sensownego połączenia ważnych dla niej segmentów z różnych dziedzin życia, całościowego rozumienia własnej biografii oraz opowiadania o tym innym, aby móc się przejrzeć w zwierciadle innych i nadal rozwijać własną tożsamość.

Również wiara biblijno-chrześcijańska odnosi się od samego początku do wydarzeń, które opowiadane są w historii Boga z człowiekiem i światem oraz w tym kontekście w historii Izraela jako narodu wybranego w Starym Testamencie oraz w historii Boga z Jezusem Chrystusem w Nowym Testamencie. Zgodnie z tym narracyjny charakter ma nie tylko wyznanie wiary Izraela, lecz także wyznanie wiary wczesnego Kościoła (np. Symbol Apostolski). Narracja oraz opowiadanie biografii należą do pierwotnych praktyk wiary biblijno-chrześcijańskiej. Nawet wypowiedzi teologiczne na temat znaczenia Jezusa Chrystusa czy przywoływanie Trójcy Świętej stanowią sumaryczne interpretacje globalnej historii, którą można sobie uświadomić wyłącznie przez opowiadanie. Dlatego też Kościół jest „wspólnotą pamięci i narracji” (J.B. Metz). Choć wiara powinna dać się uzasadnić przez teologię otwartą na naukowy dialog, to jednak teologia i wspólnota Kościoła żyją tym, co zostało opowiedziane i wzbogacają narrację.

W Kościele jako instytucji oraz w katechezie napięcie pomiędzy narracyjną częściowością wielu pojedynczych historii wiary z jednej strony i systematyczną totalnością np. „prawdziwej pełni” wiary, jaka zawiera się w Katechizmie Kościoła Katolickiego – z drugiej strony może działać paraliżująco i prowadzić do rozłamu obu dziedzin¹. To spowodowałoby ubolewania godny rozłam pomiędzy akcentowaniem

¹ Por. H.J. Pottmeyer, *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, w: D. Wiederkehr (red.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (Quaestiones Disputatae 133), Freiburg 1991, s. 89-110.

osobistej wiary a globalną katechezą. W tym miejscu warto uczyć się wraz z Ottmarem Fuchsem z Biblii: „Objawienie Biblii, na które powołuje się każda teologia systematyczna, składa się praktycznie tylko z częściowych doświadczeń wiary, akcentowania wiary, historii i teologii”². Osobiste historie wiary wraz z ich częściowymi interpretacjami teologicznymi są nieodzowne dla przepowiadania wiary Kościoła, a każdy człowiek posiada pewien charyzmat związany z jego historią, który staje się dla innych źródłem wiary poprzez aktywność interkomunikacyjną. Biblijne stwierdzenie, wedle którego różne historie wiary są opowiadane przez różne osoby, da się wyjaśnić przez fakt, że nikt nie jest w stanie sam w pełni „pojąć” i reprezentować treści chrześcijańskiego przesłania, a zwłaszcza wszystkich aspektów systematyczno-teologicznych poprzez osobiste doświadczenie wiary. Jedynie wszystkie razem wzięte te niepowtarzalne historie gwarantują integralność Objawienia. Ta cecha strukturalna Biblii skłania do rozumienia wiary zorientowanej na spotkanie, którego celem *nie* jest przede wszystkim rozprzestrzenianie się indywidualnej wiary na wszystkie przekazane treści wiary, ale raczej doświadczenie wiary wyrafinowanej i wyjątkowej, ponieważ zbudowanej na biografii, w komunikacji z innymi wierzącymi po to, by doświadczenia innych były inspirujące, korygujące i uzupełniające.

Ponadto, wiara nie jest przekazywana przede wszystkim poprzez uczenie się na pamięć sztywnych formuł teologicznych oraz zdań z katechizmu, lecz poprzez wymianę osobistych, częściowych doświadczeń wiary. Poprzez wzajemne tłumaczenie sobie Pisma przez chrześcijan podczas opowiadania swoich osobistych historii wiary oraz w sposobie porozumiewania się i postępowania ze sobą, wiara nie tylko zyskuje wiarygodność w życiu praktycznym i tworzy wspólnotę, lecz także zamyka się w tym „pełnia” wiary Kościoła.

Narracja oraz opowiadanie indywidualnych historii wiary w horyzoncie tradycji biblijnej są konstytutywne nie tylko dla rozwoju tożsamości poszczególnych wierzących, lecz także dla rozwoju tożsamości czy tworzenia wspólnoty chrześcijańskiej i Kościoła (*Ekklesiogenesis*).

² Tamże, s. 105.

Aby zrozumieć funkcje opowiadania w kontekście przekazywania wiary, może się okazać pomocne rozróżnienie pomiędzy tradycją a tradycjonalizmem³. H.J. Pottmeyer uważa, że rozumienie tradycji jako zestawu określonej liczby zdań, których prawdziwość gwarantuje formalny autorytet wyznawcy, byłoby niedopuszczalną jednostronnością specyficznym katolickiego rozumienia tradycji. Zgodnie z katolicko-teologicznym rozumieniem tradycji, reprezentowanym przez Sobór Watykański II, Pottmeyer stawia przed wszelką tradycją werbalną tradycję rzeczywistą, w której przekaz komunii z Bogiem i między ludźmi dokonuje się aktualnie. Jak chodzi o napięcie pomiędzy tradycją a zmianą w Kościele, wydaje się rzeczą niezbędną, aby wspólnota wiary odnalazła na nowo równowagę pomiędzy „wzrostem wierności” i swojego powołania. Pottmeyer oświadcza: „Jeżeli tradycja rozumiana jest przede wszystkim jako *tradycja werbalna* utworzona z dogmatów, to wtedy pojawiają się ci, którzy te dogmaty ustanawiają i gwarantują ich prawdziwość [urzędnicy publiczni, M.S.], jako realne podmioty tej tradycji. Jeżeli jednak okaże się, iż tradycja werbalna odnajduje swoje przeznaczenie tylko wtedy, kiedy staje się w sercach, umysłach i postępowaniu wiernych *tradycją realną* dla jedności z Bogiem i między sobą, wtedy wszyscy prawdziwi odbiorcy i przekazujący [tzn. również wierzący świeccy, M.S.] są ministerialnymi podmiotami tradycji”⁴. Jeżeli, w konsekwencji, tradycja będzie rozumiana jako wydarzenie wspierane, podtrzymywane przez wielu wierzących czy całą wspólnotę wierzących, to jawi się z jednej strony znaczenie katechezy jako miejsca przekazu czy miejsca uczenia się chrześcijańskiego przesłania, a z drugiej strony znaczenie etatowych katechetów i wolontariuszy świeckich, którzy jako katecheci albo uczestnicy katechezy sami są podmiotami tradycji. W tej optyce, biograficzne opowiadanie indywidualnych historii wiary w katechezie, odnoszące się do źródeł biblijno-chrześcijańskich (na bazie świadectw), zapewnia

³ Por. H. J. Pottmeyer, *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, w: D. Wiederkehr (red.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (Quaestiones Disputatae 133), Freiburg 1991, s. 89-110.

⁴ Tamże, s. 105.

konstytuowanie się Kościoła oraz konsolidowanie jego perspektyw na przyszłość.

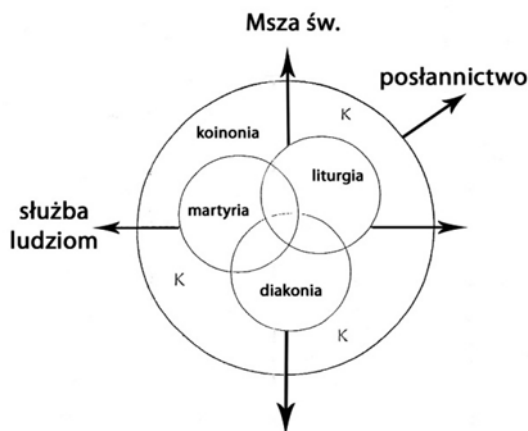
2. Profil formacji katechetycznej

Na podstawie literatury specjalistycznej i odnośnych dokumentów kościelnych pod pojęciem katechezy w ścisłym tego słowa znaczeniu rozumiem dyskusję ukierunkowaną i zbudowaną w ramach indywidualnych kontaktów lub we wspólnocie według namaszczenia i wymagań wiary chrześcijańskiej. Tak rozumiana katecheza jest podstawowym praktykowaniem życia w relacji z Bogiem i we wspólnocie Kościoła, które zostało rozpoczęte w momencie chrztu (lub które – w przypadku kandydatów do chrztu – zostanie dopiero rozpoczęte). Najważniejszym miejscem uczenia się katechizmu w sensie ścisłym jest wspólnota chrześcijańska.

Nauczanie religii w szkole może z pewnością przyczynić się do pierwszego spotkania młodych ludzi z Dobą Nowiną oraz wspomagać ewangelizację ochrzczonych uczniów, ale moim zdaniem szkoła nie może być centralnym miejscem życia i celebrowania wiary chrześcijańskiej, ponieważ nauczyciele religii i uczniowie uczą się i przebywają razem na lekcji religii wyłącznie w ograniczonym zakresie czasu. Aby nie tylko nauczyć się czegoś o wierze chrześcijańskiej, lecz także nauczyć się *z wiary, jak żyć*, ludzie potrzebują więcej kontaktu z żywymi chrześcijanami, dzięki któremu będą mogli w praktyce poznać życie chrześcijan oraz aktywnie skonfrontować się z ich świadectwem życia i słowa, tak aby sami mogli się zdecydować żyć tak jak chrześcijanie oraz wyjaśniać własne doświadczenia życiowe w świetle wiary. W ramach zajęć szkolnych jest to możliwe tylko w ograniczonym zakresie, bardziej możliwe do zrealizowania jest to w kontekście rodziny, wspólnoty oraz innych stosunków przyjacielskich, kiedy ludzie dzielą się wiarą poprzez świadectwo życia i słowa, umacniają się wzajemnie w wierze i korygują się nawzajem w swojej wierze⁵.

⁵ Podczas katechezy w ścisłym znaczeniu Kościół powinien przede wszystkim wypełniać *wewnątrzkościelne zadanie formacji* oraz przyczyniać się do *rozwoju powołania*

Główny cel katechezy w ścisłym znaczeniu, którym jest stworzenie warunków do rozwoju powołania chrzcielnego człowieka, opiera się na podstawowych zadaniach chrześcijan i Kościoła w świecie.



Główne funkcje urzeczywistniania się wspólnoty (wg L. Karrer)

Podstawowe praktyki oraz zadania wspólnoty⁶ lub Kościoła korespondują z *obszarami katechezy* w sensie ścisłym, w ramach których ludzie uczą się,

- w jaki sposób może się udać życie jednostki w Koinonii z Bogiem oraz we wspólnocie Kościoła,

chrzcielnego, podczas gdy w ramach szkolnych zajęć, w których w wielu krajach uczestniczą również zainteresowani uczniowie nie będący katolikami, wypełnia *społeczne zadanie kształcenia*. W ramach szkolnych zajęć religii wspólnoty religijne mają wyświadczyć usługę kształcenia religijnego młodych ludzi *w ramach szkolnego kształcenia ogólnego*, którego celem są wolni obywatele kraju z prawnie zagwarantowaną wolnością wyznania, aby z *własnych powodów mogli podjąć decyzję za lub przeciw przynależności do Kościoła lub innej wspólnoty religijnej*. Ponieważ grupy [klasy] w szkołach publicznych, w których odbywają się katolickie zajęcia religii, z reguły są bardziej heterogeniczne niż grupy katechetyczne, które spotykają się w parafiach katolickich, np. w celu przygotowania się do sakramentów, szkolne zajęcia religii muszą być zasadniczo bardziej otwarte niż katecheza w parafiach.

⁶ Por. L. Karrer, *Grundvollzüge christlicher Praxis*, w: H. Haslinger i in. (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, tom 2, Mainz 2000, s. 379-395.

- jak żyć Koinonią i jak ją realizować: konkretna służba ludziom słabym (diakonia), świętowanie wiary (liturgia) i świadczenie wiary słowem i czynem (martyria – szczególnie poprzez opowiadanie historii wiary),
- jakiego rodzaju zadanie (misję) ma Koinonia chrześcijan oraz każdy z osobna jako przedstawiciel wspólnoty kościelnej w środowisku społecznym i jak można zrealizować to zadanie.

Zasadnicze tematy katechezy w wąskim znaczeniu słowa stanowią elementarne struktury zaangażowania chrześcijańskiego, celebrowania sakramentów, modlitwy chrześcijan i przykazań jako wyznaczników chrześcijańskiej praktyki życiowej⁷. Dzięki rozwojowi podstawowych struktur wiary i życia chrześcijańskiego ci, którzy uczestniczą w katechezie, powinni być zdolni do tego, aby zgodnie z ich powołaniem chrzcielnym wierzyć, żyć i postępować jak chrześcijanie. Dla katechezy konieczne jest tym samym wzajemne oddziaływanie pomiędzy treścią i uczniami.

Wzajemne oddziaływanie

Uczeń	↔	Przedmiot
<i>Indywidualne biografie</i> i doświadczenia zmieniające się wraz z wiekiem	↔	<i>Treści tradycji biblijno-chrześcijańskiej,</i> oparte na doświadczeniach wierzących wcześniejszych pokoleń i wywołujące u dzisiejszych ludzi pytania, wątpliwości lub pewność

Korelacja

Żeby udało się to wzajemne oddziaływanie (w języku specjalistycznym: korelacja), szczególnie ważne jest zastosowanie narracji

⁷ Szkolne zajęcia religii powinny po pierwsze obejmować większy zakres treści niż katecheza w ścisłym znaczeniu, ponieważ zajęcia religii przekazują również wiedzę o innych wyznaniach i religiach, po to, by uczniowie byli zdolni do dialogu z chrześcijanami innych kościołów, wiernymi innych wspólnot religijnych oraz ludźmi o świeckim światopoglądzie. Z drugiej strony w zajęciach religii mogą uczestniczyć uczniowie nie będący katolikami, co czyni te klasy bardziej heterogenicznymi niż grupy katechetyczne w ścisłym znaczeniu, a zajęcia religii mogą z tego powodu faktycznie tylko w ograniczonej mierze przyczynić się do rozwoju powołania chrzcielnego uczniów będących katolikami.

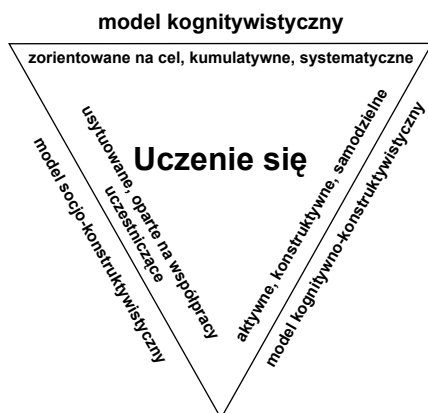
w procesie uczenia się. Odniesienie do treści przypomina o tym, iż Kościół zgodnie ze swoją naturą jest wspólnotą narracyjną, i że ostatecznie refleksja teologiczna opiera się na opowiadaniu i służy narracji. Jednocześnie Kościół jako żywa wspólnota narracyjna, która w teraźniejszości nawiązuje do tradycji biblijno-chrześcijańskiej, jest wezwany do tego, by nie poddać się tradycjonalizmowi, lecz jako wspólnota pamięci w czasie i przestrzeni zaangażować się w umacnianie perspektyw przyszłości. Dla ucznia ważne jest, aby wierzący spotykali się w małych grupach i opowiadali sobie o swoich indywidualnych doświadczeniach życiowych i doświadczeniach wiary. Zbudowana w ten sposób wspólnota jest wspólnotą narracyjną, która – jako wspólnota Kościoła – zawsze winna powracać do opowiadań chrześcijan, którzy żyli przed nami i która jednocześnie opowiada historie wynikające z obecnych doświadczeń, i wreszcie która wyjaśnia obecne doświadczenia w kontekście chrześcijańskim, opierając się na tradycji.

Psychologia uczenia się i dydaktyka dostarczają nam przydatnego dla narracji rozróżnienia w odniesieniu do tego wzajemnego oddziaływania pomiędzy indywidualnymi biografiami a treściami biblijnej tradycji, kiedy mówią o trzech aspektach nauczania i uczenia się. Chodzi o trójkąt dydaktyczny (nauczyciel-uczeń-przedmiot), trójkąt interakcji opartej na temacie (ja-my-temat) lub tzw. trójkąt pedagogiczny Weinerta i Hasselhorna⁸:

Trzy modele uczenia się, których syntezą jest ten trójkąt, odzwierciedlają aktualne teorie nauczania i uczenia się:

- model kognitywistyczny w tradycji zorientowanej na zachowanie (Skinner, Gagné) oraz kognitywno-racjonalistycznej (Gagné, Ausubel)
- model kognitywno-konstruktywistyczny w tradycji Pageta, Brundera, Aebli
- model socjo-konstruktywistyczny w tradycji Wygotskiego, Browna, Rogoffa.

⁸ Por. M. Hasselhorn, A. Gold, *Pädagogische Psychologie. Erfolgreiches Lehren und Lernen*, Stuttgart 2006.



Trzy modele uczenia się (F.E. Weinert)

Z kognitywistycznego punktu widzenia uczenie się jest rozumiane jako nabywanie wiedzy i realizowane jest poprzez informacje, skojarzenia, powtarzanie i reagowanie na wzmocnienia lub kary oraz opracowywanie informacji, które z tego wynikają. Nauczanie rozumiane jest jako instruowanie i realizowane jest zasadniczo poprzez przekazywanie uporządkowanych pakietów wiedzy (wiedza katechetyczna). Nauczyciel to przede wszystkim osoba przekazująca informacje, będąca „w posiadaniu” wiedzy lub treści przewidzianych programem i programowo zdefiniowanych. Traktuje on uczniów jako pasywnych odbiorców informacji, którzy powinni przyjmować wiedzę i na przykład dopiero wtedy mogą przystąpić do pierwszej Komunii świętej, kiedy nauczą się na pamięć podstawowych modlitw oraz słów konsekracji. Takie rozumienie roli nauczyciela i ucznia moim zdaniem niewiele wnosi w przypadku katechezy w sensie ścisłym. Innymi słowy: ci, którzy pojmują i realizują katechezę wyłącznie z kognitywistycznego punktu widzenia, nie osiągną ani istoty tego, co zaleca Kościół i teologia, ani wzmocnienia przyszłości Kościoła: tzn. opowiadania o doświadczeniach wierzących żyjących przed nami w historii Izraela i w historii Jezusa Chrystusa oraz opowiadania o doświadczeniach dzisiejszych chrześcijan wraz z ich pytaniami i wątpliwościami, aby można było zobaczyć, w co wierzą w ich konkretnym środowisku.

Z kognitywno-konstruktywistycznego punktu widzenia uczenie się jest rozumiane jako konstruowanie wiedzy jednostki poprzez informację i własne odkrycia. Nauczanie realizowane jest zatem jako reakcja na uczenie się jednostki lub jako zaproszenie do odkrywania. Nauczyciel nie jest pojmowany przede wszystkim jako osoba przekazująca informacje, ale jako osoba dostarczająca impulsów oraz towarzysząca w procesie uczenia się. W osobach uczących się dostrzega on samodzielne, aktywne podmioty, które rozumieją nauczane treści w sposób subiektywny, łączą z wcześniej zdobytą wiedzą i poszerzają swoją wiedzę. W tej koncepcji uczeń nie jest traktowany jako pasywny konsument, który w sposób identyczny odtwarza nabyte informacje, lecz jako aktywny konstruktor znaczeń, który z nowych informacji generuje sens na podstawie własnych, wcześniejszych doświadczeń i integruje obecnie posiadane struktury wiedzy. Z konstruktywistycznego punktu widzenia uczenie się może być sterowane z zewnątrz tylko częściowo, a wyniki uczenia się tylko częściowo można przewidzieć. Ten model uczenia się jest zgodny z intencją biograficznego uczenia się i jest, moim zdaniem, bardziej odpowiedni dla katechezy w sensie ścisłym niż wcześniej opisany czysto kognitywistyczny model uczenia się, ponieważ indywidualne doświadczenia ucznia oraz opowiadanie o nich jest konstytutywne dla nauczania katechetycznego.

W modelu *socjo-konstruktywistycznym* uczenie się – rozumiane jako konstruowanie wiedzy oraz procesy poznawania – jest dzielone z innymi, tak iż nauczanie realizowane jest przede wszystkim poprzez wspólne uzgadnianie (konstruowanie) znaczeń oraz udostępnienie środowiska uczenia się i sytuacji problemowych⁹. Ten punkt widzenia opiera się na założeniu, iż wiedzy nie da się zdobyć w oderwaniu od kontekstu społecznego i kulturowego, w którym ten proces uczenia się przebiega. Nauczyciel powinien więc przede wszystkim czuwać nad tym, aby uczenie się miało miejsce w odpowiednim środowisku, w którym możliwe jest w różnorodnych sytuacjach doświadczanie znaczenia danych treści. Uczenie się rozumiane jest jednocześnie

⁹ Autentyczne środowisko uczenia się i sytuacje problemowe wytwarzane są np. w przypadku, kiedy katecheza przygotowująca do bierzmowania jest włączona w projekt diakonii, w której uczestniczy młodzież.

jako proces społeczny realizowany w drodze interakcji, i jako ustanowienie struktur wiedzy jako wynik społecznej konstrukcji danej grupy uczniów. Główny warunek stanowi tutaj zdolność do interakcji nauczyciela z uczniami oraz uczniów między sobą. Z perspektywy socjo-konstruktywistycznej uczenie się w ramach katechezy jest czymś znacznie więcej niż uczenie się na pamięć wiedzy katechizmowej, ponieważ uczenie się z tej perspektywy jest rozumiane jako zdolność uczestniczenia w praktykach wspólnoty. W takich procesach uczenia się przyswajana jest nie tylko wiedza oparta na wierze, lecz także postawa reprezentowana przez daną społeczność wyznaniową i przekazywana przez katechetę, która komunikuje znaczenie tej wiedzy i wreszcie obraz człowieka oraz wzorzec orientacji, które leżą u podstaw praktyk społeczności. Socjo-konstruktywistyczny model uczenia się koresponduje moim zdaniem najlepiej z głównymi celami katechezy, ponieważ katecheza służąca rozwojowi powołania chrzcielnego realizowanego w indywidualnej relacji z Bogiem oraz życie z Kościołem wymaga przede wszystkim osobistego i wspólnotowego zaangażowania, biorąc pod uwagę pewność i wymagania wiary chrześcijańskiej. Taka konfrontacja z wiarą chrześcijańską podczas katechezy powinna moim zdaniem mieć nawet pierwszeństwo w stosunku do systematycznych struktur formacji, ponieważ dla Kościoła jako wspólnoty narracyjnej absolutnie konieczne jest słuchanie życiowych historii dzisiejszych wierzących, którzy pozostają wierni biblijno-chrześcijańskim źródłom.

Ponieważ wyniki uczenia się w ramach szkolnych lekcji religii – w przeciwieństwie do wyników uczenia się w ramach katechezy – muszą być usankcjonowane oceną oraz ponieważ zajęcia religii (jak inne przedmioty szkolne) muszą być realizowane zgodnie z programem nauczania, główny nacisk podczas szkolnych lekcji religii musi być położony na zorientowanie na wyniki, kumulatywne i systematyczne uczenie się, w odróżnieniu od katechezy prowadzonej we wspólnotach. Podczas katechezy konieczne jest moim zdaniem danie większej swobody działania umożliwiającej aktywne, konstruktywne i samodzielne uczenie się jednostki oraz dla usytuowanych i opartych na uczestnictwie procesów uczenia się, które są nieodzowne dla przekazu

wiary. W poniższych refleksjach dotyczących potencjału nauczania, zawartego w narracji, będę się odnosić do katechezy w sensie ścisłym, ponieważ ten narracyjny potencjał nauczania tylko w niewielkim stopniu może być rozwijany w ramach szkolnych lekcji religii z uwagi na ich odmienne środowisko i szerokie spektrum celów i treści.

3. Narracja jako podstawowa metoda katechezy

Narracja jest, chcąc nie chcąc, tradycją, a w obliczu rozmaitych mediów i nowych metod nauczania odchodzi nieco w zapomnienie. Jeżeli jednak poważnie potraktujemy narrację i na przykład przyjmie ona formę opowiadania dialogicznego, sensownie wykroczy poza tradycyjną formę nauczania frontalnego, jednostronnego, może się przyczynić do dwubiegunowego procesu uczenia się zachodzącego między uczniem a przedmiotem uczenia się. Według F. Schweitzera tylko takie metody, które są w stanie zapewnić dwubiegunowy proces uczenia się, można określić jako elementarne dla katechezy¹⁰.

W narracji chodzi o podstawową formę uczenia się katechezy w tym sensie, że

1. opowiadania mogą uczynić bardziej zrozumiałym odniesienie życia i działania do podejmowanej tematyki i mają wkład w proces religijny w ten sposób, że przedmiot opowiadania może mieć jakieś znaczenie dla życia ucznia i że w nie coś wnosi;

2. opowiadania, mając swe źródło w sytuacjach egzystencjalnych wraz z wymogiem prawdy i pewności ideologicznej oraz religijnej filozofii, jako że generują obrazy wewnętrzne, pozwalające narratorowi i słuchaczowi kojarzyć własne uczucia i wartości, stymulują rozwój tożsamości;

3. narzędzie opowiadania stanowi propozycja, która pozostawia słuchaczom/czytelnikom całkowitą wolność i zaprasza ich do przyjęcia

¹⁰ Por. F. Schweitzer, *Elementarisierung – ein religionsdidaktischer Ansatz. Einführende Darstellung*, w: tenże, *Elementarisierung im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 24–26; tenże, *Elementarisierung nur der Inhalte – oder elementare Formen des Lernens?* w: tamże, s. 190–193.

nowych perspektyw, tak że ci, którzy je podejmą, będą w stanie spojrzeć na siebie z punktu widzenia opowiedzianej historii;

4. narracja jest procesem intersubiektywnym, w którym przekazywana jest historia jednego (lub kilku) podmiotu, a zatem również narrator (nauczyciel/katecheta) będzie stał przed wyzwaniem poważnego traktowania słuchaczy (uczniów/katechumenów) jako wolnych podmiotów z własnym postrzeganiem oraz wchodzących w niejednokrotnie zaskakujące konflikty poznawcze w konfrontacji z opowiedzianą historią;

5. opowiadanie, zgodnie ze swoją intencją komunikatywną, zwłaszcza jak chodzi o wolne i twórcze opowiadanie własnych historii czy też historii fikcyjnych, pobudza do aktywnej konfrontacji ucznia z problemami egzystencjalnymi, tak iż może to przyczynić się nie tylko do rozwoju samoświadomości ucznia podczas katechezy, lecz także do krytycznego i owocnego przekazywania doświadczeń biblijno-chrześcijańskich.

W katechezie narracja opiera się albo na uczniach lub ich doświadczeniach, albo na przekazywanych historiach biblijnych i historii chrześcijaństwa. Ponieważ narracja oparta na biografii ucznia posiada inny potencjał niż narracja zorientowana na tradycję, zbadam najpierw te dwa założenia w zróżnicowany sposób, a następnie skoncentruję się na wyzwaniu, jakie stanowi ich wzajemne połączenie.

3.1. Narracja biograficzna w katechezie

Ten, kto opowiada o sobie samym, ma jeszcze przed oczami własne przeżycie, które go zajmuje. F.W. Niehl wyjaśnia: „Podczas opowiadania uświadamia on sobie ponownie to przeżycie; jeszcze raz doświadcza tego, co go poruszyło. Wewnętrzne obrazy, które przy tym powstają, kształtują jego uczucia i wartości... Sposób, w jaki o tym opowiada: dobór słów, budowa zdań, cała forma językowa i wreszcie mimika oraz gestykulacja”¹¹. Taka narracja jest niezastąpioną formą ludzkiego języka, który pełni następujące funkcje:

¹¹ F.W. Niehl, *Erzählen*, w: L. Rendle (red.), *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*, München 2007, s. 165.

1. uświadomienie sobie, wyartykułowanie i wyjaśnienie tego, co narrator przeżył w danej sytuacji;
2. komunikowanie doświadczenia między narratorem a słuchaczem;
3. tworzenie rzeczywistości, modeli ewaluacji i kierunków działań za pomocą opowiadania;
4. rozwój indywidualnej i społecznej tożsamości w konfrontacji z modelami ewaluacji i kierunkami działań, zawartymi w opowiadaniach;
5. stymulowanie, otwieranie na nowe doświadczenia z pomocą opowiadania, które słuchacz w sposób wolny może akceptować, podejmować na nowo lub modyfikować, w celu wypracowania i interpretacji osobistych doświadczeń.

W narracji biograficznej narrator w pierwszej osobie nie tylko przypomina sobie jakieś doświadczenie, lecz także celowo przywołuje wiele historii ze swojego życia, które jeszcze dziś go poruszają i które kształtują jego uczucia, wartości i sposób, w jaki postrzega samego siebie. Łączy ważne dla niego przeżycia „przewodnią myśl”, jakby nawlekając na nitkę starannie wybrane perły według ich własnych wartości i ich znaczenia. W narracji biograficznej funkcje opowiadania konkretyzują się natomiast w ten sposób, iż pozwalają narratorowi wyjaśnić słuchaczowi, jak postrzega siebie samego i jednocześnie dookreślić swoją tożsamość w społecznych i kulturowych ramach wspólnoty narracyjnej. Tak więc kształtujący potencjał narracji biograficznej tkwi w świadomości: kim ja dziś jestem z moją biografią w kręgu słuchaczy?

Dla katechezy niewielkie opowiadania w pierwszej osobie oraz dłuższe opowieści biograficzne katechetów, a także uczestników katechezy są istotne, ponieważ dla narratorów oraz słuchaczy otwiera się przestrzeń pozwalająca na spostrzeganie codziennych sytuacji życiowych, na rozmawianie o nich z innymi, zobaczenie swoich przeżyć w kontekście grupy katechetycznej w ostrożnych próbach opowiadania również w świetle wiary, jak i dzielenia się własnymi doświadczeniami Boga i wiary. Opowieści biograficzne, w których narrator łączy przeżycia z własnej biografii z doświadczeniami innych wierzących (np. wcześniejszych pokoleń), stanowią podstawowe formy uczenia

się w toku kształcenia religijnego. Powiązania te mogą jednak zaistnieć podczas narracji biograficznej dopiero wówczas, gdy narrator jest zmotywowany do zrozumienia własnego doświadczenia w odniesieniu do wspólnoty wiary i jej tradycji, i wyjaśnia to lub daje tego świadectwo swoim słuchaczom. Świadectwo katechety lub któregoś z uczestników może również zachęcić innych uczestników do zaryzykowania podobnego doświadczenia podczas opowiadania swoich historii.

3.2. Narracja zorientowana na tradycję w katechezie

Przekazywane opowiadania kulturowe są tekstami służącymi rozumieniu, które są przede wszystkim włączane w dyskusje międzyludzkie, kiedy chodzi o cele i wartości ludzkiego działania. Prowokują one reakcje emocjonalne, oferują wzorce ukierunkowania lub identyfikacji i zachęcają do weryfikacji naszych własnych wzorców zachowań oraz, w razie konieczności, do ich zmiany. Poprzez narrację zorientowaną na tradycję poszerzają się nasze modele postrzegania i interpretacji, a my otrzymujemy impulsy do dalszego rozwoju naszej indywidualnej i społecznej tożsamości. Narracja zorientowana na tradycję posiada pomimo swojego założenia – w przypadku przekazywanych opowieści z innych kontekstów społecznych i kulturalnych – podobne funkcje jak narracja biograficzna¹². Przekazywane nam historie z przeszłości ludzi żyjących przed nami różnią się od biograficznych opowiadań obecnie żyjących ludzi przede wszystkim dużym dystansem do odbiorców. W typowej sytuacji podczas katechezy, w której występuje narracja w pierwszej osobie oraz opowieści biograficzne, które żyjący ludzie, pochodzący ze znanego wszystkim

¹² Funkcje narracji zorientowanej na tradycję są następujące: 1. Uświadomienie sobie, wyartykułowanie i interpretacja sytuacji egzystencjalnej, którą przekazuje opowiadanie, 2. Komunikowanie tego, co zostało przekazane w opowiadaniu, 3. Tworzenie modeli rzeczywistości i ukierunkowań za pomocą opowiadania, 4. Rozwój indywidualnej i społecznej tożsamości w konfrontacji z przekazanymi opowiadaniem i 5. Stymulowanie do nowych doświadczeń nawiązujących do doświadczeń z przekazów tradycji.

środowiska społecznego, opowiadają coś z ich biografii i wiary, narrator oraz opowiedziane historie są z reguły bliższe słuchaczom niż w konfrontacji z opowiadaniem tradycyjnymi. W przypadku narracji biograficznej słuchacze nie muszą pokonywać „ogromnej przepaści”, aby dotrzeć do innego świata i czasu społecznego i kulturowego, jak to jest w przypadku narracji zorientowanej na tradycję.

Elementarne uczenie się może z pewnością udać się także z zastosowaniem narracji zorientowanej na tradycję, jeżeli uczniowie ulegną urokowi opowiadania i zaangażują się w jego przebieg tak, iż poczują, że stoją przed wyzwaniem samodzielnego ustosunkowania się do opowiedzianego zdarzenia oraz aktywnej konfrontacji z tym, co zostało opowiedziane. Uderzającym przykładem jest tutaj zaobserwowana sekwencja z lekcji religii dla 11-letnich uczniów na temat sądu Bożego na górze Karmel (1 Krl 18). Uczniowie byli absolutnie zafascynowani opowiadaniem, w którym Eliaz najpierw wezwał lud czczący Baala, aby przygotował ołtarz ofiarny z cielcem i prosił bożka o ogień, podczas gdy Eliaz zbudował ołtarz ofiarny i prosił o ogień Boga Abrahama. Co ciekawe, uczniowie 6 klasy dostrzegali główny konflikt opowieści nie w pytaniu, kto jest prawdziwym Bogiem, ale przede wszystkim w pytaniu, dlaczego Eliaz kazał zabić proroków Baala (w. 40), choć przecież tak mocno wierzył w Boga. Uczniowie całkowicie wczuli się w interesujący przebieg opowieści. Dlatego czuli się zobowiązani do ustosunkowania się do opowiedzianego wydarzenia. Ponieważ dzieci nie bez oporu, wątpliwości, sprzeciwu i dezaprobaty słuchały historii o sądzie Bożym na górze Karmel, mogły wejść w głęboki dialog z historią opowiedzianą przez biblijnego narratora.

D. Reiher wyróżnia pięć koncepcji opowiadania historii biblijnych¹³, które nadają się do rozróżnienia koncepcji narracji zorientowanych na tradycję:

1. *Opowiadanie jako przedstawienie historycznej prawdy* o działaniach Boga, przy czym tekst biblijny wykazuje tendencję do

¹³ Por. D. Reiher, *Praxis Christenlehre. Biblisches Erzählen in der Säkularität*, w: G. Doyé, H. Kessler (red.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Leipzig 2002, s. 145–158.

- posiadania charakteru „muzealnego” i uniemożliwiania wszelkich otwartych pytań.
2. *Narracja jako wzorcowe przedstawianie doktryny.* Opowieść powinna wyjaśniać, interpretować, rozwijać lub nauczać prawdy chrześcijańskie, co również raczej blokuje niż wspiera otwarte pytania.
 3. *Narracja jako zinterpretowane opowiadanie.* Wiedza egzegetyczna i interpretacja teologiczna są wpisane w przedstawienie w taki sposób, aby słuchacze mogli ustanowić związki z doświadczeniami codziennego życia i aby budziło to ich ciekawość.
 4. *Narracja dialogiczna.* Zwracając uwagę na to, co osobliwe, zaskakujące w historiach biblijnych lub wskazując różnicę w odniesieniu do słuchaczy, narrator podkreśla puentę tekstu biblijnego i zaprasza słuchaczy do aktywnego pochylenia się nad istotnym tematem.
 5. *Narracja jako środek integrowania własnego doświadczenia.* Narrator stwarza możliwie ścisłą korelację pomiędzy tekstem biblijnym a codziennymi doświadczeniami przeszłości oraz dzisiejszymi doświadczeniami, posługując się „pustymi miejscami” w tekście oraz czyniąc sugestie dotyczące problemów i konfliktów, aby zaangażować słuchaczy w pytania, problemy i konflikty oraz sprowokować zajęcie stanowiska.

Celem ostatnich trzech koncepcji narracji jest pokonywanie „ogromnej przepaści” pomiędzy sytuacją czy kontekstem doświadczenia, w którym zakorzenione są przekazane treści wiary, a życiową sytuacją ucznia. W szczególności koncepcja 4 i 5, narracja dialogiczna i narracja jako środek integrowania własnego doświadczenia, zawierają w sobie, wzięwszy pod uwagę stale narastające procesy sekularyzacji (wraz z jej aspektami dystansowania się do Kościoła, zrywania z tradycją, wraz z aspektem bezwyznaniowości), duży potencjał poznawczy, ponieważ współcześni ludzie – dzieci, młodzież, dorośli – posiadają własną wizję „teologiczną” czy własną wizję życia i wiary, w której chcieliby ze swej strony uczestniczyć i o której chcieliby również dyskutować w ramach koncepcji narracji. Opowiadania

biblijne i związane z historią chrześcijaństwa, które nie zawierają żadnych dogmatów, tylko odkrywają, jak Bóg objawił się w doświadczeniach wierzących żyjących przed nami, mogą dostarczać współczesnym ludziom bodźców do opowiadania własnych doświadczeń Boga i wiary oraz do ustosunkowania się do przekazanych historii. W tym celu uczniom należy stworzyć przestrzeń wolności dla realizacji odpowiedniej koncepcji narracyjnej. Ci, którzy dzisiaj opowiadają historie biblijne, powinni je postrzegać w taki sposób, aby zachęcało to uczniów do:

- własnych przemyśleń na temat opowiedzianych historii,
- dyskusji o własnych sposobach postrzegania historii,
- zajęcia stanowiska, choćby tylko w sposób spekulatywny odnośnie do problemów poruszonych w opowiadaniu,
- opowiadania o własnych przeżyciach, które kojarzą im się z tą historią.

Aby w przypadku narracji dialogicznej oraz narracji jako środka integrowania własnego doświadczenia rzeczywiście pokonać „ogromną przepaść” między sytuacją życiową uczniów a przekazanym opowiadaniem, katecheta powinien:

- zaprosić uczestników katechezy do faktycznego wyrażania własnych myśli i sposobów postrzegania opowiedzianych historii oraz do uczestniczenia w dyskusji, która tym samym się rozpoczęła,
- nie rozstrzygać (zbyt pochopnie) o przenoszeniu przekazanych historii na dzisiejszą sytuację życiową i konflikty,
- przekazywać własne zrozumienie opowiadania i swoje ewentualnie związane z nim indywidualne świadectwo (jak ważne by ono nie było) dopiero w dalszej części katechezy.

Pomiędzy katechezą opartą na uczniu i narracji biograficznej a katechezą opartą na opowiadaniu przekazanych historii istnieje pewne napięcie, które w praktyce należy zrównoważyć.

3.3. Wspólny cel narracji biograficznej i narracji zorientowanej na tradycję

Na zarzut podnoszony wielokrotnie, że katecheza powinna przekazywać wiarę Kościoła w swej integralności i bez jakichkolwiek uchybień, można odpowiedzieć, z perspektywy dydaktyki katechetycznej, że owszem katecheza powinna opierać się na wierze Kościoła w jej pełni i na przekazie, jaki zawarty jest w dorobku teologii, ale jednak główną misją katechezy jest odszyfrowanie istoty orędzia chrześcijańskiego, tak aby mogło ono otworzyć współczesnym ludziom – z ich radościami i nadziejami, ich smutkami i palącymi pragnieniami – dostęp do prawdziwego aktywnego życia¹⁴. Ze strony katechetów konieczna jest w tym celu refleksja nad przekazywanymi treściami oraz opowiadaniem odnośnie do ludzi, którzy tu i teraz uczestniczą w katechezie – jak np. młodzież, która w przyszłym roku będzie się przygotowywać tutaj, w Krakowie, do bierzmowania. Bogactwo dziedzictwa biblijno-chrześcijańskiego jest pod względem swojej objętości wielkim skarbem, lecz może ono również być źródłem zakłopotania lub przeciążać uczniów. Nikt nie jest w stanie w całości zapoznać się z tym wszystkim, co należy do tego skarbu. Ponieważ przekaz stanowi jednak przesłanie zdecydowanie skierowane do biednych i maluczkich, w istocie musi być czymś nieskomplikowanym. Krótko mówiąc winien być darem łaski bożej i wezwaniem, poprzez które Bóg i Ojciec Jezusa Chrystusa pragnie poprowadzić historię każdego człowieka i całej ludzkości do żywej przyszłości. Patrząc w ten sposób, w katechezie chodzi przede wszystkim o to, aby udostępnić zasadniczo prostą istotę przesłania chrześcijańskiego oraz to, co się z tym elementarnie wiąże.

Przy doborze przekazanych opowieści dla celów katechezy należy uściślić:

- które ze świadectw podstawowych dla wiary chrześcijańskiej może zostać w sposób przykładowy przedstawione uczestnikom w ich aktualnej sytuacji życiowej poprzez opowiadanie;

¹⁴ Por. D. Emeis, K.H. Schmitt, *Handbuch der Gemeindekatechese*, Freiburg 1986, s. 88.

- jakie fundamentalne koncepcje, postawy, ukierunkowania oraz decyzje dotyczące praktyki codziennego życia, podstawowe dla wiary chrześcijańskiej, uczestnicy mogą rozwinąć i zastosować w ich aktualnej sytuacji życiowej w drodze konfrontacji z opowiadaniem.

Wychodząc w katechezie od sytuacji życiowej konkretnych uczestników, należy zapytać z punktu widzenia sytuacji (konfliktów, problemów i potencjałów, które zawiera), czego uczestnicy potrzebują, aby poradzić sobie z tą sytuacją. Ważne i pomocne są przy tym również przekazane treści wiary i opowiadania, lecz wchodzą one do procesu katechetycznego w ramach innego zagadnienia. W tym podejściu zaczyna się od analizy sytuacji życiowej uczestników wraz z ich konfliktami, problemami i potencjałem rozwojowym, a dopiero potem należy zapytać:

- które z przekazanych treści wiary oraz opowiadań mają znaczenie dla akceptacji i opanowania sytuacji życiowej przez uczestników?

W przypadku takiego postępowania przekazywane treści wiary oraz historie przeznaczone do opowiedzenia nie są z góry ustalone, lecz katecheta musi określić ważne treści i historie na podstawie analizy sytuacji życiowej. Wymaga to naturalnie szczegółowego zaznajomienia się z najważniejszymi elementami tradycji wiary ze strony katechety, aby w ogóle móc wnieść to, co ważne dla podjęcia tej sytuacji życiowej. W przypadku zastosowania przekazu katecheta z pewnością musi znać sytuację życiową konkretnych uczniów, aby móc zrealizować koncepcję narracji, która pokonuje „ogromną przepaść” pomiędzy minionymi i obecnymi sytuacjami.

Szczególna siła narracji pochodzącej z biografii uczniów wraz z ich doświadczeniami tkwi w bliskości tych opowiadań w stosunku do własnych przeżyć oraz w tym, iż w trakcie takich rozmów wspólnota wierzących jest przeżywana jako wspólnota narracyjna i wspólnota przekazu. Szczególnym potencjałem pytań i narracji pochodzących z tradycji jest fakt, iż tradycja biblijno-chrześcijańska jest czymś więcej niż tylko potencjałem odpowiedzi i wyjaśnień dotyczących

sytuacji, problemów i konfliktów, które można wyczuć, zrozumieć i przezwyciężyć również bez tej tradycji. Stanowi ona również potencjał wspomnieniowy, dzięki któremu (czasem w zaskakujący sposób) możemy dostrzec, w jakiej sytuacji żyjemy i co stanowi nasze rzeczywiste problemy i konflikty. Z tego punktu widzenia opowiadanie przekazywanych historii wiary podczas katechezy czasem pozwala dopiero zaistnieć sytuacji, w której otwiera się dla nas prawdziwe życie i w której możemy pozwolić mu się pochłoniąć.

Ogólnie rzecz biorąc, narracja zorientowana na tradycję oraz narracja biograficzna pomimo ich odmiennych założeń, pytań oraz potencjałów, posiadają wspólny cel, którym jest sprostanie dwubiegunowemu procesowi rozwoju, jaki dokonuje się na styku pomiędzy życiowymi doświadczeniami dzisiejszych uczniów a tradycją biblijno-chrześcijańską. W przypadku dwubiegunowości pomiędzy inspiracjami przeszłości, które komunikowane są za pomocą przekazanych opowiadań, a doświadczeniami życiowymi, które wyrażają się w biograficznych doświadczeniach żyjących dziś ludzi, katecheci stoją przed wyzwaniem stworzenia platformy spotkań. „Ich zadaniem jest uruchamianie tej platformy jak karuzeli oraz nieustanna praca nad tym, aby karuzela była w ruchu, czy to przez inspiracje przeszłości, czy to przez inspiracje żyjących ludzi. Tym samym nie ma tradycjonalizmu, który pogardza aktualnymi doświadczeniami, ani szowinizmu postępu, który ignoruje doświadczenia przeszłości”¹⁵.

4. Rola katechety w procesie opowiadania

Rola katechety, który utrzymuje aktywną platformę spotkań pomiędzy przekazem biblijno-chrześcijańskim a aktualnymi doświadczeniami życiowymi uczniów, posiada różne aspekty. Katecheta, który uruchamia tę interaktywną platformę niczym karuzelę i czuwa nad tym, aby nie przestawała działać, pełni, moim zdaniem, przede

¹⁵ O. Fuchs, *Verkündigung*, w: *Lexikon der Religionspädagogik*, tom 2, Neukirchen-Vluyn 2001, s. 2177.

wszystkim rolę moderatora. Jako moderator jest on odpowiedzialny za zorganizowanie interaktywnego procesu pomiędzy uczestnikami nawzajem oraz między uczestnikami a treścią danego opowiadania. Próbuje on poza tym stworzyć odpowiednie środowisko uczenia się, w ramach którego uczestnicy odkrywają, w jaki sposób ich doświadczenia życiowe oraz doświadczenia wierzących żyjących w przeszłości mogą nawiązać konstruktywny dialog. Moderujący katecheta postrzega uczestników jako aktywne podmioty, które w sposób niezależny i aktywny uczestniczą w procesie narracji i dyskusji podczas katechezy. W swojej głównej roli moderatora procesu narracji katecheta jest także w pełni odpowiedzialny za wybór odpowiednich, odnoszących się do życia impulsów narracji dla narracji biograficznej z jednej strony oraz za wybór, według pewnych kryteriów, przykładowych przekazanych opowiadań z drugiej strony. Dokonuje on jednak wyboru, będąc w pełni świadomym faktu, iż sam jest wprawdzie ekspertem do spraw wiary, ale w żadnym wypadku nie jest w „posiadananiu” pełni wiary Kościoła.

Jeżeli katecheta uważa się przede wszystkim za moderatora procesu narracji i dyskusji, opowiadanie podczas katechezy nie może mieć w pierwszym rzędzie funkcji przekazywania informacji, lecz służy przede wszystkim interakcji w obrębie grupy katechetycznej oraz utrzymaniu aktywnej platformy spotkań pomiędzy opowiadaniem dotyczącymi aktualnej sytuacji życiowej uczestników oraz przekazanymi opowiadaniem. Moderujący katecheta może czasem wnieść do rozmowy z grupą także własne doświadczenia wiary jako impuls do dyskusji. W swojej głównej roli moderatora katecheta musiałby jednak celowo wnieść także swoje świadectwo wiary w sposób ukierunkowany, aby uczestniczyć w procesie narracji równouprawnionych narratorów i świadków, tak aby jego świadectwo nie jawiło się jako jedyna obowiązująca interpretacja prawdy chrześcijańskiej, tylko zostało przyjęte przez grupę katechetyczną jako zaproszenie do opowiadania własnych doświadczeń życiowych i doświadczeń wiary. Jeżeli katecheta w ten sposób moderuje procesy narracji i rozmowy, grupie katechetycznej może udać się dojść do krytyczno-konstruktywnego porozumienia co do znaczenia własnych przeżyć oraz skonstruować

i wyprofilować wspólne wyobrażenia na temat wiary. W taki sposób katecheza przyczynia się do aktualizacji tradycji wiary i Kościoła jako wspólnoty pamięci i narracji i zapewnia żywą przyszłość.

Summary

Biographical Narrative and Tradition-Oriented Narrative As the Basic Forms of Catechetical Teaching

In her article, the author does not only analyse the issue of tradition-oriented narrative, but also the issue of biographical narrative, as central forms of catechesis. First of all, what matters is the church as a narrative community and a place of teaching. The author also explains the specific profile of catechetical teaching. Finally, she points out that narrative is an elementary form of studying catechesis and she specifies the functions of narrative variants: tradition-oriented and biography-oriented, as well as their common objective. The author's reflections concerning the specific teaching potential of narrative refer, first of all, to the catechesis which is carried out in Christian communities because, as she emphasizes, in religious education lessons the catechetical potential of a narrative may only be developed to a limited degree. In the article we can also find the reflection concerning different aspects of the role of a catechist as a narrator.

Literatura

- Emeis D., Schmitt K. Heinz, *Handbuch der Gemeindekatechese*, Freiburg 1986.
- Fuchs O., *Bemerkungen und Beobachtungen zum Deutschen Katechetischen Kongress 1983*, w: Deutscher Katecheten-Verein e.V. (wyd.), *Erzähl mir deine Geschichte*, Freiburg 1984, s. 152-154.
- Fuchs O., *Spuren auf meinem Glaubensweg*, w: Deutscher Katecheten-Verein (wyd.), *Dokumentation des Deutschen Katechetischen Kongresses 1983*, s. 257-265.
- Fuchs O., *Verkündigung*, w: *Lexikon der Religionspädagogik*, tom 2, Neukirchen-Vluyn 2001, s. 2170-2177.

- Hasselhorn M., Gold A., *Pädagogische Psychologie. Erfolgreiches Lehren und Lernen*, Stuttgart 2006.
- Karrer L., *Grundvollzüge christlicher Praxis*, w: H. Haslinger i.in. (red.), *Handbuch Praktische Theologie*, tom 2, Mainz 2000, s. 379-395.
- Metz J. B., *Kleine Apologie des Erzählens*, Conc(D) 9 (1973), s. 336-341.
- Niehl F.W., *Erzählen*, w: L. Rendle (red.), *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*, München 2007, s. 165-174.
- Pottmeyer H.J., *Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche*, w: D. Wiederkehr (red.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (Quaestiones Disputatae 133), Freiburg 1991, s. 89-110.
- Reiher D., *Praxis Christenlehre. Biblisches Erzählen in der Säkularität*, w: Doyé G., Kessler H. (red.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Leipzig 2002, s. 145-158.
- Ricoer P., *Das selbst und ein anderer*, München 1996.
- Schweitzer F., *Elementarisierung – ein religionsdidaktischer Ansatz. Einführende Darstellung*, w: tegoż, *Elementarisierung im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 9-30.
- Schweitzer F., *Elementarisierung nur der Inhalte – oder elementare Formen des Lernens?* w: tegoż, *Elementarisierung im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 187-201.
- Weinert F.E., *Lehren und lernen für die Zukunft. Ansprüche an das Lernen in der Schule*, w: Pädagogische Nachrichten Rheinland-Pfalz (2/2000), s. 1-16.
- Zimmermann S., *Erzählen*, w: G. Bitter i.in. (red.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München 2002, s. 481-484.

Ignacy Bokwa

PODSTAWOWE ASPEKTY TEOLOGII NARRACYJNEJ W ŚWIETLE REFLEKSJI SYSTEMATYCZNEJ

1. Pojęcie i odmiany teologii narracyjnej

Teologia narracyjna wywodzi swoją nazwę od *narrare* (łac. „opowiadać”). Jest to nowoczesna próba odnowienia teologii chrześcijańskiej jako teologii religii historycznej, która nie tylko ma coś do przekazania w postaci pisemnie utrwalonych reguł wiary, ale ma także wydarzenia do opowiedzenia. Wyzwalając się od abstrakcyjnych stwierdzeń doktrynalnych, teologia narracyjna odnajduje swoją duchową ojczyznę w biblijnych i innych religijnych opowiadaniach. Teologia narracyjna zapobiega wszelkim dążeniom do oderwania teologii od życia i kultu, potrzeba jej jednak krytycznych zasad umożliwiających ustalenie znaczenia i prawdy. Wśród chrześcijan wschodnich narracyjny wątek w teologii ocalał w liturgii i ikonach.

Teologia narracyjna¹ w liczbie pojedynczej nie istnieje, jako że sensownie można mówić jedynie o wielości niekiedy zasadniczo różniących się między sobą, mających charakter szkiców opracowań zaczątkowych. Prekursorami teologii narracyjnej byli dwaj niemieccy teologowie – Johann Baptist Metz i Harald Weinrich. Ich szkice teologii narracyjnej ukazują jej zasadniczo różne możliwości.

Johanna Baptista Metza zainteresowanie teologią narracyjną wyrasta z jego recepcji Szkoły Frankfurckiej w ramach projektu teologii

¹ Por. K. Wenzel, *Narrative Theologie*, w: W. Kasper u.a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, kol. 640-643.

politycznej. Historyczność myślenia czyni niemożliwą do przyjęcia ahistoryczną koncepcję rozumu. W perspektywie teorii krytycznej ukształtował on pojęcie historii jako historii cierpienia. Wyzute z zainteresowań i emocji poznanie mogłoby być jedynie owocem nie dokonującego wyborów rozumu, a taka wizja okazuje się iluzją. Ludzki rozum jest do głębi przesycony wolnością i skłonnością do humanizacji, wskutek czego staje się on *memoria passionis*, zawierając w sobie niespełnione roszczenia szczęścia ofiar historii. Takie pojęcie rozumu należy traktować jako krytykę wywodzącej się z tradycji oświeceniowej jednostronnej koncepcji postępu. Wspominający rozum zawiera w sobie, jeśli ujmijemy go w ramach myśli chrześcijańskiej, wymiar soteriologiczny. W ludzkiej anamnezie zmarłych zawiera się protest przeciwko byciu umarłymi umarłych. Pamięć ta zmierza ku *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* oraz Jego obietnicy dopełnienia historii. Zbawczy czyn Jezusa Chrystusa stanowi rodzaj „niebezpiecznego doświadczenia”, jako że porusza on wiarę, ludzką działalność i wynikające z niej struktury życia. Kościół powstał jako wezwanie do pamięci, jest miejscem urzeczywistniania się tego wspomnienia. Teologia fundamentalna określa go mianem „wspólnoty wspominania i opowiadania”. *Memoria Jesu Christi* stanowi „antycypujące wspomnienie” i kieruje ku nie do końca wyczerpanemu jeszcze potencjałowi obietnicy. Kościół nie jest ograniczony ani swoją przeszłością ani przyszłością, dzięki temu w jego współczesności staje się czytelna jego „narratywna struktura głębi”, na ile złożony „czas opowiadania” uobecnia rzeczywistość tego, o czym się opowiada. W żydowsko-chrześcijańskim opowiadaniu przeszłość i przyszłość zostają urzeczywistnione w sposobach wspominania i nadziei. Takie eschatologiczne opowiadanie nie jest konieczne tradycyjne, jako że rozwija ono zdolność obrony przeciwko ustalonym strukturom i dogmatycznym stwierdzeniom, czerpiąc z żywego opowiadania. Anamnetyczny wymiar opowiadania nie bazuje w pierwszym rzędzie na przekazaniu wiadomości, lecz stanowi praktyczne przełożenie w dynamiczny proces naśladowania i nawrócenia. Integracja z motywem naśladowania wskazuje na bliskość względem koncepcji teologii wyzwolenia, która pojęcie i praktykę naśladowania uwalnia

od indywidualistycznych i statycznych zawężeń (*imitatio*), otwierając ją na „królewską” praktykę królestwa Bożego na ziemi.

Oprócz tej bardziej społecznej wizji teologii narracyjnej istnieje jej wersja bardziej zindywidualizowana. W twórczości Haralda Weinricha daje o sobie znać kryterium narratywnego przejścia się czy też historycznej prawdy, która ma posłużyć rehabilitacji mądrości jako pojęcia narratywnie przekazanego doświadczenia życiowego. Rzeczywistość narratywna znajduje swój ideał w opowiadaniu ustnym, uznanym za ginące. Odwołanie się do dialogicznego ja według koncepcji Martina Bubera i jego mistagogicznego przyswojenia sobie opowiadająco-przekazującej tradycji chasydyzmu pozwala odkryć teologiczno-terapeutyczny potencjał opowiadania. Sięgające początków historii Kościoła katechetyczne i religijno-pedagogiczne zastosowanie opowiadania nie tylko zawiera protest przeciwko sztywnej teologicznej systematyce, lecz pokazuje, iż życiowo-historyczne przyswojenie chrześcijańskiej tradycji może stanowić centrum projektu symboliczno-opowiadającej teologii². W aspekcie praktyczno-teologicznym istnieje możliwość stworzenia teologicznej estetyki w nawiązaniu do warstwy narracyjnej³.

G.L. Comstock rozróżnił pomiędzy czystymi narratywistami a tymi, którzy przyznają pewne miejsce refleksji systematycznej⁴. W pierwszej grupie jako jej prominentny przedstawiciel znalazł się Karl Barth, radykalnie zwracający się przeciwko jakiegokolwiek interpretacji i analizie przesłania objawienia Bożego (historyczno-krytycznej, egzystencjalno-ontologicznej, hermeneutycznej czy transcendentally-ontologicznej). O jakości opowiadania rozstrzyga jedynie literalna zawartość polegającej na sobie samej biblijnej historii. Każdy teologiczny dyskurs drugiego porządku (stopnia) dotyczący objawienia zagraża utratą kontaktu z nim. Pomimo różności gatunków biblijny tekst można traktować jako jedno opowiadanie, którego

² Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole*, Paderborn u.a. 1982.

³ Por. A. Grözinger, *Erzählen und Handeln*, München 1989.

⁴ Por. G.L. Comstock, *Two Types of Narrative Theology*, „Journal of the American Academy of Religion” 55 (1987), s. 687-717.

klucz interpretacyjny leży w nim samym – w opowiadaniu o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Dochodzi przy tym do odwrócenia tradycyjnego schematu recepcji: to nie czytelnik przyswaja sobie biblijne opowiadanie, lecz to ono przyswaja sobie czytelnika. W swoim roszczeniu ujęcia całej ludzkiej rzeczywistości opowiadanie biblijne potwierdza, iż jest rzeczywiście opowiadaniem jednego Boga.

Do drugiej grupy zostaje zaliczony N. Lash, pozostający pod wpływem J.H. Newmana i K. Rahnera, twierdzący, że jedność i wewnętrzny porządek objawienia nie jest możliwy do rozpoznania na drodze systematyczno-teologicznej spekulacji, lecz w opowiadaniu i przez opowiadanie wiary, przy czym opowiadanie oznacza złożony proces przyswajającej i tym samym potwierdzającej się jako żywa tradycji. Porządkujące funkcje opowiadania są dynamiczne, jako że transformacja tradycji następuje w akcie przyswajania, natomiast pośredniczenie pomiędzy biograficzną, historyczną i kulturową partykularnością aktu przyswajania z jednej strony dzieje się w stosunku do możliwości przełożenia chrześcijańskiego opowiadania w ciągu historii i ponad kulturowymi granicami z drugiej strony. Dynamika po chrześcijańsku pojmowanej historii urzeczywistnia się przede wszystkim w relatywnej pluralności jej konkretyzacji, co uprawnia do stwierdzenia synchronicznej i diachronicznej interpretacyjnej otwartości tejże historii. W takiej otwartości chrześcijańskie opowiadanie pozostaje w związku z *Credo*, które w swej istocie jest skróconym, skondensowanym opowiadaniem. Podobnie jak dogmaty pełni ono funkcję korekcyjną w stosunku do opowiadania, które z kolei jest nakierowane na dogmat-*Credo* jako jego wymiar treściowy. N. Lash pojmuje teologię narracyjną w ramach tradycji teologii negatywnej: teologia narracyjna w sposób epicki urzeczywistnia wgląd w konieczność Bożej mowy w obliczu niemożności wyrażenia tajemnicy Boga⁵.

Wychodząc poza ramy powyższego dychotomicznego podziału S. McFague odkrywa wewnętrzne powiązanie opowiadania

⁵ Por. N. Lash, *Theology on the Way to Emmaus*, London 1986.

z metaforą⁶, co omawia również P. Ricoeur⁷. Z opierającej się na poglądach P. Tillicha, zdecydowanie reformowanej perspektywy McFague postrzega historię chrześcijańskiego dyskursu jako zdynamizowaną przez metaforę, pojmując ją jako pojęcie przeciwne w stosunku do „katolickiego”, kulturowo-kapłańskiego rozumienia sakramentu. P. Ricoeur rozumie metaforę jako „semantyczną innowację”, którą McFague radykalizuje w kierunku religijnym i ideologiczno-krytycznym, zmierzając ku krytyce niejako dyrygujących Bożą mową dogmatów. Również one są skazane na prorocko-otwarty, prowizoryczny, pośredni, ikonoklastyczny-metaforyczny proces chrześcijańskiej mowy o Bogu.

2. Dogmat a symbol

Teologia narracyjna zwraca uwagę na fakt, iż uobecnienie zabitego Jezusa jako żywego Mesjasza dla konkretnego człowieka czy też danej ludzkiej wspólnoty nie może następować w oparciu o rozumową argumentację czy historyczną dokumentację, gdyż pojawia się problem przerzucenia mostu pomiędzy tamtymi historycznymi wydarzeniami a obecną sytuacją. Można to uczynić nie tyle siłami intelektu, co bardziej przy wykorzystaniu wszystkich władz człowieka, a więc także jego uczuć, wyobraźni i fantazji. Będzie to całościowe przybliżenie się do znajdującego się w centrum fundamentu wiary. Kiedy chodzi o „widzenie” ukrzyżowanego Mesjasza, pomocna staje się nie tyle dyskursywna logika, co raczej „logika prezentatywna”, posługująca się metodą narracji⁸.

Zarówno Stary, jak i Nowy Testament posługują się metodą narracji, a nawet można je określić mianem struktur narracyjnych⁹.

⁶ Por. S. McFague, *Metaphorical Theology*, London 1983.

⁷ Por. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, 3. Bde, München 1988-91; tenże, *Le sujet convoqué*, „Revue de l'Institut catholique” 28 (1988), s. 83-99.

⁸ Por. G. Baudler, *Wahrer Gott ALS wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, München 1977, s. 12-17.

⁹ Por. G. Lohfink, *Erzählen als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, „Stimmen der Zeit” 192 (1974), s. 521-532, zwił. 522.

Pomiędzy biografią odbiorców Dobrej Nowiny o zabitym i zmartwychwstałym Mesjaszu a przesłaniem wiary, które jest im przekazywane jako narracja, istnieje ścisła korelacja. Oba te bieguny muszą zostać wyrażone w postaci „reprezentatywnych symboli” – każdorazowa sytuacja osobistego doświadczenia adresata ma znaleźć odniesienie do rozumianego jako całość życia Jezusa Chrystusa, natomiast każdy element przekazu wiary ma swój ostateczny kontekst w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa jako fundamencie chrześcijańskiej wiary.

Choć teologia jest w pierwszym rzędzie racjonalną refleksją nad treściami objawienia Bożego, którego szczytem jest Jezus Chrystus, to teologia może być również rozumiana jako nauka o chrześcijańskich symbolach. Świat symboli chrześcijańskiej tradycji wiary powinien otworzyć się na racjonalną refleksję, aby móc zrozumieć ich wewnętrzne powiązania, by poznać historię ich powstania oraz bliskość pewnych symboli w stosunku do określonych sytuacji życiowych. Życie chrześcijanina oraz tradycja wiary, pośród wielu innych, mają także ten wymiar, który jest dostępny zarówno racjonalnej argumentacji, jak i fenomenologicznemu opisowi.

W pierwotnym Kościele wyznanie wiary było określane mianem symbolu i oznaczało znak rozpoznawczy, porównywalny z flagą narodową, dzięki której dany statek pozwala rozpoznać swoją przynależność narodową. Ta możliwość rozpoznania jest, oprócz innych znaczeń i wymiarów, całościowym, także emocjonalnym aktem, „symbolem reprezentatywnym”. Wyrażona w języku dogmatycznych formuł i symboli wiary tradycja chrześcijańska jest nie tylko rodzajem budynku, w którym spotykają się nie wykluczające się nawzajem wypowiedzi, lecz zbiorem symboli, zorganizowanym wokół swojego centrum – misterium Jezusa Chrystusa jako fundamentu wiary. Teologia narracyjna podkreśla konieczność interioryzacji tego Centrum, tak, aby stało się ono wewnętrznym światem jego osobistej symboliki. Zadaniem katechezy jest więc re-symbolizacja chrześcijańskiej tradycji, która przyjęła postać nauki, doktryny. Mniej lub bardziej sztywny budynek tradycji ma więc na nowo stać się żywym światem symboli, formującym się niejako z wnętrza chrześcijańskiego misterium

i otwartym na codzienność chrześcijańskiej egzystencji. Należy przy tym podkreślić konsekwentny chrystocentryzm tego konceptu: historycznym początkiem i wyciśniętym przezeń chrześcijańskim światem symboli jest Jezus z Nazaretu jako wywyższony i żyjący Mesjasz¹⁰.

Teologia, choć jest naukowym podejściem do chrześcijańskiej tradycji, nie może być jednak zredukowana do wymiaru pragmatycznego pojęcia nauki¹¹. Należy w niej uwzględnić konkretnego, historycznego człowieka, z jego osobistą biografią, w której następuje wydarzenie zetknięcia z Ewangelią i jej przesłaniem. Żyjący w świeckiej codzienności człowiek ma szansę urzeczywistnić w swojej egzystencji ukrzyżowanego rzemieślnika, Jezusa z Nazaretu, jako Mesjasza tego swojego świeckiego, zwyczajnego życia. Ani subtelna, precyzyjna w swoich wywodach refleksja teologiczna, ani kościelno-sakralny autorytet ze swoją nawet unowocześnioną praktyką nie będą nigdy w stanie zastąpić tego doświadczenia i czynu wiary. Co najwyżej mogą temu człowiekowi pomóc w wypracowaniu własnego teologicznego poznania i własnego teologicznego języka. Jest to znacząca pomoc, realizowana na płaszczyźnie komunikacji wiary, z której wyrasta nowy język wiary. Rodzi się on w możliwie najbardziej intensywnym, dialogicznym powiązaniu własnej biografii konkretnego człowieka i jego językowego świata z historią życia i wyrażonym przy pomocy mowy światem ukrzyżowanego Mesjasza Jezusa. W ten sposób teologia narracyjna odkrywa na nowo znaczenie człowieka jako podmiotu i osoby, wprowadzie rozmontowanego i zdyskredytowanego przez ponowoczesną filozofię¹², a przecież stanowiącego niezbędne centrum odkrywania i doświadczania sensu.

¹⁰ Por. E. Biser, *Narrativität als Weg zur Identität. Zu Georg Baudlers Entwurf einer narrativen Christologie*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” (1981) H. 1, s. 56-59.

¹¹ Tendencję tę można zauważyć np. u: H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.

¹² Por. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004; K. Wilkoszewska, *Wariacje na ponowoczesność*, Kraków 2008.

3. Kościół jako wspólnota dialogu i opowiadania

Standardowe podejście do Kościoła jest podejściem traktatowym i teoretycznym¹³. Konieczne jest więc wypracowanie takiej symboliczno-teoretycznej interpretacji chrześcijańskiej tradycji, w której znajdzie się miejsce dla narratywno-korelatywnego ujęcia Kościoła. Kompleks tradycji związany z pojęciem Kościoła zajmuje bowiem w ramach takiego odniesienia do chrześcijańskiej tradycji szczególne miejsce.

Produktywno-kreatywne podejście do „szerokiego rowu historii” (W. Lessing), dzielącego pierwociny Kościoła i aktualną sytuację człowieka wierzącego, może prowadzić do dialogicznego powiązania współczesnego doświadczenia z przekazaniem przez tradycję chrześcijańskim fundamentem wiary. Zawarte w tradycji symbole mogą uzyskać nowe znaczenie dla ludzkiego życia, w którym własne doświadczenie życia i jego historia stają przed szansą krytycznego rozpoznania ich w świetle tradycji i uzyskania nowego sensu. Historyczny dystans okazuje się być nie tyle przeszkodą, co nową możliwością dla chrześcijańskiej egzystencji wiary. Ze swej natury, jak twierdzi teologia narracyjna, Kościół stanowi drogę bądź przestrzeń, w której wytworzyła się tradycja o ukrzyżowanym Jezusie jako Mesjaszu¹⁴. W Kościele powstał też kanon Ewangelii opowiadających dziś w autentyczny sposób o Jezusie jako Chrystusie, w Kościele też jako instytucji dokonywały się starcia z duchowymi i politycznymi problemami danego czasu, co znalazło swój wyraz w sformułowanych dogmatach, będących regułami i perspektywami wiary¹⁵.

Symboliczno-narratywne podejście do rzeczywistości Kościoła zawiera w sobie nowe podejście do chrześcijańskiej tradycji: przekazane przez tę tradycję symbole wchodzą w relację z moją aktualną sytuacją życiową, co przynosi uzdrawiające i nadające mojemu życiu

¹³ Por. W. Löser, *Ekklesiologie*, w: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 116n.

¹⁴ Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2009.

¹⁵ Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, dz. cyt., s. 260.

sens działanie. Jedyne, co mogę stwierdzić w tej sytuacji to fakt, iż mogę osiągnąć tylko subiektywną, nie zaś obiektywną pewność co do wskazywania przez ten symbol na wykraczającą poza śmierć, ostateczną podstawę wszelkiego bytu¹⁶. Instytucjonalna posługa Kościoła jako wspólnoty towarzyszącej poszczególnym wiernym w procesie przyswajania tradycyjnych symboli w ich konkretnej, historycznej egzystencji, natrafia na swoje ograniczenia. Wynika to z natury procesu przyswajania tradycyjnych symboli. Następuje on bowiem przy użyciu subiektywnych władz fantazji i wczucia konkretnej jednostki, co w jedynie ograniczonym stopniu daje możliwość stwierdzenia, czy taka narratywna nowa interpretacja tradycyjnego związku symbolicznego jest zasadniczo dopuszczalna, czy też sprzeciwia się ona istotnym i jednoznacznym historycznym czy też chrześcijańskim regułom opowiadania (dogmaty). W pewnym sensie jest to trudny do uchwycenia i jednoznacznej interpretacji punkt styku praw jednostki i społeczności.

Właściwy proces korelacji pomiędzy historycznie i tradycyjnie przekazanymi symbolami a osobistą historią życia dokonuje się w rodzinie, w grupie przyjaciół, w grupie katechizacyjnej. Otwartym pozostaje problem, czy proces stapiania się własnego, aktualnego życia z przekazanym w ramach tradycji symbolem wiary i otwierające się przed człowiekiem wierzącym odczucia dotyczące wartości i perspektywy życiowe pozwalają przemówić Mesjaszowi Jezusowi w konkretnym życiu – czy też dochodzi do psychologicznie bądź socjologicznie uwarunkowanej iluzji. Rodzi się w tym punkcie konieczność upewnienia się w wymiarze intersubiektywnym. Wymiana z innymi doświadczeń nabytych w trakcie osobistego procesu korelacji obiektywnych symboli wiary z własnym światem egzystencji pozwala umocnić subiektywną pewność wiary. Następuje wtedy doniosły proces komunikacji wiary, dzięki któremu chrześcijanin może zaufać uzyskanemu przez siebie nowemu poznaniu i związanemu z tym poczuciu sensu. Zdolność komunikowania stanowi wprawdzie

¹⁶ Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.

formalne, jednakże konieczne kryterium ortodoksji uzyskanej w ramach procesu korelacji subiektywnej pewności wiary¹⁷.

4. Od teologicznego traktatu do tkanki symbolu

Georg Baudler podejmuje w swojej książce¹⁸ próbę wykazania, iż wszystkie istotne części składowe chrześcijańskiej tradycji, od trynitologii po mariologię, mogą być pojęte jako zespoły symboli, które, wychodząc od centrum, jakim jest Mesjasz Jezus i z powrotem prowadząc ku Niemu, chrześcijanin integruje w swoje życie, dokonując tego w światopoglądowo zróżnicowanym społeczeństwie, każdy na swój sposób, w kreatywnej wymianie z innymi. Znaczącą rolę odgrywa tu rzeczywistość i pojęcie symbolu, otwierające drogę tej kreatywnej i naznaczonej osobistą biografią aktywności polegającej na przyswojeniu religijnej tradycji. Symbol nie jest czymś, co pozostaje niejako naprzeciw osobistemu spotkaniu i doświadczeniu Boga w Jezusie, lecz o wiele bardziej powinien być pojmowany jako otwierający drogę ku temu spotkaniu i doświadczeniu w zsekularyzowanej sytuacji życia i rozmowy.

Symboliczno-opowiadające podejście do tradycji chrześcijańskiej otwiera perspektywy pozwalające w nowy sposób, z własnej perspektywy życiowej, spojrzeć na to, co tworzy chrześcijaństwo, by móc świadomie włączyć się w urzeczywistnienie własnego bycia chrześcijaninem, i to w warunkach sekularyzującego się i pluralnego świata. Można to dostrzec na przykładzie mariologii. Otóż mariologia narracyjna wskazuje na ograniczenia mariologii argumentującej przy zastosowaniu typowych dla klasycznej teologii ścisłych terminów naukowych¹⁹. Istnieje możliwość mariologii narracyjnej, wykorzystującej sposób prezentacji prawdy teologicznej w analogii do biblijnego

¹⁷ Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, dz. cyt., s. 263n.

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. *La Madre del Signore. Memoria – presenza – speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000.

toku narracji, dotyczącego działania Boga, Jezusa Chrystusa i Maryi. Cechą mariologii narracyjnej jest nieufność względem pojęć klasycznej mariologii podręcznikowej, nad które przedkłada ona przeżycia i doświadczenia, przekonująco przekazywane, co ma zastąpić argumentację. Zdarzenia mają stać się obecne dzięki „opisowej mocy” narracji. Metoda ta ma na celu właściwe odczytanie narracji biblijnej o obecności Maryi w życiu Jezusa Chrystusa oraz Kościoła – tak pierwotnego, jak i współczesnego²⁰.

Jednak początkiem i trwałym, żywym centrum chrześcijańskiego świata symboli pozostaje historia i los Jezusa z Nazaretu. Teologia narracyjna pyta o możliwość, dzięki której ze spotkania z ukrzyżowanym Jezusem powstaje zbawczo-wyzwalający świat symboliczny. Doświadczenie to nie może zostać zredukowane do poziomu ogólnych zasad, pryncypiów czy też podobnych doświadczeń i w ten sposób wytłumaczone. To doświadczenie musi zostać wykonane, aby dokonało się spotkanie z historycznie niepowtarzalną postacią Jezusa z Nazaretu, zawierającą zawsze owo więcej w stosunku do samych realiów historycznych, a co oznacza wiarę w Jezusa jako Chrystusa, Mesjasza Boga żyjącego. W Ukrzyżowanym ludzkość otrzymała nowy i dotychczas niemożliwy do wyobrażenia symbol Boga. Niezwykłość tego nowego symbolu polega na tym, że nie ma już więcej konieczności rozróżniania pomiędzy symbolem a symbolizowanym. W ukrzyżowanym, poniżonym, umarłym, a potem wskrzeszonym do życia przez Ojca Jezusie z Nazaretu mamy do czynienia z rzeczywistością samego Boga. Jest to absolutny, nieprzewyższalny, całkowicie adekwatny symbol Boga, w niczym niezredukowany i niczym niezakłócony wyraz istoty samego Boga. W tym znaczeniu żywy Jezus z Nazaretu, spotykający się z człowiekiem, stanowi historyczny fundament, zasadnicze i integrujące centrum wiary chrześcijańskiej²¹.

²⁰ Por. S. Napiórkowski, *Mariologia*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1377.

²¹ Por. G. Baudler, *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie*, dz. cyt., s. 88-91. Por. także: K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, s. 275-311.

5. Refleksje końcowe

Teologia narracyjna doskonale wyczuwa ducha czasu. Słusznie dostrzega ona, iż nieodwołalnie skończył się czas przekazywania wiary w postaci suchych, dogmatycznych formuł. Karl Rahner uświadomił dostatecznie jasno konieczność antropologicznego zwrotu w teologii. Wszelka teologia ma stać się antropologią, czyli taką teologią, która pyta o adresata teologicznego przesłania, a więc o człowieka żyjącego tu i teraz, w konkretnej, stale zmieniającej się sytuacji egzystencjalnej²². Tak więc katecheza i duszpasterstwo powinny dzisiaj bardziej niż dotychczas wychodzić od zsekularyzowanej, światopoglądowo pluralnej sytuacji rozmowy z adresatem swojego przesłania. Chodzi o umiejętność obchodzenia się z teologią symboliczno-opowiadającą jako sposobem podejścia do chrześcijańskiej tradycji. Zdolność tego rodzaju jest istotna dla wszystkich, którzy chrześcijańską tradycję pragną artykułować w dobie kulturowej ponowoczesności. Dla człowieka początku XXI wieku Jezus z Nazaretu nie jest w pierwszym rzędzie ani konkretnym, historycznym człowiekiem, z którym od ponad z górą dwóch tysięcy lat łączą go osobiste odniesienia, ani też nie jest godnym uwielbienia Bogiem. Obie te właściwości muszą ukazać się dopiero w pełnym blasku w trakcie duszpasterskiej i katechetycznej pracy. Dla tego człowieka, dla człowieka z ulicy, powracającego z pracy czy też dla klasy szkolnej po fizyce Jezus jest przekazaną w ramach religijnej tradycji postacią, która w chrześcijańskich Kościołach, w chrześcijańskich kręgach dyskusyjnych, w chrześcijańskim ukształtowaniu życia zostaje uczyniona centrum medytacji i orientacji życiowej. W zsekularyzowanym społeczeństwie każdy człowiek musi ciągle na nowo znajdować i przebywać drogę od fenomenu Jezusa z Nazaretu (jako przekazanej drogą tradycji postaci religijnej) ku zbawczo-pocieszającemu uobecnieniu tego Jezusa jako Mesjasza oraz Jego życia i Jego świata. Spotkanie, obecność Jezusa, stanowią doświadczenie Boga, które nie może zostać utrwalone,

²² Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, s. 169-222.

lecz musi być ono niejako wydobyte z każdej fazy życia oraz z każdej egzystencjalnej sytuacji życiowej. W pewnym sensie teologia narracyjna kontynuuje i rozwija najważniejsze wątki Rahnerowskiej chrystologii i antropologii transcendentalnej, zainteresowanych żywym, egzystencjalnym związkiem pomiędzy Jezusem Chrystusem a człowiekiem, pomiędzy chrystologią a antropologią²³.

Teologia narracyjna podejmuje śmiałą próbę ogarnięcia całości chrześcijańskiego przekazu z perspektywy ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego. Wynikiem tej próby jest nowa struktura nadana chrześcijańskiej tradycji. Jest to konieczne, aby móc mówić o nowej teologii. Nie wystarczy tu rozumienie teologii jako jedynie metody. Nie chodzi tu bowiem o już gotową, a tylko zmodyfikowaną z myślą o popularnym odbiorcy, utylitarną wersję teologii, lecz o uwzględniającą chrześcijańską dorosłość poszczególnego wierzącego, jego chrześcijańskie uzdolnienie do tworzenia mowy i posługiwania się nią, nową postać teologii. Nie wymaga ona specjalnego naukowego przygotowania w tej dziedzinie. Główną troską symboliczno-opowiadającej teologii jest jej zbliżenie do mowy i działania realnego człowieka wierzącego. Pozwala to otwierać nowe treści wiary przez umieszczanie ich w nowych strukturach, co z kolei skutkuje pogłębioną teologiczną samoświadomością oraz nową, bardziej wolną i kreatywną praktyką symboliczno-opowiadającej teologii.

Jako zasadnicze elementy składowe projektu teologii narracyjnej należy uznać teologiczno-systematyczne wyjaśnienie opowiadania jako nakierowanego na zagadnienie czasu (J.B. Metz), na ile opowiadanie w swej istocie mierzy się z problematyką czasu (P. Ricoeur), jak również interdyscyplinarność opowiadania, w którym – podobnie jak w żydowsko-chrześcijańskim opowiadaniu – krzyżują się historyczne i fikcyjne sposoby opowiadania, prowadząc dialog z historiografią i teorią literatury. Do tego dochodzi kwestia relacji opowiadania do argumentacji; jeśli opowiadanie rzeczywiście wykazuje semantyczną,

²³ Por. I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt/Main u.a. 1990; tenże, *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (1993) nr 2, s. 27-37.

innowacyjną i teoriopoznawczą jakość (P. Ricoeur), to czy można o nim stwierdzić, że może ono także stanowić prymarny materiał dla dalszej teologicznej dyskusji?

Teologia narracyjna nie jest bynajmniej projektem skończonym, wymaga bowiem jeszcze dalszych doprecyzowań i rozbudowy. Należy na przykład rozważyć problem relacji pomiędzy narracyjną strukturą głębi żydowsko-chrześcijańskiej tradycji a gatunkami opowiadania, jakie spotykamy w tekstach biblijnych i teologicznych. Ze swoją koncepcją otwartego opowiadania teologia narracyjna stawia istotne pytanie pod adresem koncepcji zamkniętego objawienia²⁴. Teologię narracyjną można rozumieć jako szansę odnowienia ciągle jeszcze żywego projektu teologii hermeneutycznej, a więc teologii żywo zainteresowanej wyjaśnianiem, przekładaniem, czynieniem bardziej zrozumiałymi tekstów – w znaczeniu formuł i symboli wiary – teologii pojmującej swoją istotę jako sztukę i naukę wyjaśniania i wykładania tekstów²⁵.

Summary

Basic Ideas of Narrative Theology in the Light of Systematic Reflection

Narrative theology is a modern attempt to renew Christian theology as a theology of historical religion which, apart from proclaiming recorded rules of faith, has also some events to describe. Freeing itself from abstract doctrinal statements, narrative theology finds its spirituals homeland in biblical and other religious stories. Narrative theology prevents any tendencies to separate theology from life and cult, but it needs critical principles that make it possible to establish meaning and truth. Among eastern Christians, the narrative aspect of theology survived in liturgy and icons. In

²⁴ Por. K. Müller, *Bedingungen einer Erzählkultur*, w: R. Zerfaß (Hg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 28-51. Por. także: A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, dz. cyt.

²⁵ Por. W. Beinert, *Hermeneutik*, w: tenże (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, dz. cyt., s. 252-255.

his article, the author presents the idea, the subject matter and the development of narrative theology.

Bibliografia

- Baudler G., *Einführung in die symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole*, Paderborn u.a. 1982.
- Baudler G., *Wahrer Gott ALS wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie*, München 1977.
- Biser E., *Narrativität als Weg zur Identität. Zu Georg Baudlers Entwurf einer narrativen Christologie*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” (1981) H. 1, s. 56-59.
- Bokwa I., *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt/Main u.a. 1990.
- Bokwa I., *Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera*, „Studia Theologica Varsaviensia” 31 (1993) nr 2, s. 27-37.
- Comstock G.L., *Two Types of Narrative Theology*, „Journal of the American Academy of Religion” 55 (1987), s. 687-717.
- Grözinger A., *Erzählen und Handeln*, München 1989.
- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
- La Madre del Signore. Memoria – presenza – speranza. Alcune questioni attuali sulla figura e la missione della Vergine Maria*, Città del Vaticano 2000.
- Lash N., *Theology on the Way to Emmaus*, London 1986.
- Lohfink G., *Erzählen als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, „Stimmen der Zeit” 192 (1974), s. 521-532.
- Löser W., *Ekklesiologie*, w: W. Beinert (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1988.
- McFague S., *Metaphorical Theology*, London 1983.
- Müller K., *Bedingungen einer Erzählkultur*, w: R. Zerfaß (Hg.), *Erzählter Glaube – erzählende Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 28-51.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2009.
- Napiórkowski A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.
- Napiórkowski S., *Mariologia*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1377.

- Peukert H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.
- Rahner K., *Probleme der Christologie von heute*, w: tenze, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954, s. 169-222.
- Rahner K., *Zur Theologie des Symbols*, w: tenze, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, s. 275-311.
- Ricoeur P., *Le sujet convoqué*, „Revue de l'Institut catholique” 28 (1988), s. 83-99.
- Ricoeur P., *Zeit und Erzählung*, 3. Bde, München 1988-91.
- Wenzel K., *Narrative Theologie*, w: W. Kasper u.a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, kol. 640-643.
- Wilkończewska K., *Wariacje na ponowoczesność*, Kraków 2008.

Piotr Tomasz Goliszek

TEOLOGIA NARRACYJNA A KATECHEZA

Po Soborze Watykańskim II nastąpił istotny rozwój teologii chrześcijańskiej w kierunku refleksji nad relacją świata ludzkiego i boskiego, który można określić „zwrotem narracyjnym”. Była to próba poszukiwania alternatywy wobec (neo)scholastyczno-spekulatywnego paradygmatu uprawiania teologii¹. Zwrócono uwagę, że teologia, korzystając ze swego podstawowego źródła, jakim jest Biblia, powinna bardziej w sposób narracyjny przekazywać i rozwijać wiarę, niż tworzyć skostniały systemowo-pojęciowy układ metafizyczno-teologiczny. Człowiek bowiem nie tylko poszukuje zrozumienia Boga, lecz chce kształtować swoje życie na wzór objawionego historycznie, wcielonego Boga-Człowieka. Zatem w teologii nie chodzi o proste poznanie Boga, lecz bardziej o poznanie człowieka (samego siebie) w obliczu Boga. Teologia musi więc pozostać wierna Bogu i człowiekowi, tak aby ukazywać człowieka w perspektywie Trójjedynego oraz Jego samoobjawienia i samodarowania każdej osobie ludzkiej.

Tak jak Izrael opowiadał o obecności Boga w wydarzeniach historii i w życiu człowieka, tak jak Jezus Chrystus opowiada o Bogu i Jego miłości, tak jak pierwsze wspólnoty chrześcijańskie opowiadały swoją wiarą o wielkich dziełach Pana dokonanych w Jezusie Chrystusie, tak również teologia odwołuje się do narracji, dając pierwszeństwo fenomenowi pierwotnemu i umożliwia otwarcie na transcendencję, aby słowa i zdarzenia historii zbawienia znalazły swoje dopełnienie w osobie człowieka. W ten proces narracji włącza się także katecheza, która w różnych formach opowiada o wielkich

¹ Por. G. Barth, *Teologia narracyjna a teologia dogmatyczna*, „Roczniki Teologiczne” 55:2008 z. 2, s. 99.

działach Boga – dokonanych i wciąż dokonujących się w historii ludzi i świata. Wszystkie wydarzenia zbawcze, które realizowały się w długiej historii narodu wybranego, osiągnęły swoje zwieńczenie w Osobie Jezusa Chrystusa, a swoją zbawczą skuteczność mają w czasie Kościoła. Katecheza świadczy o nich i je ukazuje. Jest to nie tylko zwiastowanie Dobrej Nowiny w czasie „dziś”, ale poniesienie jej w czas „jutra”, jako próba ocalenia przyszłości, która – miejmy nadzieję – ochroni i zachowa swoją tożsamość w Jezusie Chrystusie. Do Niego katecheza prowadzi człowieka i Jego Osobę przekazuje. Jest to istotny sens rzeczywistości chrześcijańskiej. „Chrześcijaństwo to Osoba, obecność, oblicze: to Jezus, który daje człowiekowi sens i pełnię życia”² – wyjaśniał młodzieży Jan Paweł II.

1. Teologia narracyjna

Teologię narracyjną należy rozumieć jako jeden ze sposobów tworzenia refleksji teologicznej. Przekazuje ona prawdę zbawczą nie jako ideę lub wydarzenie czysto historyczne, ale jako rzeczywistość aktualną i dynamicznie dziejącą się, w którą wierzący jest włączony z całym kontekstem egzystencjalno-osobowym. Teologia narracyjna widzi historię zbawienia jako nieustającą narrację o Bogu, który jest Miłością (por. 1 J 4, 16), przekazaną w Piśmie Świętym, a obecnie trwającą w Kościele³. Orędzie zbawienia jest bowiem propozycją i apelem Boga skierowanym do człowieka, który odpowiada wiarą na wezwanie i dar zbawczy⁴. Ta odpowiedź człowieka (życie chrześcijańskie) staje się narracją o jego wierze, o zaktualizowanej historii zbawienia (na odcinku czasowym jego historii życia). Jednocześnie odpowiedź człowieka staje się narracją o dokonującym się zbawieniu

² Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na krytym lodowisku. 'Wstań, słuchaj, ruszaj w drogę!'*, Berno 05.06.2004, *Dzieła zebrane*, t. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa* (cz. 3), Kraków 2008, s. 344.

³ Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 129.

⁴ Por. M. Gołębiowski, *Struktura opowiadania jako podstawowa kategoria egzegezy i teologii narracyjnej*, „Ateneum Kapłańskie” 123(1994), z. 1, s. 58-59.

w jego życiu. Ta personalna narracja występująca w teraźniejszości, jest również przesłaniem dla czasu przyszłego. W tym miejscu należy podkreślić, że osobowa narracja człowieka dokonuje się we wspólnocie Kościoła. Wówczas narracja wiary człowieka jest narracją Kościoła, a narracja Kościoła jest komunijną narracją poszczególnych wierzących.

Podstawowe wydarzenia i prawdy zbawcze teologia wyraża w postaci organicznego i syntetycznego wykładu. Nie jest on jednak tylko owocem intelektualnego wysiłku teologów, ale zwięzłą rekapitulacją biblijnej i eklezjalnej narracji o zbawieniu. Teologia przez swoją refleksję jest narracją, ale opartą na opowiadaną historii zbawienia: opowiadaną słowem w Piśmie Świętym i opowiadaną wydarzeniem Jezusa Chrystusa oraz czasem Kościoła.

Teologia narracyjna broni więc Objawienia przed zredukowaniem do systemu abstrakcyjnych prawd i twierdzeń. Przy czym pojęcie czy synteza teologiczna jest streszczeniem narracji o obecności Boga w historii człowieka i świata. Pojęcie natychmiast odsyła do narracji, ponieważ od znajomości narracji zależy zrozumienie pojęcia. Sformułowany dogmat – definicja np. przekazująca prawdę o Bogu Trój-jedynym nie zamyka się w samym pojęciu „Trójca Święta”. To określenie jest jednocześnie narracją o tajemnicy, która wznosi się ponad wszelką historię, a jest to historia Trójosobowego Boga i historia człowieka. Chociaż sformułowanie dogmatu trynitarnego przekazuje nam skondensowany termin „Trójca Święta”, to jednak opowiada on o Bogu językiem narracyjnym, można powiedzieć językiem rodziny. Wyraża prawdę o Bogu, który jest wspólnotą-rodziną Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Używając sformułowania „Trójca Święta” dla wyrażenia prawdy o Bogu Jedynym w Trzech Osobach, jednocześnie opowiadamy wszystko, co realizowało się w przestrzeni czasu i w historii przymierza pomiędzy Bogiem a ludzkością. Mówiąc najkrócej, narracja prowadzi do argumentacji, zaś argumentacja odsyła do narracji. Syntetycznie przedstawiona prawda wiary (wydarzenie w historii zbawienia) w postaci sformułowanej ścisłej teologicznej definicji (dogmat) staje się zrozumiała dopiero w kontekście narracyjnym. „Narracja dociera do wydarzeń zbawczych, ujmuje je, bada,

weryfikuje, systematyzuje i wyciąga wnioski spekulatywne i praktyczne”⁵. Przykładem mogą być Ewangelia św. Łukasza i Ewangelia św. Jana⁶. Pierwsza to historyczny, chronologiczny, prawie kronikarski opis wydarzeń Chrystusa i Kościoła pierwotnego. Druga to refleksja bardziej mistyczna, gdzie duże znaczenie posiadają konkretne słowa i symboliczne opisy. Zarówno jeden, jak i drugi autor przedstawiają Prawdę Chrystusa, w którym Objawienie osiąga punkt kulminacyjny⁷, a historia zbawienia swój szczyt i sens. Ten pierwszy systematyzuje fakty historyczne, drugi tworzy teologię logosową⁸. Obydwaj nie tylko opowiadają o Jezusie Chrystusie i jego dziełach, ale jednocześnie je interpretują. Przeprowadzona jest refleksja na temat objawienia Bożego, które dokonywało się w słowach i czynach Jezusa Chrystusa i pierwotnego Kościoła⁹. Ich teksty nie dostarczają tylko informacji, ale ukazują drogę wiary w Boga. Biblia zatem nie podaje teorii o Bogu, ale „mówi w imieniu Boga”¹⁰. Historyczny charakter Objawienia musi być wciąż poddawany nowej aktualizacji, aby prawda mogła być niezmiennie przekazywana. Przesłanie przekazane w Piśmie Świętym potrzebuje ciągłej interpretacji, aby pozostać

⁵ G. Barth, *Teologia narracyjna a teologia dogmatyczna*, dz. cyt., s. 110.

⁶ Tradycja określa Łukasza mianem „pisarz”, natomiast Jana określa mianem „teolog”, „narrator”.

⁷ Por. KO 7.

⁸ „Teologia Janowa akcentuje odwieczne pochodzenie Syna Bożego, Słowa – Logosu od Boga. Słowo – Osoba zostało zrodzone odwiecznie przez Boga Ojca. Pomija natomiast autor *Prologu* narodzenie ziemskie dziecięcia Jezusa Chrystusa, wskazując na odwiecznie istniejące Słowo – Logos, jako Boga, który przyjął w określonym czasie i miejscu naturę ludzką, stając się człowiekiem. Jako człowiek narodzony z Maryi, jest Bogiem, istnieje istnieniem Słowa, jest człowiekiem, będąc zawsze Osobą Boską – Logosem. Tym Logosem – Bogiem jest Jezus Chrystus, który jako Słowo stał się ciałem, człowiekiem, z którym przebywali Apostołowie. Jest jednym bytem osobowym, istniejącym istnieniem Logosu – Boga odwiecznie. To istnienie Boga – Logosu zostało udzielone naturze ludzkiej w konkretnym czasie i miejscu. Zatem Logos, jako Osoba, Bóg – Człowiek stał się ciałem historycznym. Wszedł w historię i dzieje ludzkości, a tym samym w historię każdego człowieka”. P.T. Goliszek, *Logos – Osoba w katechezie biblijnej*, w: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Lublin 2008, s. 153-154.

⁹ Por. I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, s. 406.

¹⁰ S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1967, s. 8.

zrozumiałym zgodnie z prawdą zamierzoną. To nieustanny dialog między Słowem Boga a słowami ludzi, którzy zgłębiają Słowo Boga na miarę rozumu i sytuacji kulturowej¹¹.

Źródłem zasadniczym argumentacji jest Jezus Chrystus objawiający się w słowach i czynach oraz poprzez fakt historiozbowczy. Historia Jezusa Chrystusa jest najdoskonalszą narracją o miłości Boga do człowieka. Chrystus również domaga się, aby Go opowiedziano, narracji powierza prawdę o sobie. Dlatego pyta uczniów: „A wy za kogo mnie uważacie?” (Mt 16, 15). Szymon Piotr odpowiada „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga Żywego” (Mt 16, 16). Odpowiedź Piotra jest narracją o Chrystusie, ale też jest już ujęciem syntetycznym, można powiedzieć sformułowaniem teologicznym, wyrosłym ze zrozumienia poprzez wiarę Jezusa jako Mesjasza – Syna Bożego. Jest to przykład tożsamości narracyjnej. Wypowiedź wiary to nie tylko opowiadanie, lecz konkretna interpretacja wydarzeń zbawczych¹². Jest to właściwość wiary określana „transgresją”. Wiara przekracza to, co oczywiste – ośmiela się wypowiedzieć to, co niewidoczne. Nie ogołaca rzeczywistości, lecz wydobywa z niej to, co ukryte. Relacjonuje widzialne i powoduje, że to, co w nim ukryte, staje się widzialne, wydobyte¹³.

Narracja historii zbawienia otrzymuje swoje szczególne napięcie w historii Paschalnej. Jednak jej kulminacja w Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa nie zatrzymuje narracji. Jest ona kontynuowana napełnieniem Ducha Świętego w Dziejach Apostolskich, „które nie tylko przedstawiają historię pierwszych wspólnot chrześcijańskich, lecz dostarczają narracji symbolicznej o tym wszystkim, co dzieje się w historii Kościoła, ponieważ zbawienie dane raz na zawsze domaga się, by było przyjęte i by owocowało z pokolenia na pokolenie w odpowiedzi ludzkiej wolności”¹⁴.

¹¹ Por. B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg Zbawienia. Historia Dogmatów*, t. 1, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 222.

¹² Por. Cz. S. Bartnik, *Poznanie historyczne w teologii*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 19(1972), z. 2, s. 157.

¹³ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 179.

¹⁴ M. Gołębiewski, *Struktura opowiadania jako podstawowa kategoria egzegezy i teologii narracyjnej*, dz. cyt., s. 62.

Narracja nie stoi w opozycji do racji teologicznych. W sposób naturalny i spontaniczny tworzy interpretacje. Przykładem jest tu *Credo* chrześcijańskie używane jako formuła wiary. W tym jednym syntetycznym tekście spotykają się opowiadanie i wiara. Wiara pokrywa się z całością narracji o historii zbawienia, przy czym narracja wzywa do wiary, a ta staje się jednocześnie odpowiedzią na narrację. Orędzie zbawcze i odpowiedź na nie, czyli wiara, spotykają się i wiążą wzajemnie w jednej formule. „Elementy narracyjny i normatywny przyzywają się wzajemnie i uzupełniają”¹⁵. Narracja w formule wiary jednocześnie implikuje zaangażowanie tego, kto ją wypowiada. Tworzy strukturę przymierza. „W strukturze tej opowiadanie i jego sens, wezwanie do wiary i odpowiedź wiary, opowiadanie i „dogmat” są po prostu nierozłączne”¹⁶.

Teologia narracyjna pozwala współczesnemu człowiekowi nie tylko poznać wydarzenia historyczne i zbawcze, lecz przede wszystkim umożliwia mu powrót do czasu minionego. Przenosi człowieka do czasu wydarzenia i umożliwia bezpośrednie, realne i osobowe spotkanie z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Weźmy Ewangelie, które są spisana historią wydarzenia Chrystusa. Opisane wydarzenia niejako „przenoszą” historię (przeszłości) do historii (czasu), w której znajduje się człowiek. Innymi słowy narracja Ewangelii podejmuje czas historii i wstawia w czas obecny człowieka. Przeszłość zostaje „przetłumaczona” na teraźniejszość, na obecną chwilę zbawczą, dziejącą się w człowieku. Nie ma tu już „odległości” jest tylko „bliskość”. W tym momencie kończy się konieczność myślenia sięgającego w przeszłość. Nie chodzi tu tylko o to, by przeżywać to, co minęło, ale o to, by realnie wkroczyć w dziejącą się rzeczywistość zbawczą¹⁷. Jest to przenoszenie do czasu teraźniejszego „teraz” tego, co wydarzyło się w przeszłości, jak również prowadzenie narracji o tym, co jeszcze nie jest, co być powinno i czego być nie powinno.

¹⁵ Tamże, s. 60.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Klimmer, Poznań 1991, s. 144-152.

Historia zbawienia nie jest zatem zwykłym wspomnieniem. Nie jest nawet czystym przedstawieniem dzieł i nauki Jezusa Chrystusa. Historia zbawienia przede wszystkim wyjaśnia i eksplikuje dzieła Boga w Jezusie Chrystusie. Refleksja teologiczna historii zbawienia to nie tylko prosta rekonstrukcja przeszłości, ale odkrywanie i rozumienie jej wartości. Zdolność aktualizacji, jaka jest wkomponowana w teologię narracyjną, służy odkryciu i znalezieniu rozwiązań, propozycji, perspektyw dla teraźniejszości, by następnie przy ich pomocy rozwiązywać aktualne problemy, typowe dla obecnego czasu, z myślą o tym, aby te rozwiązania posłużyły przyszłości¹⁸.

Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele¹⁹ podkreśla, że historia zbawienia stanowi jedną wielką narrację, która musi być zrozumiana i przyswojona. Stąd teologia narratywna opowiada historię zbawienia (aspekt informacyjny), ale również prowadzi własną narrację, czyni to pokazując rozumienie własnej historii w świetle historii zbawienia (aspekt performatywny). Ta dwumorficzność narracji ma ukształtować we współczesnym człowieku nową tożsamość o charakterze narracyjnym. Odkryta i zaktualizowana tożsamość ma za zadanie spowodować nowy sposób bycia w świecie – stworzyć „nowego człowieka”.

Człowiek jest nie tylko odbiorcą narracji, lecz jako postać historyczna jest narracją. Swoim istnieniem i swoim życiem jest słowem o Bogu oraz słowem do Boga. Historia zbawienia znajduje swoje dopełnienie w konkretnej historii człowieka. Stąd człowiek swoją historią, swoją wyznawaną i świadczoną wiarą prowadzi narrację o Bogu i o zbawieniu. Co więcej – jak zauważa Krzysztof Góźdz – człowiek będąc „bytem ku zbawieniu” sam jest poniekąd historią zbawienia²⁰. Narracja historii zbawienia posiada swoją kontynuację w osobie ludzkiej.

¹⁸ Por. H. White, *Brzemie historii*, w: *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, E. Wilczyński, Kraków 2006, s. 611.

¹⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

²⁰ Por. K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 472-482.

Całe dziedzictwo judeo-chrześcijańskie posiada charakter narracyjny. Teologia wszystkie te wydarzenia opowiada człowiekowi. W ten sposób sprawia, że chrześcijaństwo kontynuuje narrację Jezusa Chrystusa o Bogu i o człowieku, o świecie i o wieczności. Jest to realizacja polecenia danego przez Chrystusa Apostołom: Idźcie i nauczajcie (por. Mt 28, 19). My też realizujemy ten nakaz misyjny w myśl słów: „Idź, i ty czyn podobnie” (Łk 10, 37b).

Teologia, prowadząc narrację o zaangażowaniu Boga w historię, przekazując historię Boga z człowiekiem, kształtuje naszą tożsamość. Poprzez narrację aktualizują się wydarzenia historii zbawienia i jednocześnie poszerzają się i są kontynuowane. Historia zbawienia ciągle się dzieje, a w tej historii jest obecny Bóg, który dokonuje swoich dzieł. Tak też urzeczywistnia dynamikę Królestwa Bożego Jezus Chrystus. „Królestwo upodabnia się do dramatu, który rozgrywa się pośród ludzkiej codzienności od chwili, gdy Jezus stanął pośród ludzi”²¹. Jezus „uczył ich wiele w przypowieściach” (Mk 4, 2), ale nie rekonstruował wydarzeń przeszłości lecz pokazywał przyszłość, objawiał nowe możliwości. Szczególnie objawiał „nowego człowieka” i wzywał, aby słuchacze wchodzili w obręb Jego słowa i dzieła. Dlatego mówił: „Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21b). Orędzie chrześcijańskie jest więc dynamiką naśladowania Jezusa Chrystusa i współtworzeniem historii zbawienia przez życie ludzi. „Chrześcijaństwo nie jest jakimś moralizatorstwem, zwykłym systemem etycznym. Chrześcijaństwo – wyjaśnia Benedykt XVI – jest przede wszystkim darem: Bóg daje się nam – daje nam nie coś, lecz samego siebie”²². W rzeczywistości chrześcijańskiej najważniejsza nie jest „informacja” lecz „formacja”, czyli sposób życia, który ukazał Chrystus. Jest to chrystoformizacja²³. Człowiek na wzór Chrystusa, który jest Doskonałym Narratorem Miłości Boga, jest narratorem

²¹ H. Seweryniak, *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005, s. 42.

²² Benedykt XVI, *Chrześcijaństwo jest przede wszystkim darem. Msza św. Wieczerzy Pańskiej*, Rzym 20.03.2008, OsRomPol 29(2008) nr 5, s. 8.

²³ Por. A. J. Nowak, *Homo religiosus. Studium porównawczo-krytyczne*, Lublin 2003, s. 181-184.

o Jezusie Chrystusie. Stąd narracja o historii zbawienia nie posiada finału, ona ciągle się dzieje w człowieku, w jego osobie.

Teologia narracyjna opowiada i jednocześnie dokonuje refleksji teologicznej, prowadząc do argumentacji objawionych treści i wydarzeń. Definiując prawdy zbawcze, staje się narracją wiary i zaktualizowanej w czasie historii zbawienia. Przywraca w ten sposób żywe oryginalne źródło tego, co dokonało się pomiędzy Bogiem a człowiekiem w Jezusie Chrystusie. To, co nastąpiło później (*Credo*, dogmat) swoją tożsamość czerpie z tego, co wydarzyło się wcześniej, a przez definicję i wiarę jest „teraz”. Kościół wraz z całą doktryną chrześcijańską jest narracją o Jezusie Chrystusie. Dokładnie wiara Kościoła jest narracją o zbawieniu, a ponieważ przez narrację wydarzenia się aktualizują, dlatego zbawienie dokonuje się wciąż w Kościele. Jak wyjaśnia deklaracja *Dominus Iesus*, jedyny Zbawiciel, Jezus Chrystus „założył Kościół jako «tajemnicę zbawczą». On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim, dlatego pełni tajemnicę zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła”²⁴. „Kościół, ze względu na obecność w nim Chrystusa, jest znakiem skutecznym, to znaczy, że zawiera w sobie rzeczywistość, na którą wskazuje. Dlatego skoro jest miejscem, w którym można realnie znaleźć Chrystusa i Jego łaskę, jest równocześnie miejscem, gdzie to zbawienie jest obecne i gdzie może ono być skutecznie realizowane”²⁵.

2. Narracja katechezy

Katecheza jako dzieło Kościoła powołana jest do tego, aby przekazywać Objawienie, które jest apelem i zaproszeniem skierowanym do osobowej decyzji człowieka. Poprzez wydarzenia historii zbawienia Bóg przemawia do całej egzystencji katechizowanego, zapraszając go do zaangażowania się w Boskie dzieło zbawcze. Jak czytamy

²⁴ DI 16.

²⁵ I. S. Ledwoń, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej, dz. cyt., s. 516.

w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* (DOK), katecheza przekazując czyny i słowa Objawienia „powinna ogłaszać je i opowiadać oraz równocześnie wyjaśniać głębokie misteria, jakie ono obejmuje”²⁶. Przy czym, jak dalej stwierdza dokument, „katecheza nie tylko przypomina wspaniałe dzieła Boże dokonane w przeszłości, ale – w świetle samego Objawienia – interpretuje znaki czasów i obecne życie mężczyzn i kobiet, skoro w nich realizuje się zamysł Boży dla zbawienia świata”²⁷.

W powyższym ujęciu odnajdujemy myśl, że katecheza posiada charakter narracyjny. Jej zadaniem jest nie tyle przekazanie faktów i słów Objawienia, ale zanurzenie w czasie minionym katechizowanych, tak aby wydarzenia zbawcze nie były dla nich przeszłością lub przypomnieniem, ale aktualizowały się w teraźniejszości. W ten sposób narracja katechezy o wydarzeniach historii zbawienia nie jest tylko czystą retoryką, ale procesem, który nierozzerwalnie wiąże osobę katechizowaną z rzeczywistością, o której opowiada. Nie jest to również rekonstrukcja wydarzeń minionych, ale bardziej ukazywanie doświadczeń ludzi z przeszłości i tego, w jaki sposób zrozumieli i przyjęli owe wydarzenia zbawcze, a następnie jak odpowiedzieli na nie wiarą, która jest narracją dla teraźniejszości i przyszłości. Owa narracja wyrosła ze zrozumienia wydarzeń i słów w historii zbawienia poprzez wiarę. Wiara zaś jest odpowiedzią i jednocześnie interpretacją wydarzeń. Ewangelie czy Dzieje Apostolskie są narracją i jednocześnie interpretacją wydarzeń zbawczych, zaktualizowanych we wspólnotach wczesnochrześcijańskich. Ich wiara oraz zrozumienie orędzia zbawienia stały się narracją dla czasu przyszłego, czyli są narracją, która aktualizuje historię zbawienia w historii „dziś”. „Katecheza nie jest niczym innym, jak procesem przekazywania takiej Ewangelii, jaką otrzymała wspólnota chrześcijańska, jaką rozumie, celebduje, przeżywa i jaką przekazuje w wielorakich formach. Dlatego, gdy katecheza przekazuje misterium Chrystusa, to w jej orędziu rozbrzmiewa wiara całego Ludu Bożego w ciągu historii, wiara apostołów, którzy

²⁶ DOK 39.

²⁷ Tamże.

otrzymali ją od samego Chrystusa i przez działanie Ducha Świętego; wiara męczenników, którzy ją wyznawali i wyznają swoją krew; wiara świętych, którzy ją przeżywali i głęboko przeżywają; wiara Ojców i Doktorów Kościoła, którzy jej wspaniale nauczali; wiara misjonarzy, którzy ją nieprzerwanie głosili; wiara teologów, którzy pomagają w jej lepszym zrozumieniu; w końcu wiara pasterzy, którzy strzegą jej gorliwie i z miłością oraz autentycznie interpretują²⁸. W ten katalog narratorów orędzia zbawczego wpisuje się katecheza. Przekazuje ona wiarę Kościoła. Wiarę, którą żyła i nadal żyje wspólnota eklezjalna. Wiarę, która jest odpowiedzią człowieka na Objawienie, a zarazem interpretacją dzieła zbawienia. Katecheza jako podmiot Kościoła przekazuje także swoje zrozumienie misterium Boga i Jego zamysłu zbawczego. To rozumienie wyrasta z doświadczenia Kościoła i wiary we wspólnotę katechetyczną, która tworzy i buduje Kościół.

W powyższym kontekście można zatem powiedzieć, że katecheza nie tyle prowadzi narrację, co sama w sobie jest narracją. Tworzy własne słowa i wydarzenia na wzór wydarzeń z czasu minionego, naśladuje tamte, realizuje w teraźniejszości i odpowiada na apel zbawczy. Jej odpowiedź realizowana poprzez rozwijanie i kształtowanie wiary jest jednocześnie projektem dla przyszłości. Percepcja wydarzeń zbawczych staje się świadectwem tej percepcji. Proces ten oznacza, że sens słów i zdarzeń historii zbawienia znajduje swoje dopełnienie we wspólnotę katechetyczną, w której uczniowie doświadczają i przeżywają Kościół. Narracja katechezy wyrasta zatem na gruncie wiary i rozumienia czynów i słów Objawienia. Pełni tu rolę „strażnika czasu”. Aby katechizowani mogli wejść w czas wydarzeń minionych, a wydarzenie mogło ujawnić swoją łaskę i moc w teraźniejszości, musi być przeszłość przypomniana i opowiedziana. Jak wyjaśnia Paul Ricoeur, „nie może być myślenia o czasie bez czasu opowiedzianego”²⁹.

Kościół przekazuje więc orędzie zbawienia na podstawie jego żywej świadomości stale upamiętnia wydarzenia zbawcze przeszłości, opowiadając je. W ich świetle wyjaśnia aktualne wydarzenia

²⁸ DOK 105.

²⁹ P. Ricoeur, *Time and Narrative*, t. 3, Chicago – London 1988, s. 241.

egzystencjalne katechizowanych i w ten sposób ekonomia zbawienia rozpoczęta w czasie minionym, realizowana i osiągnąca swój szczyt w Chrystusie, nadal ujawnia swoją moc oraz oczekuje ostatecznego dopełnienia w historii³⁰.

Czasujące rozumienie historii zbawienia, bliskie katechezie, sprawia nie tylko interpretację teraźniejszości przez pryzmat wydarzeń dokonanych w historii zbawienia przez Boga, ale również przygotowuje interpretację czasu przyszłego, co jest jednocześnie projektowaniem rozwiązań służących przyszłości. I tak jak wiara wspólnot wczesnochrześcijańskich jest narracją o zrozumieniu wydarzeń zbawczych dla obecnego człowieka, tak katecheza i jej interpretacja współczesnych fenomenów życia w świetle Objawienia staje się narracją dla przyszłości. Jest to narracja historiozbawcza tego, co się wydarzyło w historii zbawienia, jak zostały dzieła Boga zrozumiane poprzez wiarę w czasie obecnym, kształtując tożsamość człowieka i jaką są perspektywą oraz wytyczną tego, co powinno być i tego, czego nie powinno być w przyszłości.

Narracja katechezy nie jest narracją subiektywną, lecz jest narracją eklezyjalną. Katecheza opowiada dzieła zbawcze i odsłania tajemnice w nich zawarte jako podmiot eklezyjalny. Jest to zatem narracja Kościoła poprzez katechizację. Wiara przekazana przez wcześniejsze wspólnoty Kościołowi jest tą samą wiarą. Przekazując wiarę Kościoła, katecheza przynależy do wielkiej wspólnoty wiernych, której nie ogranicza czas ani przestrzeń³¹. Uczestniczy w jednej narracji historiozbawczej.

„Ośrodkiem historii zbawienia”³², którą przedstawia katecheza, jest Jezus Chrystus. On jest centralnym i ostatecznym wydarzeniem oraz sensem dziejów zbawienia. Do wydarzenia Jezusa Chrystusa zmierzają wszystkie wydarzenia historii zbawienia. Stąd katecheza wszystko, co przedstawia czyni w odniesieniu do Chrystusa. Jej zasadniczym i podstawowym zadaniem jest „pokazanie, kim jest Jezus

³⁰ Por. DOK 107.

³¹ Por. DOK 106.

³² DOK 98.

Chrystus, czym jest Jego życie i Jego posługa oraz przedstawienie wiary chrześcijańskiej jako pójścia za Jego Osobą³³. W ten sposób katecheza realizuje swój nadrzędny cel, prowadząc osobę katechizowaną do spotkania oraz zjednoczenia i głębokiej zażyłości z Jezusem Chrystusem³⁴.

Narracja katechezy ośrodkuje się i centralizuje w Osobie Chrystusa. On najdoskonalej swoim życiem dokonał narracji i interpretacji miłości Ojca. Jego odwieczny zamysł zbawczy Chrystus nie tylko opowiadał słowami i czynami, lecz urzeczywistnił i uczynił ciągle żywym i dynamicznym aż ostatecznie dopełni się w czasie omegalnym. Osoba Chrystusa jest również narracją o człowieku, kim być powinien i jakim być powinien. W Osobie Chrystusa została opowiedziana również nasza historia, każdego człowieka z osobna. Przyjęcie z wiarą wydarzenia Chrystusa oraz życie chrześcijańskie jest z kolei naszą narracją o Nim. Katecheza zatem, jako wydarzenie, jest narracją wiary tych, którzy w niej uczestniczą. Samo uczestnictwo w katechezie jest opowiadaniem przez ucznia o swojej wierze w Chrystusa. Jest to jego narracja.

3. Narracja katechety

Katecheta z ramienia Kościoła posłany jest, by głosić Ewangelię. Z wcześniejszych rozważań pamiętamy, że Ewangelia to spisana narracja zrozumienia misterium Boga i Jego zamysłu zbawczego we wspólnocie chrześcijańskiej. Przekaz ewangeliczny jest nie tylko opowiadaniem wydarzeń zbawczych, lecz konkretną interpretacją słów i czynów Jezusa Chrystusa w świetle wiary. Włączony w posłannictwo Kościoła katecheta przekazuje Ewangelię, która została przekazana wspólnocie eklezjalnej. Ci, którzy słuchają przekazu katechety – jak zaznacza *Dyrektorium ogólne o katechizacji* – mają znaleźć w nim wzór chrześcijańskiego życia³⁵. Uczestniczy on w misji kapłańskiej,

³³ DOK 41; CT 5; KKK 520, 2053.

³⁴ Por. DOK 80.

³⁵ Por. DOK 230.

prorockiej i królewskiej Chrystusa, który zaprasza do pójścia za Nim jako nauczycielem i wychowawcą. „To osobiste powołanie przez Jezusa Chrystusa i relacja z Nim są prawdziwym motorem działalności katechetycznej”³⁶. Zadaniem katechety jest głosić Jezusa Chrystusa, prowadzić do poznania jego życia, ukazując je w ramach historii zbawienia, wyjaśniać misterium Syna Bożego oraz pomagać katechizowanym utożsamiać się z Jezusem Chrystusem³⁷.

W tej tak ważnej posłudze Kościoła, jaką jest katecheza, „potrzebni są katecheci obdarzeni głęboką wiarą, wyrazistą tożsamością chrześcijańską i eklezjalną”³⁸, aby byli w stanie rozwijać zadanie wtajemniczenia, kształcenia i wychowania, sami będąc nauczycielami, wychowawcami, a przede wszystkim świadkami.

Katecheta podejmuje misję katechizowania w imieniu Chrystusa. Kiedy proklamuje słowo, sam Chrystus jest obecny w swoim słowie i On sam przemawia³⁹. Uznanie tej prawdy domaga się wiary katechety, która musi stanowić punkt wyjścia do podejmowania w imieniu Chrystusa zadania wyznaczonego przez Kościół, jakim jest katechizowanie⁴⁰. Przepowiadanie katechety, który jest posłany przez Chrystusa i posłany przez Kościół, osiąga swoją skuteczność, kiedy wierzy i jest zdolny do świadectwa o swojej głębokiej zażyłości z Jezusem Chrystusem, z Jego Ojcem w Duchu Świętym.

Przekazując Objawienie, katecheta nie tylko przekazuje treści, ale przede wszystkim wiarę, która jest odpowiedzią człowieka na Boże orędzie zbawcze. Przywołuje zatem rozumienie wydarzeń zbawczych tych ludzi, którzy przez odpowiedź wiary dokonywali samorozumienia. Jest to poniekąd autonarracja, czyli opowiadanie swojego rozumienia misterium zbawienia, w świetle którego człowiek zinterpretował samego siebie i nadał tożsamość swojej egzystencji. Podobnie katecheta – najpierw spotyka Boga w słowie oraz

³⁶ DOK 231.

³⁷ Por. DOK 235.

³⁸ DOK 237.

³⁹ Por. KL 7.

⁴⁰ R. Czekalski, *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płock 2006, s. 153.

misterium chrześcijańskim i w świetle tej zbawczej prawdy dokonuje autointerpretacji. Autointerpretacja – odkrycie i zrozumienie siebie w świetle Osoby Chrystusa – prowadzi go do autoprezentacji. Teraz osoba katechety, jego wiara i jego życie jest narracją o jego więzi z Chrystusem. Autoprezentacja jest też projektowaniem przyszłości czyli samorozumieniem w świetle Objawienia, które konstruuje jego własną tożsamość. Własna tożsamość nie jest czymś gotowym, lecz jest projektowana podczas samorozumienia. W związku z tym własna tożsamość wiąże się z ontologią człowieka, bowiem konstruowanie tożsamości w procesie samorozumienia ma charakter narracyjny i dotyczy wewnętrznego ustrukturyowania przebiegu tego procesu.

Życie każdego człowieka jest narracją. Podobnie życie, świadectwo, słowa katechety są narracją o jego wierze w Jezusa Chrystusa. Często jego rozumienie Ewangelii jest przekazywane w ujęciu syntetycznym, przy pomocy sformułowań teologicznych, które wyrosły ze zrozumienia wydarzeń zbawczych w Kościele. Jest to wiara Kościoła, w której katecheta uczestniczy i przyjmuje tę eklezjalną interpretację zbawienia jako rozumienie swojego zbawienia. W tym wypadku wiara to konkretny styl życia katechety, który ma swoją konkretną historię, w której historia zbawienia ujawnia swoją moc i znaczenie⁴¹. Przekaz wiary to nie tylko doktryna, ale interpretacja misterium zbawienia, która co prawda często wyrażona jest w definicji teologicznej, wyrosłej z narracji, jednak sformułowanie teologiczne jest również narracją o prawdzie zbawczej, tyle, że już usystematyzowaną. Przy czym katechizowany, przyjmując wyjaśnienie prawd wiary, zspala się osobowo z Rzeczywistością, o której mówi doktryna, nie zaś ze sformułowaniami teologicznymi. Wiara dotyczy Osób Bożych, a nie zdań teologicznych.

Pełnienie misji katechetycznej jest przekazem nauki Kościoła, ale również świadectwem wiary. Narracja katechety ukazuje ścisły związek pomiędzy narracją eklezjalną (jak Kościół opowiada wiarę wspólnot chrześcijańskich i swoją wiarę, która jest jedną wiarą)

⁴¹ Por. R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 197; 301-303.

a osobistym świadectwem. Przy czym najpierw katecheta musi aktualizować Objawienie w swoim życiu, a następnie przekazać to orędzie w słowie i świadectwie. Następnie ten przekaz katechety jest poszerzony o aktualizację katechizowanego. Jest to tzw. tożsamość narracyjna⁴².

Ostatecznie należy podkreślić, że narracja katechety jest drogą, przez którą Bóg chce dotrzeć do katechizowanego. Objawienie rzeczywistości Boga dociera do katechizowanego przez słowo, wiarę i świadectwo od zewnątrz za pośrednictwem katechety. Bóg czyni katechetę „słowem” i narzędziem docierania Jego prawdy do ucznia. Wprawdzie człowiek do prawdy dochodzi dzięki osobowemu poznaniu, lecz treść tego poznania jest mu dostarczana. Stąd też narracja katechety o Bogu dla katechizowanego staje się drogą do Boga. Katecheta sam poruszony orędziem zbawczym, obwieszcza je katechizowanemu i sam poręcza za nie swoją wiarą. Jego wiara jest interpretacją historii zbawienia, która ujawnia się w jego historii osobowej. Przy czym przepowiadanie katechety czerpie moc nie z jego osobistej wiary, lecz z wiary Kościoła i samego autorytetu Boga. Bo wiem sam Bóg w sobie jest „kimś mówiącym, wypowiedzianym, jest miłującym poznawaniem wiecznej mowy”⁴³. Pełnia tej mowy nastąpiła w Osobie Chrystusa, gdy Bóg w „ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 2). W Osobie i wydarzeniu Chrystusa przemawia do człowieka. Jego zaś słowo rodzi i stwarza. Słowo niejako wlewa się w osobowy świat katechizowanego za pośrednictwem katechety, którego Chrystus uzdalnia i posyła, by głosił Jego Osobę, czyny i słowa. Narracja katechety o Jezusie Chrystusie jest więc wypełnieniem katechizowanych myśli i treścią Chrystusowego życia. Podobnie jak św. Piotr pod Cezareą Filipową, katecheta opowiada wydarzenia zbawcze w interpretacji wyrosłej ze zrozumienia Chrystusa w świetle wiary.

⁴² Zob. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago-London 1992.

⁴³ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 191.

4. Narracja katechizowanego

W swojej ziemskiej posłudze i działalności Jezus ukazywał, że został posłany do każdego człowieka. Potwierdzał to swoimi słowami i czynami, „że Królestwo Boże jest przeznaczone dla wszystkich ludzi”⁴⁴. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* wszystkich odbiorców katechezy, która przekazuje orędzie zbawienia, określa terminem „adresaci katechezy”. Dokument przypomina również, że adresatem przesłania ewangelicznego jest „osoba konkretna i historyczna”⁴⁵.

W procesie katechetycznym każda osoba winna być traktowana jako czynny, świadomy i odpowiedzialny podmiot⁴⁶, któremu należy przekazywać orędzie ewangeliczne w jego integralności i czystości zgodnie z charakterem tego orędzia, które jest organiczne i uporządkowane hierarchicznie⁴⁷. Jednakże „przedstawiając orędzie chrześcijańskie, katecheza nie tylko ukazuje, kim jest Bóg i jaki jest Jego zamysł zbawczy, ale – jak uczył sam Jezus – objawia także w pełni człowieka człowiekowi i pozwala mu poznać jego najwyższe powołanie”⁴⁸. Przepowiadanie katechetyczne winno zatem prowadzić katechizowanego do samopoznania oraz samorozumienia w świetle Osoby Chrystusa.

Nauczanie katechetyczne dąży nie tylko do przekazania przesłania zbawczego, ale jest swego rodzaju „dotykaniem transcendencji”⁴⁹, ukazywaniem tajemnicy człowieka i jego prawdy; wkraczaniem w świat większy od ludzkiego poznania. Jako poszukiwanie prawdy, wykraczającej poza codzienność, katecheza jest wezwaniem skierowanym do człowieka, aby otworzył się na Tajemnicę. Treść orędzia spotyka się nierozdzielnie w procesie katechetycznym z historią katechizowanego i włącza go w sens i kontekst historii zbawienia. W ten

⁴⁴ DOK 163.

⁴⁵ DOK 167; RH 13; EN 31.

⁴⁶ Por. DOK 167.

⁴⁷ Por. DOK 111-115.

⁴⁸ DOK 116.

⁴⁹ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, Paryż 1978, s. 85.

sposób pozwala katechizowanemu odczytać i zachować swoją tożsamość. Jest to proces samopoznania i samodoświadczenia w optyce Objawienia. Narracja katechezy i personalna narracja katechety o historii zbawienia prowadzi ostatecznie katechizowanego do zanurzenia się w tej historii. Ponieważ Objawienie nie jest tylko w szacie historycznej, ale samo jest faktem historycznym, „stanowi jądro historii zbawienia, która jest stawaniem się zbawienia w czasie”⁵⁰. Pełnią i pośrednikiem całego Objawienia jest Jezus Chrystus⁵¹, „który stoi w centrum Bożego planu zbawienia”⁵² i jest ostatecznym sensem i kluczem historii zbawienia⁵³. Stąd „wszystko, co Chrystus przeżył, czynił po to, abyśmy mogli przeżywać to w Nim i aby On przeżywał to w nas”⁵⁴. Narracja katechezy „działa na rzecz tej tożsamości ludzkiego doświadczenia między Jezusem Nauczycielem i uczniem oraz uczy myśleć jak On, działać jak On, kochać jak On”⁵⁵.

Katecheza, realizując swój cel prowadzi wychowanka do komunii z Jezusem Chrystusem właśnie po to, aby swoje życie przeżywał w Nim i tak jak On⁵⁶. Można tu mówić o tzw. konfiguracji narracyjnej. Posiada ona ścisły związek z odbiorcą narracji i ostatecznie realizuje się w życiu adresata. Zachodzi zatem nie tylko przejście od życia do faktów opowiadanych, ale również od faktów do życia. Narracja posiada tu zdolność oddziaływania na odbiorcę i przeobrażania jego życia. W kontekście katechezy, katechizowany jako odbiorca narracji o zbawieniu zyskuje tożsamość narracyjną. Przykładem może tu być osiem błogosławieństw (Mt 5, 3-11)⁵⁷, w których Jezus „maluje” swój

⁵⁰ G. Barth, *Teologia narracyjna a teologia dogmatyczna*, dz. cyt., s. 108.

⁵¹ Por. KO 2.

⁵² RM 6.

⁵³ Por. DI 5-6.

⁵⁴ KKK 521.

⁵⁵ DOK 116; por. CT 20.

⁵⁶ Por. DOK 80.

⁵⁷ Raniero Cantalamessa uważa, że „do błogosławieństw stosują się słowa, które św. Grzegorz Wielki wypowiada na temat Pisma Świętego w ogólności, iż ono *cum legentibus crescit* rośnie wraz z tymi, którzy je czytają, objawia ciągle nowe zastosowanie i coraz bogatszą treść, w zależności od wyzwań i pytań, z jakimi się je czyta”.

autoportret. Słuchając tego fragmentu Ewangelii oraz wyjaśnień, jakie niesie katecheza, potwierdzonych świadectwem katechety o jego życiu według tego kodeksu moralności chrześcijańskiej, katechizowany, podążając za fabułą⁵⁸, odkrywa siebie jakby całkiem „nowego”. Jego tożsamość została zdefiniowana poprzez narrację. Pod wpływem narracji, w spotkaniu z tekstem Ewangelii, z Osobą Jezusa Chrystusa, z autonarracją katechety, katechizowany zaczyna przeżywać również swoje życie jako ukierunkowaną historię⁵⁹. Konfiguracja narracyjna jest zdolna przemieniać życie adresata. Po prostu opowiadanie projektuje świat, który wpływa na nowy sposób myślenia i życia odbiorcy.

Warto w tym momencie dodać, że w odbiorze opowiadania bardzo ważny jest akt czytania⁶⁰. Otóż czytanie fragmentów Pisma Świętego w katechezie jest szczególnym momentem przyswojenia sobie znaczenia tekstu. Czytanie uaktywnia tzw. konfigurację tekstu, czyli dynamiczną siłę tekstu⁶¹. W efekcie czytanie zachęca i prowadzi do działania, a ono prowadzi do zastosowania. Wówczas konfiguracja przechodzi w refigurację, zmieniającą życie odbiorcy. Tu rozciąga się tzw. „łuk hermeneutyczny” biegnący od nadawcy do odbiorcy – od tekstu do życia⁶².

W spotkaniu katechizowanego z tekstem Pisma Świętego również ważnym elementem jest dystans i autonomia tekstu. Instrukcja

R. Cantalamessa. *Osiem stopni do szczęścia. Błogosławieństwa ewangeliczne*, tłum. T. Bar-giel, Kraków 2009, s. 5.

⁵⁸ Fabuła, która wprowadza dynamizm i rozwija opowiadanie, oscyluje w pewnym napięciu pomiędzy główną myślą a epizodami. Zaproponowana postawa nie przemija, lecz określa tożsamość osoby. Zob. P. Ricoeur, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Kraków 2008.

⁵⁹ Por. P. Ricoeur, *Life: A story in a Search of a Narrator*, w: *A Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, dz. cyt., s. 435.

⁶⁰ Na temat aktu czytania dowiadujemy się z opracowanej przez P. Ricoeura teorii czytania (theory of reading) szczególnie w: *Time and Narrative*, t. 3, s. 157-179.

⁶¹ Por. Z. Pawłowski, *Teoria opowiadania P. Ricoeura i jej zastosowanie w Instrukcji o Interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, s. 6. [online] [dostęp: 08.12.2011]. <web.diecezja.wloclawek.pl/TTN/Tom_1/pawlowski.rtf>

⁶² Por. P. T. Goliszek, *Hermeneutyka katechetyczna*, w: tenże. *Katecheza a osoba. Wybrane zagadnienia z metodologii personalistycznej w katechezie*, Lublin 2010, s. 55-66.

Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Pisma Świętego w Kościele* zauważa między innymi, że dotychczasowa hermeneutyka biblijna skupiała się na osobie autora, na jego intencjach i zamierzeniach, natomiast obecnie dokonuje się przesunięcie akcentu na tekst⁶³. Sam zaś tekst określa się mianem autonomii. Z pomocą przychodzi tu teoria tekstualności, która uświadamia, że swój nowy status mowa ludzka osiąga dzięki wyrażeniu w piśmie. Z tym, że tekstualność to nie tylko autonomia tekstu, ale też podwójny dystans względem autora i odbiorcy. „Polega ona również na uznaniu tekstu jako podstawowej jednostki interpretacji, a co za tym idzie, teologicznej wypowiedzi”⁶⁴. Jak zauważa Zdzisław Pawłowski, tekst posiada swój sens, który jest ponadczasowy.

Tekstualność rozumiana jako autonomia tekstu posiada również zdolność przemiany odbiorcy. Tekst zostaje w pełni odebrany i zrozumiany, uchwycony, gdy jego treść i znaczenie ma wpływ na życie. Po prostu sens i znaczenie tekstu zostaje zaktualizowane i urzeczywistnione w życiu. Warto przy tym pamiętać, że tekstualność czyni tekst wciąż otwartym na nowe znaczenia, których przybywa w miarę reinterpretacji (relektury)⁶⁵. W ten sposób nie tylko interpretacja, ale również znaczenie tekstu zostaje poszerzone. Obejmuje ono zawsze właściwy sens tekstu (jego przesłanie jest niezmiennie) oraz znaczenie dla konkretnego odbiorcy znajdującego się w konkretnych uwarunkowaniach egzystencjalno-historycznych. Przez swoją możliwość komunikacji tekst posiada dynamiczny charakter. Należy zatem widzieć w nim pewien żywy kierunek myśli, która może być poszerzona o nowe konteksty podczas aktualizacji w życiu odbiorcy⁶⁶.

Narracja katechezy to opowiadanie historii zbawienia (aspekt informacyjny), ale również jest to opowiadanie własnej historii (aktualne

⁶³ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.

⁶⁴ Z. Pawłowski, *Teoria opowiadania P. Ricoeura i jej zastosowanie w Instrukcji o Interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt., s. 8.

⁶⁵ W tym kontekście ważne są w katechezie zadania domowe polecające katechizowanym analizę i refleksję tekstów Pisma Świętego.

⁶⁶ Por. Z. Pawłowski, *Teoria opowiadania*, dz. cyt., s. 9.

życie Kościoła, życie katechety, życie poszczególnych katechizowanych w grupie) w świetle historii zbawienia (aspekt performatywny). To podwójne opowiadanie ma ukształtować u katechizowanego nową tożsamość o charakterze narracyjnym, która ma za zadanie spowodować nowy rodzaj bycia w świecie. Jest to „stworzenie” nowego człowieka, który przyjmuje wysokiej miary sposób bytowania. Tak więc narracja to nie tylko „okno” pozwalające zobaczyć dany odcinek historii zbawienia, ale raczej trzeba ją rozumieć jako „lustro” wyświetlające przed człowiekiem obraz – jest to narracyjny świat, który posiada zdolność oddziaływania i przemiany życia odbiorcy⁶⁷.

W kontekście narracji niezmiernie ważnym elementem odnoszącym się do tekstu biblijnego przekazującego orędzie zbawcze jest aktualizacja jego znaczenia w życiu odbiorcy. Przy czym aktualizacji nie należy traktować tylko jako czystej akomodacji, np. przystosowanie sensu biblijnego do aktualnej (obecnej) sytuacji odbiorcy, czytelnika, katechizowanego. Akomodacja jest raczej procesem zewnętrznym i dodanym do samego procesu interpretacji. Natomiast aktualizacja dokonuje się poprzez bogactwo i głębię znaczenia oraz sensu zawartego w tekście. Znaczenie tekstu posiada wartość uniwersalną odnoszącą się do wszystkich czasów i kultur. Tekst, posiadając swoją autonomię w tym, co przekazuje i co znaczy, wykracza poza konkretne uwarunkowania historyczno-kulturowe i odsłania swoje znaczenie czytelnikowi w aktualnych i konkretnych okolicznościach jego życia. Aktualizacja ma za zadanie przeobrażenie odbiorcy, przy czym to nie czytelnik dominuje nad tekstem odnajdując jego sens, aby zastosować go następnie w życiu swoim, ale wręcz przeciwnie, to tekst powoduje proces, który inicjuje przemianę czytelnika. Tekst biblijny poprzez swoje znaczenie zaczyna „modelować” odbiorcę w momencie, gdy on sam uświadamia sobie swoją własną sytuację egzystencjalną. Świadomość i samopoznanie swojego życia w zetknięciu z przesłaniem zbawczym rozpoczyna proces przyswajania znaczenia tego orędzia⁶⁸.

Aktualizacja to nie jest również praktyczne urzeczywistnianie

⁶⁷ Por. tamże, s. 10.

⁶⁸ Por. tamże.

znaczenia tekstu. Tekst najpierw mówi nie tylko do czytelnika, ale przede wszystkim mówi o czytelniku. Uświadamia mu coś, czego on wcześniej nie wiedział o sobie. Sens tekstu rozświeśla się w tym momencie, kiedy odbiorca uświadamia sobie nową prawdę o sobie samym. Aktualizacja to dialog pomiędzy konkretną rzeczywistością egzystencjalną czytelnika a znaczeniem tekstu. Dialog ten powoduje tzw. stapianie się horyzontów czytelnika i tekstu⁶⁹.

Ostatecznie proces aktualizacji – jak wyjaśnia Zdzisław Pawłowski powołując się na Instrukcje Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Pisma Świętego w Kościele* – przebiega w trzech etapach: „1) słuchanie słowa wewnątrz własnej konkretnej sytuacji; 2) wydobycie aspektów obecnej sytuacji, naświetlonych lub postawionych pod znakiem zapytania przez tekst biblijny; 3) przyswojenie z pełni znaczenia, zawartego w tekście biblijnym, tych elementów, które są zdolne przekształcić aktualną sytuację czytelnika w nowy sposób życia, twórczy i zgodny ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie”⁷⁰.

Pomiędzy tekstem a czytelnikiem zachodzi twórczy dialog. Przy czym tekst posiada rolę dominującą w jego krytycznej funkcji w stosunku do życia i działania czytelnika. W tym procesie aktualizacji tekst ujawnia również zdolność przemiany odbiorcy. Ponadto dialog pomiędzy tekstem biblijnym a czytelnikiem musi odbywać się w kontekście wspólnoty eklezjalnej. Kościół posiada tu główną rolę hermeneutyczną. Jest on historycznym hermeneutą.

Ogólnie rzecz ujmując, ostatecznie katecheza poprzez prowadzoną narrację o wydarzeniach zbawczych wyznacza katechizowanemu sposób własnej samorealizacji. Z kolei samorealizacja katechizowanego kształtuje rzeczywistość czasową, w której została osadzona jego egzystencja. W ten sposób kształtuje on historię poprzez niepowtarzalność swoich decyzji i działań. Kształtuje siebie i świat przez dokonywanie wolnych i świadomych wyborów. Osadzony w konkretnej epoce historycznej niejako „zamieszkuje” historię. Historia ta dopełnia się ciągle w Jezusie Chrystusie, z którym katechizowany

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 10-11.

spotkał się w katechezie. To spotkanie domaga się odpowiedzi. Odpowiedzią jest więc wiara i świadectwo życia chrześcijańskiego, które wyrosły ze zrozumienia zdarzeń i działań Boga na różnych etapach historii zbawienia. Owa historia zbawienia natomiast wypełnia się w sercu i ujawnia swoją moc w życiu katechizowanego dzięki wierze. W jego historycznym „dzisiaj” Chrystus nie pozostaje wydarzeniem przypominanym, lecz jest obecny i żywy w „teraz” historii jako żyjący i działający. I tak wiara i życie katechizowanego są narracją o zbawczych dziełach Boga w historii, które mają swoją kontynuację w jego osobie. Zatem los Boga staje się pełny i właściwy w Chrystusie przez ludzką postać. Życie katechizowanego na wzór Jezusa Chrystusa staje się sposobem życia Boga w historii.

* * *

Reasumując powyższe refleksje trzeba stwierdzić, że narracja katechezy to nie opowiastkowość – jakaś łatwość językowa, lecz wprowadzenie za pomocą narracji katechizowanego w czas wydarzeń zbawczych, które ujawniają swoją moc w jego „dziś”, znajdując swoją kontynuację w jego osobie i jego historii. W ten sposób katechizowany swoim życiem i swoją historią prowadzi narrację o historii zbawienia zaktualizowanej w jego wierze. W tym sensie katecheza przez swoje dzieło jest narracją o wydarzeniach zbawczych przeszłości w teraźniejszości, dla czasu przyszłego. Jest to wypowiedź wiary nie przez zrelacjonowanie faktów, lecz przez zinterpretowanie wydarzeń zbawczych w aktualnej historii, a następnie wyjaśnienie tej historii w świetle Objawienia. Katecheza jest więc percepcją historii zbawienia „dzisiaj” w świadectwie katechety i odpowiedzialności katechizowanego za „jutro”.

Summary

Narrative Theology and Catechesis

The article undertakes the issue of the narrative method as a model of catechesis practice. Narration is a bridge between the Bible and catechesis. The history of salvation, based on a historical event and the truth revealed in history. The meaning of words and events in the history of salvation is supplemented by the human person. Catechesis follows the ways of man, it follows the ways of human communities. It assumes the responsibility for transmitting the saving truth and for doing service to man, just like Jesus Christ did. He entered history for the sake of man and he followed the way towards his Father having assumed the human nature and being the true God and the true man. Thus the entire history of salvation is directed towards the human person and its full sense is accomplished in the person. Similarly, the person, the actual human person, as opposed to some abstract idea, is the reason why the Church continues catechesis. The ultimate focus of everything she undertakes with this purpose is the human person, who is simultaneously the inspiration and the motivation for preaching. In this perspective, catechesis may be seen as leading man not only to know God, the truths of the faith and the Christian life, but also to know himself in the light of God revealed in Jesus Christ. Catechesis undertakes one of the great challenges of modern times: It not only reveals who God is and what his saving design is, but – as Jesus himself taught us – fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear. Looking at man in the light of the Person of Christ, catechesis says who man is, what man can do and what man should become like.

Bibliografia

- Bartnik Cz. S., *Poznanie historyczne w teologii*, RTK 19:1972, z. 2, s. 145-158.
- Benedykt XVI. *Chrześcijaństwo jest przede wszystkim darem. Msza św. Wieczery Pańskiej*, Rzym 20.03.2008. OsRomPol 29:2008 nr 5, s. 8-10.
- Cantalamessa R., *Osiem stopni do szczęścia. Błogosławieństwa ewangeliczne*, tłum. T. Bargiel, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2009.
- Czekalski R., *Katecheza komunikacją wiary. Studium z katechetyki fundamentalnej*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2006.

- Diétrich S. de, *Boży plan zbawienia*, tłum. W. Kowalska, Pax, Warszawa 1967.
- Goliszek P.T., *Hermeneutyka katechetyczna*, w: tenże, *Katecheza a osoba. Wybrane zagadnienia z metodologii personalistycznej w katechezie*, Lublin 2010, s. 55-66.
- Goliszek P.T., *Logos – Osoba w katechezie biblijnej*. W: *Obecność Biblii w katechezie*, red. H. Słotwińska, Gaudium, Lublin 2008, s. 151-169.
- Gołębiewski M., *Struktura opowiadania jako podstawowa kategoria egzegezy i teologii narracyjnej*, AK 123:1994 z. 1, s. 58-66.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Klimmer, „W drodze”, Poznań 1991.
- Guardini R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Stowarzyszenie Kulturalne „Frona”, Warszawa 1999.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, Znak, Kraków 1969.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą na krytym lodowisku. 'Wstań, słuchaj, ruszaj w drogę!'*. Berno 5.6.2004, w: *Dzieła Zebrane*, t. 11: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa (cz. 3)*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2008, s. 344-346.
- Ledwoń I. S., *...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Nowak A. J., *Homo religiosus. Studium porównawczo-krytyczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1994.
- Pawłowski Z., *Teoria opowiadania P. Ricoeura i jej zastosowanie w Instrukcji o Interpretacji Pisma Świętego w Kościele*, [online] [dostęp: 08.12.2011]. <web.diecezja.wloclawek.pl/TTN/Tom_1/pawlowski.rtf>
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Pax, Warszawa 1987.
- Ricoeur P., *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2007.
- Sesboué B., Woliński J., *Bóg Zbawienia. Historia Dogmatów*, t. 1, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 1999.
- Seweryniak H., *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2005.

White H., *Brzemie historii*, w: *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, E. Wilczyński, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2006.

Andrzej Kowalski

METODA NARRACYJNA
WYBRANE ASPEKTY TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNE

Metoda narracyjna w katechezie, o której chcemy mówić, nie jest absolutnym *novum* w historii przekazywania wiary. Sama kategoria narracji jako przedmiot naukowych dociekań była także obecna w antycznej refleksji, choćby w dziełach Arystotelesa czy Platona, gdyż jest tak stara jak człowiek, a mity, legendy, opowiadania i bajki są potwierdzeniem naszej tezy. Co takiego więc się stało, że od około lat sześćdziesiątych XX wieku mówi się o przełomie narracyjnym? Na taki stan rzeczy bez wątpienia miało wpływ wiele czynników, do których z pewnością trzeba nam zaliczyć przełom antropologiczny, przełom językowy (*language turn*) i hermeneutyczny. W konsekwencji odkryto rolę narracyjnych form dla nauki, codziennych ludzkich doświadczeń i samego życia. Dlatego też narracja przestała być już terminem używanym tylko przez teorię literatury, lecz stała się kategorią kluczową dla filozofii, antropologii, psychologii, socjologii, teologii, metodologii historycznej, politycznej czy pedagogicznej. Stąd w 1994 amerykański uczony, Martin Kreiswirth, analizując badawcze tendencje w humanistyce od lat sześćdziesiątych XX wieku mówi o kolejnym przełomie – narracyjnym¹.

W niniejszym przedłożeniu skoncentrujemy się na metodzie narracyjnej w ogólności a nie na różnych modelach narracji, które mogą funkcjonować w tej metodzie. Towarzyszyć nam będzie perspektywa katechetyczna i pastoralna, dlatego proponujemy zająć się wybranymi

¹ Por. A. Burzyńska, *Idee narracyjności w humanistyce*, s. 21, w: B. Janusz, K. Gdowska (red.), *Narracja. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

aspektami filozoficznymi i teologicznymi, zdając sobie sprawę z pominięcia wielu ciekawych osiągnięć na tym polu dokonanych przez psychologię czy też literaturoznawstwo.

1. Od narracji do metody narracyjnej

Każdy przełom w historii ludzkiej myśli jest owocem jakiegoś dłuższego procesu i pewnych tendencji uprzedzających. Tak samo jest z metodą narracyjną – zainteresowanie tą metodą wyrasta na gruncie pogłębionych badań nad językiem i nową hermeneutyką. W ramach niniejszego opracowania nie jesteśmy w stanie zaprezentować w sposób kompletny czy nawet organiczny rozwoju filozofii języka i jej osiągnięć brzemiennych dla naszego rozumienia istnienia w świecie, procesów poznawczych i uprawiania nauki². Skoncentrujemy się zatem na wybranych aspektach językowych, aby sięgnąć do myśli Paula Ricoeura, który jest autorem fundamentalnym dla rozumienia narracyjnej tożsamości, a co za tym idzie – rozumienia metody narracyjnej.

1.1. Homo loquens

Dociekania w obszarze języka doprowadziły do nowego zrozumienia, w którym język przestajemy traktować jako neutralny środek i narzędzie codziennej komunikacji i poznawania rzeczywistości. M. Heidegger w rozważaniach o sensie ludzkiego bycia i zajmując się ontologią słowa, dochodzi do przekonania, że język jest mieszkaniem

² Perspektywa chronologicznego ujęcia rozwoju filozofii języka zakładałaby bowiem próbę syntezy myśli następujących autorów: Arystotelesa i Platona (w szczególności dwa aspekty: 1. pojęcie prawdy w wymiarze immanentnym i transcendentnym i 2. różne postaci *logosu*); potem trzeba byłoby nam sięgnąć do Sokratesa, św. Augustyna, św. Tomasza, Kartezjusza, Martina Bubera, Immanuela Kanta; do filozofów słowa Franza Rosenzweiga, Ferdinanda Ebnera, Edmunda Husserla, Władimira J. Proppa, Ernesta Cassirera aż po Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, Rolanda Barthesa, Algirdasa Juliena Greimasa, Charlesa S. Peirce'a, Ludwika J. Wittgensteina.

dla jestestwa³, a więc w konsekwencji egzystujemy w horyzoncie nie neutralnym, lecz językowym, to możemy wyprowadzić słuszną tezę, że byt ludzki uwidacznia się, wyraża, dojrzewa, staje się w języku i poprzez język, który będąc mieszkaniem dla bytu określa go i determinuje. W języku więc i poprzez język człowiek staje się człowiekiem i osobą ludzką⁴, wchodzi w relacje i interakcje z drugim podobnym sobie bytem.

Wkład myśli Heideggera wpływa na rozumienie procesów poznawczych i wartości języka dla ludzkiego życia. Skoro bowiem natura człowieka jest językowa, a więc jego akty poznawcze i komunikacyjne są ciągłym poszukiwaniem słowa, w którym mógłby on odnaleźć najpełniej rozumienie siebie i świata, a zatem byt ludzki poszukujący sensu istnienia jawi się jako ten, który żyje w świecie interpretacji. Interpretuje on świat wewnętrzny i zewnętrzny poszukując słów, pojęć i symboli, które najpełniej oddałyby sens, który mu się jawi, lecz nie są to ostateczne, definitywnie wypracowane kategorie, gdyż język przy całej swojej mocy rozświeclania rzeczywistości nie obejmuje jej w sposób pewny i absolutny, a zatem poznawanie jest interpretowaniem⁵.

Myśl ta została rozwinięta i opracowana przez H.G. Gadamera, a w szczególności poprzez jego propozycję dopełnienia cyklu hermeneutycznego opracowanego przez Schleiermachera. Gadamer zwrócił uwagę na fakt, że podmiot nie istnieje w formie *tabula rasa*, nie może się pozbyć przedrozumienia, intuicji, które w jakimś stopniu zawsze determinują jego sposób poznawania i interpretowania. Na przykład, gdy podmiot czyta jakiś tekst, dochodzi on do spotkania z drugim podmiotem, który napisał odczytywany tekst. Jedna podmiotowość ze swoim horyzontem myślenia spotyka się z inną podmiotowością.

³ Por. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Mediolan 1984, s. 199.

⁴ Por. J.M. Moral, *Giovani senza fede? Manuale di pronto soccorso per ricostruire con i giovani la fede e la religione*, Elledici, Turyn 2007, s. 48.

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Bocca, Mediolan-Rzym 1954: „ograniczenia mojego języka tworzą ograniczenia mojego świata” (tłum. wł.).

Gadamer podkreślał, że jesteśmy zawsze wpisani w jakąś tradycję językową, która nas poprzedza, a więc w konsekwencji ta sama tradycja daje nam pewien zbiór kategorii interpretacyjnych, na podstawie których możemy poznawać siebie i rzeczywistość, i które pozwalają nam opracować nowe koncepcje i pojęcia.

Zagadnienie językowe zatem staje się centralnym dla epistemologii, gdyż rozumiemy dzisiaj, że język nie jest neutralnym środkiem opisującym rzeczywistość, lecz jest takim sposobem użycia słów, które reprezentowałyby rzeczywistość poprzez kategorie językowe i myślowe. Proces ten zawsze ma charakter interpretujący, gdyż natura języka jest symboliczna.

Z punktu widzenia teologicznego język jawi się w swoim charakterze mediacyjnym, pośredniczącym pomiędzy objawiającym się Bogiem a człowiekiem. Bóg objawiając się przyjmuje ludzki język (*Dei Verbum* 2), wchodzi w jego logikę, wciela się jako Słowo i używa go, by komunikować samego siebie. Z drugiej jednak strony choć misterium Boga nie zamyka się w słowach czy precyzyjnych kategoriach pojęciowych, to nie dysponujemy innymi możliwościami bardziej adekwatnymi, by przybliżyć się do tego misterium. Fakt Inkarnacji pokazuje, że język ludzki jest drogą uprzywilejowaną i pozostaje platformą dla spotkania z Bogiem zbawiającym.

1.2. Animal symbolicum + Homo narrator

Modernizm przyjął za własną tezę Spinozy, który odseparował *logos* od *mythos*, a tym samym odebrał *mythos* właściwości przekazywania prawdy, co zaowocowało kryzysem symbolu, mitów i Biblii. Dopiero pod koniec XIX i na początku XX wieku, dzięki rozwojowi psychoanalizy (Z. Freud, C.G. Jung), strukturalizmu (C. Lévi-Strauss) i lingwistyki (E. Cassirer, È. Benvenist), zostają zrewidowane dotychczasowe poglądy i na nowo odkrywa się wartość symbolu, już nie tylko jako środka, który może nieść prawdę, lecz stawia się go w centrum rozważań dotyczących języka i samego człowieka.

Zagadnienie symbolu i symbolicznej natury języka znalazło swoje znaczące miejsce w rozważaniach francuskiego filozofa,

Paula Ricoeura, który w swoich dociekaniach przyjmuje przywołane perspektywy badawcze i rozwija własną krytyczną hermeneutykę. W 1975 roku publikuje dzieło pod tytułem *Metafora żywa*, w którym studiuje metaforę nie tylko z punktu widzenia retoryki jako językowy środek stylistyczny, lecz przede wszystkim w perspektywie semantycznej. A zatem dla Ricoeura metafora to nowe możliwości, nowe znaczenia, nowe miejsce dla doświadczenia witalności słowa.

W swoich rozważaniach przyjmuje arystotelesowskie rozumienie języka, który jest polisemiczny i zakłada potrzebę interpretacji. Metafora zatem to „błąd przewidziany/zaplanowany, błąd na poziomie klas semantycznych”⁶, który prowokuje do interpretacji polegającej na przemianie absurdałnej sprzeczności w sprzeczność bogatą w sens ukryty. Dlatego też metafora to strategia, poprzez którą język uwalnia się ze swojej funkcji zwyczajnej, by wznieść się na wyższy poziom, który mówi coś nowego o rzeczywistości – ma moc tworzenia nowego sensu i nowych opisów istnienia. A zatem język, z jednej strony jest granicą dla ekspresywności człowieka, z drugiej zaś pokazuje on swoją żywotność przez jego wymiar meta-językowy, niewyrażalny.

Ponieważ w naszym przypadku, gdy chcemy mówić o Bogu, nie możemy używać języka bezpośredniego i zwyczajnego, korzystamy z analogii oraz aluzji, stąd metafora jawi się jako strategia uprzywilejowana dla przepowiadania, zaś „aby mówić metaforycznie potrzeba opowiadać”⁷.

Ricoeur kontynuuje swoją refleksję, badając zależność pomiędzy czasem, historią a funkcją narracyjną opowiadania w swoim trzatomowym dziele *Czas i opowieść* (1983-85), które trzeba odczytywać razem z poprzednio przywołanym dziełem. To swoisty traktat interdyscyplinarny, prowadzony tzw. długą drogą metody hermeneutyczno-fenomenologicznej autora.

Ricoeur podkreśla trzy etapy, które prowadzą drogą od konfiguracji do rekonfiguracji. Przede wszystkim teoria *świata tekstowego*,

⁶ Zob. P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, Armando, Rzym 2006, s. 251.

⁷ Zob. E. Jüngel, *Verità metaforica*, w: P. Ricoeur, E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2005, s. 168.

świata, który zostaje opisany lub/i stworzony przez dzieło literackie, i który zostaje zaproponowany czytelnikowi, by go sobie przybliżył, a wręcz przywłaszczył. Mówimy tu o konfiguracji, która ma miejsce wewnątrz języka, na którą składa się spłot akcji, bohaterowie.

Kolejny etap opiera się na badaniu, które autor poświęca aporii czasu, to znaczy paradoksom, w których spekulacja znajduje się w stanie jakby „nierozwiniętym” wobec problematyki czasu i które tylko czas opowiadany pozwala pośredniczyć; nie tyle rozwiązując je, lecz dając im moc twórczą, produktywną: dysproporcję między krótkim czasem naszego śmiertelnego życia a tak ogromnie rozciągniętym czasem ruchów obiektów gwiazdnych, dysproporcje w teraźniejszości, przeszłości, przyszłości a sekwencjami nieskończonych momentów bez teraźniejszości.

Trzeci moment to akt czytania, w którym sam lektor jest mediatorem pomiędzy tekstowym światem-możliwym a własnym światem-rzeczywistym. To zastosowanie odczytanego sensu oddziałuje na samego czytelnika i dochodzi do tzw. rekonfiguracji – przekształcenia doświadczenia życiowego za pomocą opowiadania, a więc erasmusowa zasada *lectio transit in mores*. Opowiadanie spełnia się w lektorze. Nie tyle w odszukaniu intencji i myśli autora (czyli co autor chciał przekazać), lecz w odczytaniu jego znaczenia dla doświadczenia mu współczesnego, a więc tego, kim jest i kim chce się stawać poprzez swoje działanie.

Z tego powodu opowiadanie też organizuje spostrzeganie świata w jego pojmowaniu i rozumieniu przez czytelnika, otwierając przed nim nowe możliwości bycia w świecie. To właśnie dlatego, chcąc podzielić się z kimś tym, co przeżywamy, kim jesteśmy opowiadamy mu nasze doświadczenia oraz przeżycia; opowiadamy je także dla nas samych, gdyż opowiadając je odnajdujemy ich sens, próbujemy je zasymilować do naszej historii życia. Nie tylko więc Kartezjuszowe „myślę, więc jestem”, lecz także „opowiadam, więc jestem” stanowi syntezę naszej tożsamości.

Kolejne dzieło *O sobie samym jako innym* (1990) nazywa i określa wprost narracyjną tożsamość człowieka. Spotykając się z tekstem, poddając się jego wpływowi zaczynamy się uczyć opowiadać, ale nade

wszystko przeżywać życie nie jako zbiór chaotycznych i przypadkowych epizodów, lecz jako historię, która określana jest przez naszą wewnętrzną strukturę wątku dramatycznego. Opowiadana przeze mnie własna historia sprawia, że dystansuję się do samego siebie, ujawnia się podmiot opowiadania jakby był to ktoś inny niż ja sam, co sprawia, że nabieram zdolności projektowania i tworzenia świata, który warunkuje nowy sposób bycia, rozumienia i przeżywania mnie samego.

Narracja staje się więc kategorią filozoficzną na określenie naszej ludzkiej tożsamości, gdyż podkreśla sens codziennych narracji i autonarracji.

1.3. Teologia narracyjna

Ponowne odkrycie narracji przez wiele dziedzin nauki znalazło również swoje miejsce w teologii. Poszukiwania nowych dróg uprawiania teologii, dzięki niemieckiemu lingwiście Heraldowi Weinrichowi zaprowadziły także do powstania tzw. teologii narracyjnej⁸. W jednym z numerów czasopisma „Concilium”, który został poświęcony w całości problematyce kryzysu języka religijnego, odnaleźć możemy artykuły autorstwa H. Weinricha i J.B. Metza poświęcone właśnie propozycji, by przyjąć metodę narracyjną jako metodę uprawiania teologii.

Propozycja ta została przyjęta, choć w stosunku do metody postawiono szereg zastrzeżeń, stąd pewnie nie doczekała się jednej organicznej i syntetycznej wykładni, lecz każdy z autorów proponował swój model teologii narracyjnej. Spośród znaczących teologów dla rozwoju tej metody warto odnotować H. Weinricha, J.B. Metza, E. Schillebecckxa, G. Lohfinka, H. Halbfasa, L. Boffa, E. Jüngela, E. Marlé, J. Navone.

Przedstawiciele teologii narracyjnej nie byli zgodni co do tego, czy metoda narracji ma być jedną obok innych metod poszukiwań

⁸ Por. H. Weinrich, *Teologia narrativa*, „Concilium” 5 (1973), s. 846-859; S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Paoline, Rzym 1985, s. 43.

teologicznych, czy też ma zastąpić wszystkie pozostałe (H. Weinrich, J. Navone). Teologia narracyjna w założeniach nie chciała wykluczyć argumentacji i metody indukcyjnej oraz dedukcyjnej. Chciała ona bardziej zwrócić uwagę na zapomniany przez teologię wymiar języka, który będąc pod wpływem spekulacji, choć dostarcza precyzyjnych i jednoznacznych formuł wiary, jednak nie jest w stanie wyczerpać ani zamknąć w nich bogactwa doświadczenia wiary. Jest to szczególnie ważna uwaga, jeśli bierzemy pod uwagę perspektywę ewangelizacji, dzielenia się wiarą. W ostatnich wiekach bowiem przekaz wiary został zredukowany do przekazu doktryny, co było wystarczające w społeczeństwach, w których pewność wielu wartości, także i chrześcijańskich, była zagwarantowana, gdzie żywe doświadczenie wiary przekazywane było przede wszystkim w rodzinie. Od kilkunastu lat odkrywamy jednak, że nie istnieje już ten katechumenat społeczny, stąd poszukiwania nowych dróg i metod dla ewangelizacji, a także nowych sposobów i wyrażań, które byłyby komunikatywne dla dzisiejszego człowieka.

Chociaż teologia narracyjna w ujęciu radykalnym nie została powszechnie zaakceptowana, to jednak zwróciła uwagę, że metoda ta w teologii i w ewangelizacji jest metodą równie uprawnioną, naukową i nie stoi w sprzeczności z postulatami ortodoksyjności przekazu.

2. Metoda narracyjna

Chrześcijaństwo, jako religia objawiona przez Boga w historii ludzkiej z jej pełnią w Chrystusie Jezusie, jest ściśle związane z rzeczywistością słowa. Bóg objawił się bowiem poprzez dzieła i słowa, stąd teologia bazuje nie tylko na narracyjnym charakterze życia ludzkiego, lecz także na narracyjnych formach Słowa Bożego w Piśmie Świętym⁹. Dlatego proponujemy zatrzymać się w naszej refleksji nad narracją obecną w Biblii, aby potem rozważyć kwestie konkretne dla metody narracyjnej w ewangelizacji.

⁹ Por. J. Navone, *Il modello di teologia narrativa narrato*, „Salesianum” 4 (1987), s. 678.

...w Biblii

Badania nad Pismem Świętym prowadzone są zgodnie z osiągnięciami krytyki literackiej, a więc uwzględniają występowanie różnych gatunków literackich, pośród których jest narracja, gdyż jak przypomina *Dei Verbum* (12) „Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi w sposób ludzki”. Oczywiście, nie cała Biblia jest narracyjna¹⁰. Niemniej Pismo Święte przedstawia historię zbawienia, w której „opowiadanie staje się jakby samą substancją każdego wyznania wiary, liturgii oraz katechezy”¹¹, dlatego też metoda narracyjna jawi się jako uprzywilejowana, gdyż z jednej strony Bóg objawia się w historii działając, Jego objawienie nie dokonuje się poza czasem, a z drugiej zaś Izrael wyznaje swoją wiarę opowiadając konkretne wydarzenia, które przeżywa i interpretuje jako objawienie Boże. S. Lanza dopowiada, że „mówić, że Biblia ma podstawową strukturę narracyjną nie oznacza w jakiś sposób twierdzenia, że składa się tylko lub w znacznym stopniu z opowiadań (... ale) najważniejsze teksty, te najbardziej znaczące w aspekcie religijnym są opowieściami”¹², gdyż narracje znajdują się w Biblii nie dla historii, lecz dla religijnego świadectwa.

W Starym Testamencie możemy często spotkać się z wezwaniami, by Izrael pamiętał, tzn. by pamiętał o swojej historii, o Bożym w niej działaniu i przekazywał tę historię kolejnym pokoleniom. Zauważalny jest brak potrzeby racjonalnego uzasadniania wiary, lecz ważniejsze jest jej wyznawanie, które zawiera się w historycznym credo Izraela: „Słuchaj, Izraelu, Pan, nasz Bóg, Pan jest jedyny” (Pwp 6, 4).

Historia zbawienia prowadzi nas do swojej pełni, do objawienia się Jezusa Chrystusa, który poprzez czyny i słowa (Dz 1, 1) wypełnia swoją misję. Chrystus nie tylko mówi słowa Boga, czy słowa Boże, On sam jest Słowem Boga. W jaki sposób poznajemy Chrystusa

¹⁰ Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, dz. cyt., s. 40; Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum, Poznań 1994.

¹¹ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*.

¹² Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, dz. cyt., s. 50.

w Ewangeliach? Poznajemy Go, jak określa H. Weinrich¹³, jako osobę, o której opowiadają ewangelisti, a często także jako narratora opowiadanego przez ewangelistów. W jaki sposób Jezus komunikuje się ze swoimi współczesnymi? Wybiera przypowieści, narracje metaforyczne, które mają wartość symboliczną.

A w jaki sposób uczniowie Jezusa wypełniają swoją misję apostołską? Przepowiadają opowiadając. Badania historyczno-krytyczne pokazały, że pierwsze zapisy Ewangelii to opisy ukrzyżowania i śmierci; to pierwszy i podstawowy kerygmat, który jest opowiadany. Wspólnoty chrześcijańskie tworzą się i rosną dzięki temu, że ktoś opowiada Jezusa Chrystusa w Jego misterium człowieka i Boga, które zintensyfikowało się w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. A zatem „uczniowie naśladują przykład swojego Mistrza Jezusa w życiu, w śmierci i w misji przepowiadania opowiadając”¹⁴, bowiem „Kościół jest wspólnotą narracyjną, wspólnotą, która w pierwszym rzędzie nie argumentuje, lecz opowiada, która komunikuje doświadczenie wiary poprzez narrację”¹⁵.

Podsumowując, możemy zatem powiedzieć, że Kościół to wspólnota, która opowiada życie i misję Jezusa Chrystusa, w której centrum znajduje się Chrystus z Nazaretu, który nie jest ani filozofem, ani pisarzem, lecz człowiekiem i Bogiem – narratorem.

Warto jeszcze zadać sobie pytanie, czym jest spisana Ewangelia. Jest to historia życia, działalności, nauczania, śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa. To nie historia w sensie chronologii czy precyzji spisanych słów Mistrza. Życie, nauczanie i cuda Jezusa „mówiły” do uczniów i to w nich zaczął żyć i dojrzewać obraz Jezusa: Mistrza i Zbawiciela. Po Pięćdziesiątnicy zaczynają opowiadać to, co pamiętają i to, co przeżyli (1J 1, 1). Nie tylko to wszystko, co przeżyli jako wspólnota, lecz także indywidualne doświadczenia. Opowiadają historię konkretnym odbiorcom, głosząc Jezusa Zbawicielem, a przez

¹³ Por. H. Weinrich, *Teologia narrativa*, dz. cyt., s. 849-850.

¹⁴ Por. A. del Agua, *Identità narrativa dei cristiani secondo il Nuovo Testamento*, „Concilium” 2 (2000), s. 165.

¹⁵ Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, dz. cyt., s. 64.

to dokonują selekcji, dostosowania, dodają wyjaśnienia, by uczynić ich opowiadanie bardziej zrozumiałym. Ewangelia zatem, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej w związku z P. Ricoeurem i jak określa to R. Tonelli, to historia złożona z trzech historii: jedną, którą nazwiemy historią Jezusa; drugą uczniów, trzecią odbiorców. A zatem sama struktura Ewangelii, która została nam przekazana jako depozyt wiary Kościoła, uczy nas, jak opowiadać Ją dalej. Ewangelia nie jest czystym, neutralnym przekazem życia, śmierci i zmartwychwstania, nauczania i cudów dokonanych przez Jezusa, lecz jest jego narracyjną interpretacją w świetle Paschy Chrystusa, horyzontu mentalnościowego ewangelisty, a także poniekąd i odbiorcy, w którym odnajduje zwieńczenie.

...w ewangelizacji

Temat metody narracyjnej w ewangelizacji został opracowany i wnikliwie rozważony w obszarze języka włoskiego przede wszystkim przez Riccardo Tonelli'ego i Sergio Lanżę. Przywołani teolodzy zgodnie potwierdzają poprzez refleksję i własne doświadczenia, że metoda narracyjna odnajduje swoje właściwe miejsce w ewangelizacji. Bez wątplenia to nie ona „zbawi” katechezę od wszystkich trudności¹⁶, lecz okazuje się pomocna w owocnym połączeniu języka biblijnego, egzystencjalnego, historycznego oraz liturgicznego; przywołuje przeszłość, interpretuje teraźniejszość i orientuje na przyszłość. Narracja bowiem pozwala przekazywać „historie”, które stanowią jądro tożsamości Kościoła, fundament Jego założenia i życia. Jest to swoiste „czynienie pamiątki”, podobne do tej eucharystycznej, które w akcie przepowiadania staje się doświadczeniem realnym i żywym – wprowadza bowiem słuchacza w fakty i doświadczenia pozwalające mu choćby w części spróbować uczestniczyć w opowiadanych wydarzeniach i samemu doświadczyć ich prawdziwości i aktualności dla

¹⁶ Por. G. Cravotta, D. Ventura, *La narratività salverà la catechesi?*, „Itinerarium” 7 (1999) 13, s. 153-178.

własnego życia¹⁷. Dlatego też ten, kto słucha opowiadania, zgadzając się na jego dynamikę angażującą własną racjonalność i emocjonalność, zostaje wprowadzony w doświadczenie Ewangelii, które domaga się aktu wolitywnego: akceptacji lub negacji.

Również zgodnie z dynamiką opowiadania słuchacze zostają wciągnięci w jej fabułę, zostają zaangażowani na poziomie racjonalnym i emocjonalnym, co sprzyja wzbudzeniu atmosfery otwartości, przyjaźni, ale także i chęci odszukania odpowiedzi, sensu czy też pomocy bohaterom. Całość procesu wejścia i trwania w dynamice narracyjnej pomaga następnie w identyfikacji własnych potrzeb, odczytaniu nowych znaczeń swojej historii, otwarciu się na nowe rozwiązania. A zatem w czasie słuchania opowiadania jest ono interpretowane we własnej perspektywie słuchającego, który – co nierzadko się zdarza – chce przerwać grę fabuły narracyjnej, na którą się zgodził na początku, by przenieść dialog na płaszczyznę jego konkretnej egzystencji.

Ewangelizacja to proces komunikacyjny, który jest ściśle związany z językiem, a więc jest procesem o naturze symbolicznej. Ewangelizacja zatem to dzielenie się znakami i symbolami, za pomocą których staje się możliwe nie tylko mówienie o rzeczywistości transcendentnej, lecz także jej doświadczenie.

Człowiek, zaspokajając jedną z podstawowych swoich potrzeb, jaką jest poszukiwanie sensu i interpretowania świata, opowiada historie, a także mity, by odnaleźć i przypisać sens temu, co się wydarza i przewidzieć to, co może się przydarzyć. Ewangelizator zatem, podejmując rozmowę w sposób świadomy, opowiada historię ułatwiając przeżycie spotkania z Chrystusem Zbawicielem swemu rozmówcy. Trzeba pamiętać, że choć uznajemy Ewangelię za jedyną prawdę i punkt odniesienia dla chrześcijańskiego życia, nie możemy wychodzić z tego poziomu, rozpoczynając dialog ewangelizacyjny, gdyż każdy człowiek produkuje i opracowuje swój własny system wartości, i kwestia obiektywności prawdy, która przychodzi z zewnątrz, nie znajduje łatwo przesłanek do bycia zasymilowaną i przetworzoną w sposób spontaniczny. Tylko znaki i słowa, które są w stanie

¹⁷ Warto przy tej okazji pogłębić refleksję nad kwestią sakramentalności Słowa Bożego, która też nie jest nowa, choć wymaga w naszym odczuciu pewnej aktualizacji.

wzbudzić zainteresowanie, gdyż mogą wybrzmieć subiektywnie jako posiadające sens w horyzoncie egzystencjalnym, mogą zaangażować rozmówcę i otworzyć go na propozycję Ewangelii¹⁸.

Ten, kto przeżył swoje osobiste spotkanie z Chrystusem Zbawicielem, kto pogłębia tożsamość daru sakramentalnego, jakim jest chrzest święty we wspólnocie Kościoła, może prowadzić i innych do podobnego doświadczenia, a więc opowiadając własną historię może przywoływać ukrytą w niej moc Bożego działania, które się uaktualnia i uobecnia w innych okolicznościach i osobach. To jest podstawowe kryterium dla tych, którzy podejmują misję w Kościele i z Kościołem. Wymaga to więc zaangażowania osobistego, świadomego i odpowiedzialnego w sprawę Ewangelii, aby jako świadek móc przekazywać to doświadczenie innym.

3. Interpretacja katechetyczna

Stosowanie metody narracyjnej w katechezie nie jest czymś nowym, jednak dotyka kwestii tożsamości katechezy dzisiejszej: czy ma być przekazem informacji, wiadomości religijnych, czy wprowadzaniem w doświadczenie wiary i pogłębieniem jej. Metoda narracyjna bowiem służy bardziej drugiej koncepcji, choć oczywiście nie wyklucza pierwszej. Jeśli chodzi o katechezę szkolną, mimo że podstawa programowa kładzie nacisk na przekaz wiedzy religijnej, to moment historyczny, postmodernistyczny, w którym żyjemy, nie traktuje już szkoły jako uprzywilejowanego źródła wiedzy, gdyż dostępu do niej nie gwarantuje już wyłącznie szkoła. Chodzi więc nam bardziej o wychowanie do wiary i w wierze, a w tym między innymi metoda narracyjna może okazać się pomocna.

¹⁸ Warto w tym kontekście przytoczyć słowa W. Bernbacha, nowojorskiego promotora rewolucji kreatywności w reklamie w drugiej połowie XX wieku: „Prawda nie jest prawdą zanim ludzie ci nie uwierzą; a nie mogą ci uwierzyć, jeśli nie rozumieją, co do nich mówisz, a nie mogą rozumieć, co mówisz do nich, jeśli cię nie słuchają; a nie będą cię słuchali, jeśli nie jesteś interesujący; a nie będziesz interesujący, dopóki nie zaczniesz mówić plastycznie, oryginalnie i świeżo”.

Metoda narracyjna jest związana ściśle z procesami komunikacyjnymi, które dokonują się w obszarze znaków i symboli. Jeśli tylko uwrażliwimy na nie słuchacza, jeśli nie będziemy chcieć wyjaśniać ich znaczenia, a więc nie odbierzemy im roli, jaką posiadają, lecz pozwolimy znakom i symbolom przemawiać, to słuchacz zostanie wprowadzony w coś, czego często szkoła go pozbawia, a mianowicie w radość odkrywania prawdy, radość bycia protagonistą własnych poszukiwań sensu życia w świecie.

W ostatnich kilkunastu latach zaobserwowano pewną zmianę, która dotyczy aktywności społecznej człowieka – z pewnej niechęci zrzeszania się, wyrażania publicznie opinii, na rzecz nowej formy zrzeszania się i przynależności za pośrednictwem Internetu. Fora, portale społecznościowe (Nasza-klasa, Twitter, Facebook), prowadzenie blogów i fotoblogów to przejaw twórczej potrzeby narracji autobiograficznej zarezerwowanej dla wybranej grupy czytelników. Propozycja więc metody narracyjnej w katechezie na swój sposób wychodzi naprzeciw tej potrzebie tworzenia i odczytywania/słuchania narracji.

Metoda narracyjna w katechezie może gwarantować realizowanie podstawowej zasady metodologicznej, jaką jest „wierność Bogu i wierność człowiekowi”. Tym samym może szukać niełatwej na innej drodze realizacji postulatów katechezy antropologicznej i krytycznej. Ofiaruje także możliwość otwarcia przekazu katechetycznego na wymiar doświadczenia i osobistego świadectwa zarówno katechety, jak i katechizowanych. Wzajemne zaś wejście w „grę, założenie” narracji prowokuje do wchodzenia we wzajemne relacje i tworzenia wspólnoty otwartej, która dzieli się tym, co w pełni ludzkie i tym, co boskie.

Wraz M. McLuhanem¹⁹, który scharakteryzował fazy rozwoju komunikacyjnego, jesteśmy świadomi, że w naszej kulturze zmysł słuchu nie jest zmysłem dominującym, że będąc bombardowani w globalnej wiosce różnymi informacjami tracimy poczucie wartości przekazu jako takiego, a w konsekwencji zwracamy uwagę tylko na

¹⁹ Por. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Mediolan 1997.

taką wiadomość, która porusza i angażuje więcej naszych zmysłów. Nie jest to słaby punkt metody narracyjnej, ile bardziej wskazuje na potrzebę dobrego przygotowania od strony katechety, który chce opowiadać, gdyż same dobre chęci, jak i w całej dziedzinie wychowania, nie są wystarczające. Twierdzenie McLuhana, że „medium jest już wiadomością” trzeba zastosować także w odniesieniu do opowiadania w katechezie – narracja jest wiadomością: nie jest urozmaice- niem jednostki katechetycznej, lecz przekazem, który służy rodzeniu do wiary i w wierze uczniów Chrystusa.

Summary

The Narrative Method. Selected Theological and Philosophical Aspects

A linguistic turn, which is based on anthropological and hermeneutic expressions, brought the rediscovery of narrative forms in many areas of knowledge. To understand the importance of valuing narrative forms one should refer to the history of discovering them in the 20th century. The article proposes a brief analysis of a narrative in its philosophical and theological development until the narrative method appeared. Hermeneutics and the philosophy of language offer a deeper look at the essence of the narrative, raising the issue of the narrative identity of man. This analysis will assess and interpret the narrative method in catechesis.

Bibliografia

- Agua del A., *Identità narrativa dei cristiani secondo il Nuovo Testamento*, „Concilium” 2 (2000).
- Cravotta G., Ventura D., *La narratività salverà la catechesi?*, „Itinerarium” 7 (1999).
- Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Mediolan 1984.
- Janusz B., Gdowska K. (red.), *Narracja. Teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Jünger E., *Verità metaforica*, w: P. Ricoeur, E. Jünger, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2005.

- Lanza S., *La narrazione in catechesi*, Paoline, Rzym 1985.
- McLuhan M., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Mediolan 1997.
- Moral J.M., *Giovani senza fede? Manuale di pronto soccorso per ricostruire con i giovani la fede e la religione*, Elledici, Turyn 2007.
- Navone J., *Il modello di teologia narrativa narrato*, „Salesianum” 4 (1987).
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Ricoeur P., *La sfida semiologica*, Armando, Rzym 2006.
- Weinrich H., *Teologia narrativa*, „Concilium” 5 (1973), s. 846-859.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Bocca, Mediolan-Rzym 1954.

Kazimierz Misiaszek

RÓŻNORODNOŚĆ JĘZYKA KATECHEZY (W KONTEKŚCIE NARRACJI)

Podjmując kwestię narracji w katechezie, której charakterystyka podana jest w tym tomie, zbierającym refleksje posiedzeń Europejskiej Ekipy Katechetycznej w Krakowie, faktycznie wchodzi się w problemy języka religijnego. Narracja bowiem, czy też opowiadanie, jest jednym z gatunków literackich, który posługuje się określonym rodzajem języka: opisowym, ale i dialogicznym, który ma wyrażać pragnienia, pytania, tęsknoty, potrzeby. Nie ma w sobie nic z języka dyskursywnego czy argumentacyjnego. Ma natomiast wciąż gać słuchacza w przedstawianą akcję tak, aby ten niejako się z nią utożsamiał, wszedł w nią, uczestniczył w niej. Jest ona jednym z podstawowych rodzajów języka religijnego i języka chrześcijaństwa, także języka teologii. Należy jednak pamiętać, że w katechezie język ten funkcjonuje obok innych, które należy uwzględnić, ponieważ weszły już w katechetyczną tradycję, jak również – a może przede wszystkim – ponieważ nie wyrazi się jednym językiem misteryjnej rzeczywistości Boga, człowieka, świata i Kościoła. Spróbujmy więc uświadomić sobie, jakie inne rodzaje języka funkcjonują w chrześcijaństwie i w katechezie, aby w tego typu wykazie uświadomić sobie złożoną rzeczywistość, z którą katecheta ma do czynienia w swojej codziennej pracy. Warto tę językową różnorodność ukazać chociażby z uwagi na fakt, że katecheci czy nauczyciele religii nie zawsze są świadomi jej istnienia.

1. Pokrótce o języku i jego naturze

Rozwinięte już dziś badania nad językiem nie mogą być ignorowane przez współczesną katechezę czy szeroko rozumiane wychowanie religijne. Język bowiem, jak twierdzi się na przykład w antropologii filozoficznej, ma wielkie znaczenie dla rozumienia człowieka i kultury. W świetle jej założeń można powiedzieć, że człowiek wyraża się także w pojęciu *homo loquens*. Dał temu wyraz M. Heidegger, gdy pisał: „Mówimy na jawie i we śnie. Mówimy zawsze, także gdy nie wypowiadamy słów, ale słuchamy czy czytamy, podejmujemy pracę czy tracimy czas. Zawsze jednak nieustannie mówimy. Mówimy, ponieważ mowa jest sprawą wrodzoną. Mowa nie jest zależna od jakiegoś szczególnego aktu woli. Mówi się, że człowiek jest z natury bytem mówiącym, w odróżnieniu od rośliny czy zwierząt, człowiek jest bytem zdolnym do mówienia. Mówiąc to, nie należy rozumieć, że człowiek posiada, oprócz innych zdolności, także zdolność mowy. Raczej należy uznać, że język tworzy człowieka, jest on człowiekiem, o ile mówi”¹. Niezależnie od tego, czy będziemy się zgadzać z Heideggerem, czy też nie w kwestii jego opinii, że „człowiek jest człowiekiem, o ile mówi”, to jednak trzeba przyznać, że język jest jednym z fundamentalnych sposobów wyrażania się człowieka, jego istnienia osobowego i społecznego. Język bowiem, jak twierdzi H. Halbfas, jest fundamentalną konstytucją egzystencji i czynnikiem determinującym relacje między człowiekiem i światem. „Oznacza to, że egzystencja ma taką samą strukturę jak fenomen języka: jest formą ekspresywną, która ma charakter symboliczny i jest ukierunkowana na komunikację. Słowo porusza, wywołuje wrażenie, gdy wyraża znaczenie. Od momentu, gdy znaczenie jakiegoś słowa pochodzi z ogólnego sensu, każde słowo przekracza (transcenduje) siebie i odwołuje się do kontekstu językowego. Słowo zawiera i wyraża to, co nie zostało powiedziane i czego nie można powiedzieć, a co można zrozumieć tylko we wspomnianym kontekście. I w ten sposób konkretne życie otwiera się na całość egzystencji. (...) Zdolność językowa człowieka

¹ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, s. 27.

zasadza się na możliwości bycia wobec świata. Zrozumienie świata, w którym spotyka się on z czymś, co staje wobec niego i co posiada znaczenie, swoje prawa i zmusza do bezpośredniego uznania, aby tak zostało rozumiane i uznawane, może być wyrażone w języku, o ile spotkanie człowieka i świata przybiera formę korelacji, która jest strukturą językową”².

Z kolei badania nad kulturą uświadamiają nam, że język, oprócz swego bytowego wymiaru osoby, jest kolumną, podstawowym pilarem kultury. Powtarzają się w tym obszarze naukowych zainteresowań opinie, że „język stanowi najbardziej rozwiniętą konkretyzację symbolicznej działalności człowieka”³ czy też, że „kultura każdej społeczności ludzkiej odzwierciedla się w jej języku (...). Co więcej, typowe dla danej społeczności sposoby mówienia (prędzej czy później zostawiające swój ślad w strukturze języka) same stanowią ważną część kultury, wcielając i utrwalając jej wartości i normy”⁴.

Można więc powiedzieć, że język nie jest tylko prostym sposobem komunikacji słownej, ale z racji swojego intersubiektywnego charakteru jest miejscem, w którym spotykają się bezpośrednio życie, jego sens i wewnętrzne uzasadniające go racje⁵. Według wspomnianego już H. Halbfasa, język bowiem nie służy tylko do opisywania rzeczy, ale je ujawnia. „W języku, twierdzi, świat jest przydzielany dziecku. Z tego powodu, drogą człowieka w świecie jest droga języka. A każde nauczanie, które otwiera nową rzeczywistość i pozwala dziecku odnaleźć swój świat, jest fundamentalnie nauczaniem języka. Język pozwala, że wszystkie byty stają się dla człowieka rzeczywistością czy też jego światem. Tylko język podaje rzeczywistość. (...)”

² H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia 1970, s. 72-73.

³ L. Korporowicz, *Tworzenie sensu. Język-kultura-komunikacja*, Warszawa 1993, s. 29.

⁴ A. Wierzbicka, *Wschodnioeuropejska kultura żydowska w świetle żydowskiej „etnografii mowy”*, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza, Warszawa 1996, s. 183. Zob. także M. R. Mayenowa, *Język*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłosowska, Wrocław 1991, s. 104-106.

⁵ Por. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede e società complessa*, w: *Comunicare la fede*, Milano 1992, s. 32.

A rzeczywistość jest gwarantowana w języku. Tam, gdzie jest absolutna cisza, nie ma już świata”⁶. Słowo natomiast, obecne w języku i nauczaniu jest, jak twierdzi St. Chwin, „medium niezmiernie czułym, które potrafi dotknąć samego rdzenia duszy”⁷. To język niesie także kategorie uniwersalności, a więc racjonalności manifestującej się w potrzebnych jej regułach i warunkach zaistnienia i funkcjonowania. Reguły te nie posiadają bowiem tylko charakteru gramatycznego, ale również pragmatyczny, określający poprawne zachowanie się kogoś, kto pragnie posługiwać się sensowną argumentacją, która właśnie ma miejsce w języku. Także dzięki językowi jest możliwa komunikacja rozumiana jako dialog i wspólne poszukiwanie prawdy⁸.

Mówiąc jeszcze inaczej, obszar języka religijnego należy do porządku ontologicznego, tzn. ekspresja językowa ma wartość o tyle, o ile jest objawianiem Boga, Bytu pierwotnego. Stąd każdy rodzaj poszukiwań dotyczący znaczenia dyskursu religijnego musi uwzględnić tę fundamentalną prawdę. Dotyczy to także wszystkich aspektów tegoż dyskursu: muszą wydobywać one ostateczny sens rzeczy, i nie w sensie ogólnym, ale w konkretnej sytuacji historycznej i egzystencjalnej człowieka, tu i teraz⁹. Jest to istotne z punktu widzenia człowieka, który nie karmi się znaczeniami przeszłymi, ale pragnie odnaleźć znaczenie swojej aktualnie realizującej się egzystencji.

Nie można nie wskazać wreszcie na biblijne aspekty języka, specyficzne, z uwagi na fakt, że Bóg stał się Słowem. Jak pisze C. Bissoli, „Biblia stała się językiem skodyfikowanym w tekście, ponieważ ten, kto ją napisał – człowiek biblijny – wierzył, że «na początku», «podczas», i «na koniec» przygody ludzkiej stoi słowo, jest w tej przygodzie komunikacja słowna. Tak jest w pierwotnym komunikacie:

⁶ H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, dz. cyt., s. 75-76.

⁷ *Tajemnica jest warunkiem życia*. Ze Stefanem Chwinem rozmawia Remigiusz Grzela, „Literatura” 10(1998), s. 4.

⁸ Por. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede e società complessa*, dz. cyt., s. 32-33.

⁹ Por. M. Marchetto, *Il linguaggio religioso fra analitici e continentali: rivelazione, prassi ed ermeneutica*, w: *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, red. Z. Trenti, Torino 2008, s. 21, 27.

«Bóg rzekł: niech się stanie światłość! I stała się światłość» (Rdz 1, 3); tak samo jest w wypełnieniu czasów: «Na początku było Słowo» (J 1,1), gdzie słowo przyjmuje po prostu profil osoby boskiej, a z tego powodu język biblijny, wraz z Jezusem, nie tylko odbija słowo Boże, ale sama osoba Boga staje się ludzkim słowem. (...) Biblia w swojej wizji człowieka dotyka samego misterium Boga; jej język, w szerokim znaczeniu, pochodzi od Boga»¹⁰.

2. Rodzaje języka w katechezie

Jest powszechnym przekonaniem, że we wszystkich religiach symbol jest uprzywilejowanym narzędziem do komunikowania prawdy o Bogu, a to jest szczególnie prawdziwe w odniesieniu do języka biblijnego¹¹. W tym bowiem języku Boże orędzie nie tyle jest prezentowane czy opisywane, ale staje się społeczną, komunikatywną akcją, rodzajem przeżywanego wydarzenia, bogatego w gesty, symboliczne akcje, słowa, słuchanie, śpiew itp. „Gest rytualny «mówi», wcześniej od słowa i koncepcji, o naszych doświadczeniach, relacjach, intymności; «mówi» w sposób aluzyjny, ale silny o życiu jako wydarzeniu, które jest przed nami, ponieważ odkrywa w nas jego najgłębsze znaczenie»¹². Symbol bezpośrednio wskazuje na bogactwo sensu i posiada ukierunkowanie na sens. Tylko symbol, twierdzi H. Halfbas, wyzwala człowieka z więzienia oczywistości faktu empirycznego, pozwala mu bowiem „rozerwać oczywistość tego, co jest dane i zapisane, aby połączyć formę i ideę; to, co jest widoczne i to, co jest ukryte; to, co się ukazuje na powierzchni i to, co jest w głębi; to, co jest ziemskie i to, co jest boskie»¹³. Nie będąc jedynie prostym znakiem, zauważa

¹⁰ C. Bissoli, *L'uso e l'apporto delle fonti bibliche*, w: *Il linguaggio nell'educazione religiosa*, Z. Trenti (red.), Torino 2009, s. 133.

¹¹ Por. tamże, s. 136.

¹² Por. tamże, s. 35-36; J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Torino 1993, s. 165, 173-174.

¹³ H. Halfbas, *Bibbia, mito, simbolo*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, red. W. Langer, Torino 1994, s. 61.

G. Panteghini, „stoi u podstaw relacji zarówno między osobami, jak i narzędziem i orędziem, uaktywniając charakter relacyjny obecny w rzeczywistości na wszystkich poziomach oraz czyniąc z języka system komunikacji i przymierza między podmiotami. Sama bowiem etymologia (*syn-ballo*: umieszczać razem) przywołuje to komunikacyjne przymierze, które pozwala na tworzenie autentycznych relacji między komunikującymi się”¹⁴.

Według P. Grelota można mówić o czterech kategoriach symboli: symbole analogiczne, symbole mityczne, symbole figuratywne oraz symbole egzystencjalne czy relacyjne. Symbole analogiczne, obecne we wszystkich religiach, mówią o pewnej analogii między Bogiem i człowiekiem, a więc relacje między ludźmi, szczególnie w rodzinie i w instytucjach życia społecznego, wyrażają jakiś rodzaj relacji, jaki istnieje w Bogu. Symbole mityczne używane są wtedy, kiedy chcą zobrazować rzeczywistości absolutnie niedostępne doświadczeniu ludzkiemu w ich odniesieniu do wyrażonych rzeczywistości religijnych, jak np. świat Boga (wyrażany doświadczeniem dobra, radości, życia), który ma swoją siedzibę w górze, na szczycie; świat zła moralnego i grzechu, ale także wówczas, gdy pragnie się mówić o czasie, z odwołaniem do korzeni, do arche, przedstawiając Boga jako najważniejszego architekta, zręcznego garncarza, wykwintnego ogrodnika. W odniesieniu natomiast do symboli figuratywnych, używa się ich wówczas, gdy pragnie się przetworzyć doświadczenie historyczne w jakąś figurę, typ, prorocstwo, o ile jest to doświadczenie ważne w odniesieniu do Boga i jego planu zbawienia. W końcu symbole egzystencjalne czy relacyjne to konstrukcje, w których różne aspekty wspólnego ludzkiego doświadczenia, zarówno w ich odniesieniu do świata (powiew wiatru, światło, ogień...), jak i relacji interpersonalnych (poszukiwać, widzieć, słuchać...) są przenoszone metaforycznie na poziom relacji z Bogiem. W obszar tych symboli wchodzi, na przykład, wyrażenia dotyczące pragnień odnoszonych do Boga (poszukiwanie, oczekiwanie, mieć głód Boga, kochać Boga

¹⁴ G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa? Una Chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993, s. 114.

z całego serca, mieć wiarę...), oraz takie, które Jezus odnosi do siebie («Ja jestem drogą, prawdą i życiem», dobry pasterz, winne grono i latorośle...)¹⁵.

Język symboliczny użyty w parabolach czy metaforach (parabolę definiuje się jako poszerzoną metaforę), najpełniej odsłania misterium, jakim jest życie człowieka postrzegane w powiązaniu z Bogiem, a które nie da się wyrazić słowami, ale potrzebuje takich form komunikacji, które najpełniej je wyrażą, ukążą jego naturę. I dlatego komunikacja paraboliczna (metaforyczna) wydaje się tu najbardziej właściwa, gdyż poprzez intuicję, jakiś tajemniczy rodzaj światła nie oślepia, ale równocześnie ukazuje i zakrywa¹⁶. Wciąga także słuchacza w doświadczenie egzystencjalne, przez co jest ona możliwa także, a nawet pożądana, w katechetycznej narracji. Narracja bowiem nie może się ograniczać do opisu rzeczywistości, ale jest także taką komunikatywną akcją, w której celem jest otwieranie człowieka na doświadczenia religijne, ich interpretację i reinterpretację. Przykładem takiej symbolicznej narracji jest przypadek Dawida i proroka Natana, gdy ten ostatni przedstawił królowi opowiadanie o odebranej owcy. Będąc właśnie opowiadaniem symbolicznym, rodzi się i znajduje swoją moc w przeżytych doświadczeniach¹⁷. Podobnie Jezus, gdy mówi w parabolach o misterium, wskazuje, że rzeczywistości świata nie są obce rzeczywistości Królestwa Bożego, nie są pozbawione relacji, ale właśnie odkrywają, że istnieje związek między Bogiem a człowiekiem, między poszczególnymi bytami a Bytem Ostatecznym. I właśnie z tego powodu język symboliczny jest ważny dla doświadczenia

¹⁵ Por. *Il linguaggio simbolico della Bibbia*, Roma 2004, s. 25-30, cyt. za C. Bissoli, *L'uso e l'apporto delle fonti bibliche*, w: *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, dz. cyt., s. 137-140.

¹⁶ Por. B. Maggioni, *Comunicare la fede: l'esperienza delle prime comunità cristiane*, w: *Comunicare la fede*, dz. cyt., s. 45; także C. Molari, *Il linguaggio della catechesi. Problemi e prospettive*, Roma 1987, s. 35-38; G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa? Una Chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, dz. cyt., s. 105-120.

¹⁷ Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985, s. 135-136; I. Baldermann, *Elementi di sintassi biblica*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, dz. cyt., s. 29-30.

religijnego, gdyż prowadzi do odkrycia związku łączącego człowieka z Bogiem¹⁸.

Używana w katechezie metafora (od greckiego *hero*: „nieść” i *meta*: „pomiędzy; od jednego końca do drugiego”) jest wyrażeniem symbolicznym, w którym znaczenie słów ulega zamierzonej zmianie. Ma w niej miejsce „transpozycja sensu” – powstaje na podstawie dotychczasowych znaczeń, które zmieniają się pod wpływem niezwykłych okoliczności użycia, najczęściej nowego odniesienia do rzeczywistości pozajęzykowej lub kontekstu słownego, tzn. ma w niej miejsce przejście nazwy pochodzącej od oryginalnego nadawcy do odbiorcy. Temu skokowi, wyjaśnia G. B. Caird, towarzyszy zwykle odpowiednie przejście (stąd polskie: *przenośnia*) na poziom uczuć czy zachowań; i ta druga część procesu sprawia, że metafora ma wielki wpływ na rodzenie się ideałów moralnych¹⁹. Metafora jest specjalnym rodzajem ujęcia rzeczywistości, wprowadza nowe określenia, stwarza językowy kontekst wyjaśniania, wpływa na sposoby interpretowania rzeczywistości, pozwala stawiać nowe pytania itp.

Natomiast świat paraboli „zakłada, więcej – jest światem dwóch wymiarów, tego świeckiego i tego religijnego, naszego świata i świata miłości Boga. I nie jest tak, że parabola wskazuje na to, co nie jest nam znane; wręcz przeciwnie, włącza je w obszar swoich granic. Nie-znane (Królestwo Boże) jest kontekstem, punktem odniesienia, poprzez który rozumie się życie na tym świecie. Nie jesteśmy wyprowadzani z tego świata, kiedy wchodzimy w świat paraboli: znajdujemy się we wnętrzu świata, który jest w tym samym czasie dwuwymiarowy, gdzie «religijne» nakłada się na «świeckie» i je przemienia”²⁰. I właśnie ta siła przemiany jest cechą charakterystyczną paraboli. Nie jest ona bowiem udokumentowanym opowiadaniem zmierzającym do

¹⁸ Por. G. Grampa, *Rivelazione, fede, testimonianza*, w: *Comunicare la fede*, dz. cyt., s. 65-68.

¹⁹ Por. G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, Duckworth 1980, s. 17; X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, hasło „metafora”, s. 389.

²⁰ S. McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press 1975, s. 78.

wyjaśnienia koncepcji, potwierdzania tezy, ale ma głównie wciągnąć słuchacza w doświadczenie egzystencjalne²¹.

Mówiąc inaczej, parabole (metafory) nie są obce rzeczywistości człowieka. Jeżeli Jezus mówi w parabolach o misterium, oznacza to, że rzeczywistości świata nie są obce rzeczywistości Królestwa Bożego, nie są pozbawione relacji, ale właśnie odkrywają one, że istnieje związek między Bogiem a człowiekiem, między poszczególnymi bytami a Bytem Ostatecznym. I właśnie z tego powodu język symboliczny jest ważny dla doświadczenia religijnego, gdyż prowadzi do odkrycia związku łączącego człowieka z Bogiem²².

Ścisłe z językiem metaforycznym i parabolicznym związany jest język analogiczny. Analogia jest „istotnym podobieństwem między pokrewnym, podobnym a tym, czym w istocie coś lub ktoś jest”²³. Termin jest wzięty z języka greckiego, gdzie analogia znaczy – odpowiedni stosunek. Jest to podobieństwo, zwłaszcza oparte na odpowiedniości relacji; upodobnienie przez proporcję. W teologii analogia jest metodą poznania tajemnicy Boga oraz historiozbawczej relacji między Bogiem a człowiekiem; jest elementem podstawowym języka objawienia i teologii. W Piśmie Świętym termin ten występuje dwukrotnie (Mdr 13, 5; Rz 12, 6), mimo że tak Stary, jak i Nowy Testament posługują się w szerokim zakresie językiem analogicznym, zabarwionym najczęściej antropomorficznie, w postaci przykładów, porównań, przypowieści, metafor, alegorii, symboli, typów. Przyroda, szczegóły życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego służą w Piśmie Świętym za analogię w przekazywaniu treści religijnych i teologicznych. Nauka o poznaniu Boga na podstawie analogii istniejącej między Nim a stworzeniem znajduje się w pochodzącej z II-I wieku przed Chrystusem Księdze Mądrości: „Albowiem z wielkości i piękności stworzeń można przez porównanie poznać ich Stwórcę” (Mdr 13, 5). Umysł może poznać istnienie najlepszego i najpotężniejszego Boga przez wysiłek rozumu i na drodze pewnego rodzaju

²¹ Por. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, dz. cyt., s. 135-136.

²² Por. G. Grampa, *Rivelazione, fede, testimonianza*, dz. cyt., s. 65-68.

²³ J. Macquarrie, *God-Talk*, SCM Press 1967, s. 196.

redukcji, biorąc za punkt wyjścia rozważanie rzeczy widzialnych. Od doskonałości przyrody można przejść do doskonałości najwyższej Stwórcy²⁴.

Dla katechezy, a szczególnie dla katechetów i nauczycieli religii istotne jest nie tylko to, aby umieli posługiwać się językiem symbolicznym, metaforycznym, parabolicznym czy analogicznym, ale głównie fakt, aby, jak twierdzi P. Brooks, nauczyli się myśleć w ten sposób. „A nauczyć się tak właśnie myśleć, oznacza nauczyć się żyć w ten sposób. Mogą mówić językiem metafor religijnych tylko wówczas, gdy świat będzie im się ukazywał w relacji do Boga do tego stopnia, że stanie się niejako Jego zwierciadłem. Bez tego metafora pozostanie czystą fantazją. Tymczasem, jak mówi James D. Smart, «źródło analogii między wydarzeniami na tej ziemi leży w fakcie, że każde wydarzenie historyczne ma swój początek i wypełnienie w życiu samego Boga, w wieczności». I aby tę prawdę komunikować innym, trzeba rozumieć świat jako miejsce, w którym dokonuje się żywy kontakt człowieka z Bogiem. Nie wystarczy też wierzyć, że tak jest, a następnie ilustrować metaforami. Trzeba tym żyć, aby nasz sposób komunikowania był skuteczny. Reżyserzy radiowi przypominają prowadzącym programy, że nie wystarczy wyrażnie artykułować słowa. One mają być tak podane, aby była odczuwalna identyfikacja z nimi. Słowo wcześniej przygotowane ma w trakcie mówienia na nowo ożywać, być potwierdzane, ożywiane (...). Kto pragnie w dziedzinie religijnej skutecznie komunikować, musi dać wyraz prawdzie, że rozumie świat w sposób sakramentalny. Metafora bowiem nie jest tylko jednym z rodzajów literackich, ona jest pewnym sposobem myślenia i postrzegania świata»²⁵.

Bliskie biblijnej narracji pozostają mity, które – jak podaje H. Halbfas, przytaczając definicję W.F. Otto – są słowem rozumianym

²⁴ Por. B. Mikołajczak, *[Analogia] w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 498-499; zob. także. P. Brooks, *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, Torino 1987, s. 43-47.

Por. P. Brooks, *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, dz. cyt., s. 43-47.

²⁵ Tamże, s. 45-47.

jako bezpośrednie świadectwo o tym, co było, co jest i co będzie; jako samoobjawienie bytu w jego pierwotnym sensie, który nie rozróżnia między słowem a bytem²⁶. W tym znaczeniu mit jest narracją interpretującą egzystencję, ponieważ odwołuje się do fundamentalnych i pierwszych zasad (pryncypium), które nie mogą być pominięte, gdyż są ważnymi dla człowieka zasadami, wzywanego w nich do konfrontacji i wyboru. „W micie znajdują się uniwersalne modele ludzkiego postępowania, co do miłości i niezgody, pracy i świętowania, seksualności, pożywienia, wychowania. «Musimy robić to, co bogowie na początku zrobili», potwierdza indiańska tradycja. I: «Jak reagowali bogowie, tak powinni reagować i ludzie»”²⁷.

Poza wspomnianymi wyżej rodzajami języka religijnego istnieją jeszcze inne, jak używany w obszarze doświadczeń religijnych język sapiencjalny²⁸, poetycki²⁹, profetyczny³⁰ czy epistolarny³¹, czy też jego postać w formie orzeczeń dogmatycznych, nazywanych – jak się określa – „językiem definiującym, orzekającym” lub „językiem doktrynalnym”³². Mamy także w katechezie do czynienia z językiem przeżywanego na co dzień chrześcijaństwa, będącym sumą, zbiorem symboli wskazujących na przynależność do danego Kościoła, na życie wspólnoty wierzących, świadectwo, zaangażowanie charytatywne, zobowiązania społeczne, poszczególne rodzaje pobożności itp. Także język teologiczny jest w nauczaniu religijnym i katechezie

²⁶ H. Halbfas, *Bibbia, mito, simbolo*, dz. cyt., s. 55.

²⁷ Tamże, s. 56. Por. C. Molari, *Il linguaggio della catechesi. Problemi e prospettive*, dz. cyt., s. 65-67.

²⁸ Por. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede e società complessa*, dz. cyt., s. 32-34; A. Wuckelt, *La letteratura sapienziale*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, dz. cyt., s. 37-38.

²⁹ Por. H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, dz. cyt., s. 184-202.

³⁰ Por. A. Wuckelt, *La profetia*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, dz. cyt., s. 35-37.

³¹ Por. R. Kühschelm, *Lettere*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, dz. cyt., s. 45-48.

³² J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, dz. cyt., s. 165.

narzędziem potrzebnym do interpretacji Biblii i doświadczeń egzystencjalnych uczniów, jak również niosącym określenia czy definicje obecne w tradycji danej religii i Kościoła. W nauczaniu szkolnym nie można także nie dostrzegać języka nauczyciela religii i ucznia. W przypadku nauczyciela, używany przez niego język jest – obok innych form – również silnie znaczony rysem jego osobowości i kultury czy osobistego doświadczenia wiary. Uczniowi natomiast nie wystarczy wyjaśniać, czym jest religia i wiara chrześcijańska, ale należy czynić to tak, aby mógł on nie tylko w pełni odnaleźć w niej własne doświadczenia, ale i sukcesywnie je pogłębiać, co wymaga także uwzględnienia używanego przez niego języka³³. Wreszcie jest język obrazu audiowizualnego, o którego charakter pyta w swojej książce ks. Andrzej Draguła: „Skoro (...) Jezus jest zarazem Słowem i Obrazem Ojca, to być może również i za pomocą obrazu da się dobrze i skutecznie przepowiadać – wzbudzać wiarę? (...) Czy obok *fides ex auditu* istnieje *fides ex visu* – obok wiary ze słuchania, wiara z oglądania, widzenia, patrzenia? (...) Czy obok *praedicatio verbi* istnieje *muta praedicatio* – owo milczące przepowiadanie oparte na obrazie? Czy może przemawia już sam obraz, bez kontekstu słowa?”³⁴. Autor nie daje jednoznacznych odpowiedzi, ale przedstawia problem, który dzisiaj musi być postawiony, aby doń się odnieść.

Wielość form języka religijnego może z jednej strony wskazywać na istniejące w nim bogactwo, z drugiej jednak stawia przed katechetą czy nauczycielem religii, a także programami i podręcznikami konieczność podania potrzebnych uczniowi wyjaśnień i interpretacji, aby ten nie tylko nie zagubił się w ich mnogości, ale mógł odnieść je do własnego procesu kształcenia i wychowywania, sukcesywnie zdobywając i pogłębiając kulturę religijną pomocną w procesie komunikacji w pluralistycznej rzeczywistości dzisiejszego świata. Z tego też powodu katecheta (nauczyciel religii) jest zobowiązany do poznania zasad hermeneutyki języka religijnego, ściśle rozróżniającej

³³ Por. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede e società complessa*, dz. cyt., s. 165-167.

³⁴ A. Draguła, *Eucharystia mediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009, s. 19.

różne metody interpretacyjne. Jak pisze J.A. Kłoczowski, „przesłanie zawarte w języku religijnego Objawienia stanowiło przedmiot interpretacji od zawsze, nie ma bowiem innego sposobu przekazu jak przez interpretację. Ma ona co najmniej dwa zadania – ukazanie głębszego sensu przekazywanego tekstu czy przekazu ustnego oraz przybliżenie jego znaczenia, co umożliwiałoby rozumienie”³⁵. Nie może więc ograniczać się do historii, w której powstał dany przekaz, ale ma weryfikować ważność sytuacji i dokumentów w aktualnej sytuacji, aby pokazać ich znaczenie dla wiary Kościoła i ludzkiego życia dzisiaj³⁶. I dopiero wówczas istnieje większe prawdopodobieństwo, że uczeń (katechizowany) nabędzie zdolność myślenia religijnego, które pomoże mu dostrzec swoje życie i życie świata w głębokim związku z Bogiem.

Summary

The variety of the language in catechesis (in the context of narration)

The debate on the narration in catechesis should also include the fact that there are still other kinds of the language because they concern the narration and extract its whole meaning. The author analyses first the nature of the language. He states that the language is not only a simple way of communication but it expresses or determines the human being. In the next part he reveals that there is the variety of languages in catechesis. It seems that the symbolic language is the most typical for presenting the truth of God. It is the language existing in all religions. That language is related to the metaphorical, parabolical and analogical language. Such kinds of the language were used by Jesus, particularly in parables. The language of myth is similar to the narration. In the Bible there is also a sapiential, poetic, prophetic or epistolary language. In catechesis there is also used the theological language and the language of dogmatic statements (doctrinal language).

³⁵ J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 47(1995) nr 12, s. 12-13.

³⁶ Por. J. Thiele, *Questioni fondamentali di ermeneutica*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, dz. cyt., s. 16.

In catechesis there is the language of everyday Christianity, as well as the language of the catechist and of the catechized person. And at present the language largely using sounds and pictures is becoming more common. All kinds of the language demand to follow certain rules of interpretation, to accept certain hermeneutics by the catechist or the religion teacher.

Bibliografia

- Ambrosio G., *Comunicazione della fede e società complessa*, w: *Comunicare la fede*, Milano 1992.
- Baldermann I., *Elementi di sintasi biblica*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, red. W. Langer, Torino 1994.
- Bissoli C., *L'uso e l'apporto delle fonti bibliche*, w: *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, red. Z. Trenti, Torino 2009.
- Brooks P., *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, Torino 1987.
- Caird G.B., *The Language and Imagery of the Bible*, Duckworth 1980.
- Draguła A., *Eucharystia mediatyzowana*. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji, Zielona Góra 2009.
- Gevaert J., *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Torino 1993.
- Halbfas H., *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Roma-Brescia 1970.
- Halbfas H., *Bibbia, mito, simbolo*, w: *Lavorare con la Bibbia. Manuale di lavoro biblico per catechisti e insegnanti di religione*, red. W. Langer, Torino 1994.
- Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973.
- Kłoczowski J.A., *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 47(1995) nr 12.
- Korporowicz L., *Tworzenie sensu. Język – kultura – komunikacja*, Warszawa 1993.
- Lanza S., *La narrazione in catechesi*, Roma 1985.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981.
- Macquarrie J., *God-Talk*, SCM Press 1967.
- Marchetto M., *Il linguaggio religioso fra analitici e continentali: rivelazione, prassi ed ermeneutica*, w: *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, red. Z. Trenti, Torino 2008.

- Mayenowa M.R., *Język*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991.
- McFague S., *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press 1975.
- Mikołajczak B., *[Analogia] w teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1985, kol. 498-499.
- Molari C., *Il linguaggio della catechesi. Problemi e prospettive*, Roma 1987.
- Panteghini G., *Quale comunicazione nella Chiesa? Una Chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993.
- Tajemnica jest warunkiem życia*. Ze Stefanem Chwinem rozmawia Remigiusz Grzela, „Literatura” 10(1998).
- Wierzbicka A., *Wschodnioeuropejska kultura żydowska w świetle żydowskiej „etnografii mowy”*, w: *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka, Warszawa 1996.

Łukasz Idem

DLACZEGO OPOWIADANIA SĄ POTRZEBNE WSPÓŁCZESNEMU CZŁOWIEKOWI?

Wstęp

Opowiadania i historie narracyjne od najdawniejszych czasów towarzyszyły człowiekowi pod różnymi postaciami – opowieści, mitu, legendy, podania ludowego lub wierszowanej powiastki. Od dawna pełniły one bardzo różnorodne funkcje – pouczały, bawiły, sprzyjały komunikacji międzyludzkiej, koїły, pozwalały przetrwać trudne chwile, wpływały „lecniczo” na duszę i serce, przekazywały pewne szczególne znaczenia. Współcześnie jednak można zaobserwować, że coraz rzadziej opowiada się różne historie – powoli zanika nawet zwyczaj opowiadania bajek czy baśni najmłodszym przez rodziców lub dziadków. Zwyczaj ten został często zastąpiony przez oglądanie telewizji (w której znaleźć można specjalne kanały emitujące wyłącznie bajki, kreskówki, komiksy) lub poprzez Internet. Miejsce opowiadanych historii narracyjnych w życiu dorosłych zajęły zaś w pewnej mierze seriale telewizyjne, telenowełe, sagi itp. Pojawia się zatem pytanie, czy ustne opowiadania mają jeszcze miejsce bytu w dzisiejszym świecie? Czy są potrzebne współczesnemu człowiekowi? A jeżeli tak, to do czego?

Niniejszy artykuł jest próbą poszukiwania odpowiedzi na te pytania. Rozpoczyna się on od sprecyzowania pojęć i omówienia różnych form historii narracyjnych, takich jak: bajka, baśń, mit, przypowieść, opowiadanie. Następnie ukazuje zalety opowiadań jako sposobu komunikacji oraz przedstawia poszczególne ich funkcje. Następnie zwraca uwagę na wartość różnych form narracyjnych w odniesieniu

do najmłodszych. Opisuje szerzej rolę baśni w rozwoju i wychowaniu dzieci oraz zastosowanie bajek w terapii dziecięcej. Na samym końcu przybliża sztukę opowiadania historii narracyjnych.

Formy opowiadań narracyjnych

Pragnąc ukazać problematykę związaną z opowiadaniem narracyjnymi, należy pamiętać, że mogą one występować w różnej formie – bajek, baśni, przypowieści, mitów, opowiadań itp. Na samym początku trzeba więc sprecyzować poszczególne pojęcia, stanowiące odrębne gatunki literackie, zwłaszcza, że w niektórych opracowaniach i mowie potocznej często zacierają się ich prawdziwe znaczenia.

Jednym z podstawowych gatunków literatury dydaktycznej jest bajka. Określa się ją jako krótką powiastkę, pisaną wierszem lub prozą. Jej bohaterami są ludzie, zwierzęta, rośliny lub przedmioty. Zawiera ona pouczenie moralne (morał), które zostaje wyraźnie zasugerowane lub też wypowiedziane wprost. Stanowi ona rodzaj przypowieści, dotyczącej uniwersalnych sytuacji moralno-psychologicznych, postaw i charakterów. Przedstawiana w bajce historia jest zawsze tylko ilustracją pewnej ogólnej prawdy odnoszącej się do powszechnych i powtarzalnych doświadczeń ludzkich. Bajka ma na celu przede wszystkim ukazanie jakiejś zasady etycznej, danie wskazówki właściwego postępowania oraz pouczenie o pożytku lub szkodliwości określonych zachowań. Dla osiągnięcia tego celu najczęściej przeciwstawione zostają dwa stanowiska, typy argumentacji czy rodzaje działań. Dopiero na podstawie takiego kontrastu wysnuwa się odpowiednią naukę. W języku polskim termin bajka często bywa używany w znaczeniu szerszym, obejmującym baśń¹.

Baśń natomiast, jako jeden z podstawowych gatunków epickich literatury ludowej, jest niewielkim utworem o treści fantastycznej. Występuje w niej wiele cudowności, związanych z wierzeniami

¹ Por. J. Sławiński, *Bajka*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2002, s. 55-56.

magicznymi, ukazujących ludzkich bohaterów, którzy ze swobodą przekraczają granice pomiędzy światem realnym a sferą działalności sił nadnaturalnych. W baśniach zostały utrwalone zasadnicze elementy ludowego światopoglądu, takie jak: wiara w ciągłą ingerencję pozaziemskich mocy, antropomorficzna wizja przyrody, niepisane zasady moralne, wzorce więzi społecznych i sprawiedliwego postępowania².

Zbliżoną do baśni formą narracyjną jest mit, wyrażający i organizujący wierzenia konkretnej społeczności (głównie archaicznej). Stanowi on opowiadanie o konkretnych wydarzeniach, przedstawione w taki sposób, by jego sens – zawsze ogólny – ukazywał zasady wiary, porządek wszechświata, postępowanie człowieka itp. Historia opowiadana w micie odnosiła się szczególnie do początków – opisywała powstawanie bogów, człowieka, świata. Bohaterami tej opowieści byli najczęściej bogowie lub osoby posiadające ponadludzkie właściwości. Do głównych zadań mitu należało organizowanie wyobrażeń o budowie otaczającego świata – dlatego też stawał się on czynnikiem wpływającym na wszelkie czynności poznawcze i pozwalał interpretować nie tylko rzeczywistość przyrodniczą, ale także i społeczną. Początkowo był przekazywany ustnie, dopiero później zapisywany – najczęściej, gdy zatracała się jego bezpośrednia więź z wierzeniami i światopoglądem³.

Odmiernym utworem narracyjnym jest przypowieść (parabola), należąca do gatunku literatury moralistycznej. Ukazuje ona świat jako zbiór wykładników pewnej ogólnej prawdy religijnej, moralnej lub filozoficznej. Przedstawione w niej postaci i zdarzenia są istotne nie ze względu na swoje cechy jednostkowe, ale jako przykłady pewnych uniwersalnych prawideł człowieczej egzystencji, postaw względem życia czy kolei losu. Dlatego też w celu właściwej interpretacji przypowieści należy przejść od jej znaczenia literalnego do ukrytego znaczenia moralnego lub alegorycznego⁴.

² Por. J. Sławiński, *Baśń*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 61–62.

³ Por. M. Głowiński, *Mit*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 314–315.

⁴ Por. J. Sławiński, *Przypowieść*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 450–451.

Jeszcze inną formę wypowiedzi narracyjnej stanowi opowiadanie. Występuje ono w dwóch znaczeniach – węższym i szerszym. W znaczeniu węższym, jako epicki gatunek literacki, jest ono niewielkim utworem prozaicznym o prostej, najczęściej jednowątkowej fabule⁵. W znaczeniu szerszym natomiast opowiadanie stanowi podstawową formę wypowiedzi narracyjnej, „prezentującą narastanie w czasie toku zdarzeń, wyznaczającą dynamiczny aspekt świata przedstawionego w utworze epickim: fabułę”⁶. Właśnie to znaczenie (jako zawierające w sobie wszystkie omówione powyżej formy literackie) zostało przyjęte w niniejszym opracowaniu i dla odróżnienia nazywane opowiadaniem narracyjnym.

Użyteczność opowiadań narracyjnych

Po przedstawieniu różnych form narracyjnych i ich krótkiej charakterystyce należy zastanowić się, jakie są ich funkcje. Warto zwrócić uwagę na to, czemu dzisiaj służą opowiadania narracyjne, jaką mają wartość, jakie jest ich znaczenie. Philip Barker wskazuje na osiem zalet opowieści jako sposobu komunikacji.

Po pierwsze, właściwie skonstruowana i dobrze opowiedziana historia jest najczęściej bardziej zajmująca aniżeli bezpośrednie wyrażenie jakiejś opinii lub myśli. Może ona pobudzić wyobraźnię słuchacza i skierować jego myśli lub działania na zupełnie nowe tory. Taka opowieść potrafi także u odbiorcy zapoczątkować stopniowy proces uczenia się lub przyczynić się do nagłego zrozumienia jakiegoś zagadnienia. Słuchacz może wybrać z tej opowieści takie znaczenie, które odnosi się do jego konkretnej sytuacji.

Drugą ważną cechą opowiadań narracyjnych jest to, że słuchacz odbiera je jako mniej zagrażające, niż gdyby te same treści podawano wprost. Opowiadania mogą pewne sprawy przekazać bardziej delikatnie, gdyż ich znaczenia są wyrażane pośrednio. Tak więc, jeżeli

⁵ Por. J. Sławiński, *Opowiadanie II*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 359.

⁶ J. Sławiński, *Opowiadanie I*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 358-359.

jakieś ukryte w nich znaczenia są dla odbiorcy nie do przyjęcia na poziomie świadomości, może on zatrzymać się jedynie na dosłownej warstwie fabuły.

Z tym zagadnieniem wiąże się także kolejna zaleta opowiadania – każdy człowiek może się nim posłużyć tak, jak tego chce i zrobić użytek na poziomie nieświadomym z różnych znaczeń zawartych w tym opowiadaniu.

Czwartą korzyścią opowieści jest to, że może ona bezpośrednio wpływać na podświadomość i postawę słuchacza. Dzięki temu możliwe staje się uniknięcie sytuacji, w której racjonalnie przyjęty przez człowieka pogląd nie przetrwa pod wpływem jego wcześniejszych uczuć i nieświadomych nastawień.

Piątą istotną cechą opowieści stanowi ich elastyczność, dzięki której stają się one kanałem różnych komunikatów. Mogą one na przykład jednocześnie sugerować słuchaczowi rozwiązanie problemów, prezentować różne opinie, udzielać informacji, podsuwać możliwości działania i wskazywać nowe punkty widzenia.

Ponadto opowiadania pozwalają na powiedzenie czegoś o danej osobie lub do niej, ale „niejako w cudzysłowie”. Przykładowo jeżeli jedna osoba w opowiadaniu wypowie jakąś konkretną uwagę do drugiej. Poprzez to słuchacz nie będzie się czuł bezpośrednio zagrożony, a taka uwaga, umieszczona we właściwym kontekście i wyrażona odpowiednim tonem głosu, może zrobić na nim duże wrażenie.

Siódmą korzyścią opowiadań jest to, że mogą one być pomocne w nawiązywaniu kontaktu, zwłaszcza z dziećmi. Powszechną praktyką wielu kultur stało się opowiadanie lub czytanie najmłodszym różnych historii. Zwyczaj ten powinien przynosić radość opowiadającemu i słuchaczowi, a zarazem przyczyniać się do pogłębienia więzi między nimi. Ułatwia on także świadome wprowadzenie (gdy zajdzie taka potrzeba) opowiadań mających z góry określone cele lub zawierających szczególne przesłanie.

Ósmą zaletą opowiadań jest fakt, że modelują one sposób komunikacji. Dzięki temu, że człowiek rozwija się w kulturze, gdzie zwyczajowo poprzez opowiadania wskazuje się pewne znaczenia, ukazuje argumenty, przekazuje informacje, perswaduje, pobudza do refleksji,

rozśmiesza lub zabawia – zostaje on wyposażony w model skutecznej metody porozumiewania się⁷.

Funkcje opowiadania

Znając już wartość i zalety opowiadań narracyjnych jako sposobu komunikacji, należy zastanowić się, jakie inne funkcję mogą one pełnić. Do czego jeszcze są one potrzebne współczesnemu człowiekowi? Bruno Ferrero, włoski duchowny i psychoterapeuta, powołując się na opinie poważnych naukowców, wskazuje na różne funkcje opowiadania.

Jedną z takich podstawowych funkcji jest pobudzenie ciekawości. Ma to szczególne znaczenie w obecnych czasach, w których główną przeszkodą we wzajemnym porozumiewaniu się między ludźmi jest fakt, że wydaje się ono mało znaczące i nudne. Taki stan rzeczy może być spowodowany zbyt wygórowanym formalizmem i specjalizacją. Często na przykład w komunikacji dorosłych z dziećmi barierą trudną do pokonania staje się abstrakcyjne słownictwo.

Inną ważną funkcją opowiadań jest wiązanie z historią. To właśnie w osobistej historii tkwią korzenie ludzkich doświadczeń. Nieposiadanie własnej historii powoduje niezdolność do nawiązania kontaktu z samym sobą, z drugim człowiekiem, ze światem i z Bogiem. Człowiek bez historii żyje w sytuacji radykalnej niepewności i patologii.

Ponadto opowiadania mogą być pomocne w podejmowaniu życiowych decyzji. Tworzą one bowiem pewną nową przestrzeń, w której niemożliwe staje się możliwe. To zaś powoduje zmianę, która może mieć zbawienny efekt zarówno dla jednostki, jak i dla grupy.

Kolejną funkcją opowiadania jest pomaganie w zapamiętywaniu. Doświadczenie wskazuje, że człowiek szybciej i łatwiej zapamiętuje jakąś historię, aniżeli ciąg abstrakcyjnych rozumowań.

Poza tym opowiadanie pobudza zarówno umysł, jak i wyobraźnię oraz serce. Przywraca także pierwotną moc słowa. Dzisiejsza nauka

⁷ Por. P. Barker, *Metafory w psychoterapii*, Gdańsk 2000, s. 29-32.

wskazuje na istnienie dwóch sposobów rozumowania i porozumiewania się, związanych z dwiema półkulami mózgu (półkulą lewą i prawą). Opowiadane historie mogą stanowić swego rodzaju łącznik pomiędzy tymi dwoma sposobami porozumiewania się. Mogą również przyczynić się do wyzwolenia nieprzewidzianej i twórczej pracy wyobraźni oraz skierować dziecięcych i dorosłych słuchaczy ku sprawom wewnętrznym i refleksji. Opowiedziana historia lub bajka często pobudza najmłodszych do dzielenia się własnymi doświadczeniami, emocjami, uczuciami czy nowymi ideami.

Inną funkcją opowiadania jest tworzenie nowych reakcji, pomoc w przewyciężaniu podziałów i rozbijanie skorupy izolacji. Poprzez obcowanie z opowiadaniem dzieci mogą odkryć nową przestrzeń związaną z fantazją i cudownością, gdzie niemożliwe staje się możliwe. To pomaga najmłodszym tworzyć podstawy nadziei i moralności oraz poszukiwać w głębi serca istotnych elementów własnej osobowości. Daje im także szansę odkrycia zasadniczych cech życia religijnego, takich jak: tajemnica, strach, zdumienie, milczenie, głębia słowa, miłość, ofiara, bezinteresowność itp. Dzieci słuchając opowiadań utożsamiają się z osobami, których zachowania aprobują lub też nie. Takie zaś zaangażowanie wywołuje u nich pierwsze refleksje krytyczne, skłania do pierwszego „zajęcia stanowiska”.

Ponadto opowiadania stanowią główną drogę wychowania religijnego. Prawie we wszystkich religiach świata opowiadania odgrywają ważną i niezastąpioną rolę. Opowiadanie ma bardzo istotne znaczenie dla budowania tożsamości osobowej i religijnej. Odwołuje się ono do tradycji religijnej. Dzięki opowiadaniom ludzie mogą pamiętać o tajemnicach swojej wiary. W chrześcijaństwie najważniejsze znaczenie mają opowieści o cudach Boga pośród ludzi zawarte w Piśmie Świętym. A wspólnotę wierzących tworzy właśnie pamięć o wydarzeniach paschalnych – męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Ta pamięć nie ma być tylko wspomnianiem minionych wydarzeń, ale winna się stawiać dla chrześcijanina fundamentem dzisiejszego życia wiarą, nadzieją i miłością. Opowiadanie winno prowadzić do aktualizowania, uobecniania. Należy też dodać, że chociaż w pedagogice religijnej najważniejszymi opowiadaniem są opowiadania biblijne,

a następnie wszystkie bezpośrednio dotyczące wspólnoty chrześcijańskiej, to jednak znajdują w niej swoje miejsce również bajki i inne opowiadane historie. One bowiem stanowią drogę do wewnętrznego świata, do wyobraźni, a często również do refleksji o charakterze religijnym. Stają się także istotnym „łącznikiem” pomiędzy opowiadającym dorosłym a słuchającymi dziećmi. Dzięki temu tworzy się między nimi szczególna atmosfera ciepła, bliskości i zrozumienia⁸.

Wpływ baśni na rozwój i wychowanie dzieci

Omówione powyżej formy narracyjne – bajka, baśń, mit, przypowieść, opowiadanie – w różny sposób służą człowiekowi i ubogacają go wewnętrznym. Ważne są przede wszystkim dla dzieci. Wydaje się jednak, że spośród wszelkich form opowiadań narracyjnych i całej literatury dziecięcej wyjątkowe znaczenie dla najmłodszych – dla ich rozwoju i wychowania – mają baśnie wywodzące się z folkloru⁹.

Według Bruno Bettelheima baśnie stanowią szczególną formę sztuki, przekazującej dziedzictwo kultury. Służą one nie tylko rozrywce lub określonym celom dydaktycznym, ale pomagają dziecku w poznawaniu siebie, wspierają rozwój osobowości i wzbogacają jego życie. Przekazują znaczenia zarówno jawne, jak i ukryte, i przemawiają jednocześnie do wszystkich warstw ludzkiej osobowości. Baśnie dotyczą uniwersalnych problemów istoty ludzkiej, w sposób szczególny tych, które zaprzatają umysł dziecka. Mają wzgląd na rzeczywisty stan, w jakim młody człowiek się znajduje pod względem emocjonalnym i psychicznym. Mówią o przeżywanych przez dziecko konfliktach wewnętrznych tak, że potrafi je ono zrozumieć na poziomie nieświadomym. Wskazują także na przykłady chwilowego bądź trwałego poradzenia sobie z wewnętrznymi trudnościami, nie lekceważąc jednocześnie poważnych zmagających wewnętrznych,

⁸ Por. B. Ferrero, *Historie. Katecheza w opowiadaniach*, Warszawa 1994, s. 7-13.

⁹ Por. B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, Warszawa 1985, s. 42.

występujących w okresie wzrastania. Przekazują podstawową prawdę, że walka z trudnościami życiowymi jest nieunikniona i stanowi część ludzkiej egzystencji. Jeżeli jednak człowiek przed nią nie ucieka, ale stawia czoło różnym życiowym ciosom i pokonuje wszelkie przeszkody, ostatecznie odnosi zwycięstwo¹⁰.

Baśń zapewnia także ważną dla dziecka formację moralną. Czy ni to jednak w sposób subtelny i ukryty, ukazując zalety moralnego zachowania w opowieściach, które mają dla dziecka głębokie znaczenie. Baśń zachęca do powinności moralnych nie przez to, że cnota ostatecznie zwycięża, ale poprzez to, że postać bohatera jest dla dziecka bardziej pociągająca niż inne postaci baśniowe. Młody człowiek identyfikuje się z nim i utożsamia w jego wewnętrznych i zewnętrznych zmaganiach, a przez to przejmując moralny sens baśni. Dlatego też postaci występujące w baśniach są albo krańcowo dobre, albo złe, mądre lub głupie, cnotliwe lub niegodziwe, piękne lub brzydkie, pracowite lub leniwe. Taka polaryzacja jest charakterystyczna dla myślenia małego dziecka, a przedstawianie postaci tak biegunowo przeciwstawnych ułatwia mu zrozumienie różnic zachodzących między nimi. Nadto młody odbiorca w swoich wyborach bierze pod uwagę nie to, że dana postać postępuje dobrze lub źle, ale sympatię lub antypatię, jaką do niej czuje. Stąd też łatwiej identyfikuje się z postacią dobrą (odrzucając tym samym złą) im bardziej jest ona prosta i bezpośrednia¹¹.

Warto pamiętać, że baśń daje dziecku możliwość bardzo różnych identyfikacji. Zależą one od tego, jaki najważniejszy problem przeżywa dziecko w danym czasie. Dlatego w doborze opowiadanych baśni powinno się kierować wskazówkami, jakie daje młody odbiorca. Jeżeli dziecko nie jest zbyt zainteresowane daną baśnią, oznacza to, że jej treść nie wywołuje w nim oddźwięku w tym momencie życia. Wtedy lepiej następnym razem posłużyć się inną baśnią. Na baśń, która ma dla niego ważne znaczenie, dziecko będzie bezpośrednio reagowało lub prosiło o jej powtórzenie¹². Bettelheim tak to podsumowuje:

¹⁰ Por. tamże, s. 43-46.

¹¹ Por. tamże, s. 48-49.

¹² Por. tamże, s. 61-62.

„Baśń jest czymś jedynym i swoistym nie tylko pośród form literackich; jest to jedyny wytwór sztuki tak całkowicie zrozumiały dla dziecka. Podobnie jak w przypadku każdego wielkiego dzieła artystycznego, najgłębsze znaczenie baśni będzie dla każdej osoby inne, inne nawet dla tej samej osoby w różnych momentach życia. Dziecko wydobędzie rozmaite znaczenia z tej samej baśni zależnie od swoich zainteresowań i potrzeb w konkretnej fazie rozwoju. Jeśli stworzy mu się sposobność, powróci do danej baśni, gdy będzie gotowe poszerzyć jej dawne znaczenia lub zastąpić je nowymi”¹³.

Terapeutyczne znaczenie opowiadań

Opowiadaniem narracyjnym, które obok baśni mają ogromne znaczenie w procesie rozwoju dzieci i młodzieży, są bajki. Kreują one niezwykle świat. To z ich pomocą najmłodszy uczą się reguł rządzących rzeczywistością i wzorów zachowań. One rozbudzają dzieci wewnętrznie i dają im wiele radości. Przede wszystkim zaś uwalniają od lęku. Dlatego też wykorzystuje się je w terapii najmłodszych. Opowiadania i historie narracyjne tworzone na użytek terapii określa się mianem bajek terapeutycznych¹⁴.

Bajki terapeutyczne są utworami skierowanymi głównie do dzieci w wieku od 4 do 9 lat. Przedstawiają one świat widziany z dziecięcej perspektywy. Mają na celu przede wszystkim uspokojenie, redukcję problemów emocjonalnych oraz wsparcie w osobistym rozwoju¹⁵. Wszystkie te bajki zawierają pewne stałe elementy: główny temat, główny bohater, inne wprowadzone postacie oraz tło opowiadania. Głównym tematem są przeżywane przez bohatera sytuacje emocjonalnie trudne, wyzwające lęk (np. lęk przed separacją od matki, przed bólem, ciemnością, kompromitacją, śmiercią itp.). Głównym

¹³ Tamże, s. 53.

¹⁴ Por. M. Molicka, *Bajki terapeutyczne dla dzieci*, Poznań 1999, s. 22-23.

¹⁵ Por. M. Molicka, *Bajkoterapia. O lękach dzieci i nowej metodzie terapii*, Poznań 2002, s. 153.

bohaterem jest dziecko lub zwierzątko, z którym czytelnik (słuchacz) mógłby się identyfikować. Bohater ten radzi sobie ze wszystkimi napotkanymi trudnościami dzięki pomocy innych postaci bajkowych (zwierząt lub przedmiotów). To one pomagają mu zracjonalizować problem, ukierunkować aktywność oraz uczą właściwych sposobów zachowania. Dzięki temu bohater postrzega siebie pozytywnie, skutecznie rozwiązuje trudną sytuację, a przez to uwalnia się od lęku. Zdobywa nowe umiejętności radzenia sobie w takich sytuacjach i pozytywnego myślenia o tym, co wcześniej wzbudzało jedynie lęk. Rolą innych wprowadzonych postaci jest pomoc głównemu bohaterowi w zwerbalizowaniu lęku, umożliwienie odniesienia sukcesu, nauczenie go skutecznych sposobów zachowań oraz pozytywnego myślenia w sytuacjach lękotwórczych. Postacie te tworzą pełen miłości, serdeczności i zrozumienia nastrój, a także pobudzają głównego bohatera do otwierania się i mówienia o swoich problemach. Tło opowiadania natomiast jest tak skonstruowane, aby bajka rozgrywała się w miejscu znanym dla młodego czytelnika (słuchacza) – np. dom, szkoła, ulica, szpital itp. Miejsca te ukazane są w sposób, który wywołuje u postaci bajkowych pogodny nastrój. Dzięki takiemu schematowi bajek (główny temat, główny bohater, inne wprowadzone postacie oraz tło opowiadania) można osiągnąć cele terapeutyczne: konkretyzowanie i racjonalizowanie lęku, wzmacnianie poczucia własnej wartości, uczenie pozytywnego myślenia, tworzenie pozytywnego nastroju emocjonalnego i odwracanie¹⁶.

Należy jednak pamiętać, że bajka terapeutyczna jest zawsze tylko propozycją, którą dziecko może przyjąć lub odrzucić. Jeżeli więc założone cele terapeutyczne mają zostać osiągnięte, młody człowiek musi samodzielnie bajkę „przepracować”, czyli odnaleźć te elementy, które będą mu potrzebne w wewnętrznym dialogu z samym sobą, pomogą zrozumieć własne emocje, uzyskać wsparcie przez identyfikację z bohaterem, poznać wzory myślenia i zachowania odmienne niż te, jakimi się obecnie posługuje. Dziecko samo wybierze bajkę, która będzie odpowiadała na jego problemy. Znakiem tego będzie

¹⁶ Por. M. Molicka, *Bajki terapeutyczne dla dzieci*, dz. cyt., s. 26-28.

prośba o jej wielokrotne powtarzanie. Bajka taka pomaga młodemu człowiekowi uporać się z przeżytym doświadczeniem i zalegającymi emocjami poprzez nadanie im odpowiedniego znaczenia. Umożliwiając ponowne przeżycie sytuacji lękowej, pomaga usunąć lub ograniczyć lęk. Sprzyja też osobistemu rozwojowi, zwłaszcza w zakresie tzw. inteligencji emocjonalnej. Ponadto, ukazując pozytywne i negatywne stany emocjonalne bohatera, umożliwia rozwój empatii, rozumienie siebie i innych, ułatwia komunikację, pobudza do niesienia pomocy¹⁷.

Wyróżnia się trzy rodzaje bajek terapeutycznych: relaksacyjne, psychoedukacyjne i psychoterapeutyczne. Głównym celem bajki relaksacyjnej jest odprężenie i uspokojenie dziecka, którego dokonuje się poprzez wizualizację, czyli obrazowanie wewnętrzne. Jej akcja rozgrywa się w miejscu dobrze znanym małemu odbiorcy, a przedstawianym jako przyjazne, bezpieczne i spokojne. Bajka taka posługuje się wyraźnym schematem – bohater opowiadania obserwuje i doświadcza wszystkimi zmysłami miejsca, gdzie odpoczywa. W utworze tym powinny występować pewne specyficzne wydarzenia, którym przypisuje się działanie oczyszczające, uwalniające od napięć i trudnych emocji, takie jak: picie wody ze źródła, kąpiel pod wodospadem, latanie. Ważne jest też, aby sugestie osoby prowadzącej zawierały trzy struktury: słuchową (np. „słyszysz szum drzew”), wzrokową (np. „widzisz fale z wolna przybijające do brzegu”) i czuciową (np. „wchodzisz na wysoką górę”). Sprzyja to relaksacji, czyli odprężaniu mięśni i zmniejszaniu ich napięcia, przez co aktywizuje się parasympatyczną część układu nerwowego, powodując, że naczynia się rozszerzają, a całe ciało harmonijnie pracuje. Głębszy relaks sprzyja uspokojeniu, odprężeniu, lepszemu samopoczuciu i wewnętrznemu spokojowi, a przez to szybszemu uporaniu się z trudnościami. Efekt relaksacji można dodatkowo wzmocnić poprzez odtwarzanie w tle uspokajającej muzyki¹⁸.

Bajki psychoedukacyjne mają na celu wprowadzenie zmian w zachowaniu dziecka, a właściwie poszerzenie repertuaru jego zachowań.

¹⁷ Por. tamże, s. 38-40.

¹⁸ Por. M. Molicka, *Bajkoterapia*, dz. cyt., s. 155-156.

Bohater bajkowy przeżywa problem podobny do tego, który ma młody odbiorca. W ten sposób dziecko poprzez bajkowy świat zdobywa nowe doświadczenia, uczy się, jakie wzory zachowań należy przyjąć, rozszerza swoją samoświadomość. Bajki psychoedukacyjne powinny też ukazywać emocje, które towarzyszą konkretnym sytuacjom. Mają to jednak czynić tak, aby rozwijać świadomość emocjonalną, a więc uczyć rozpoznawania i nazywania emocji, sprzyjać rozumieniu ich wpływu na zachowanie, ukazywać ich przyczyny itp. Winny również dawać wzory strategii zachowań, które prowadzą do rozwiązania zadania. Ich celem jest więc rozwijanie inteligencji emocjonalnej u młodego odbiorcy. Przy tworzeniu takich bajek warto posługiwać się metaforami lub symbolami znanymi dziecku, które umożliwiają niedyrektywne zrozumienie oraz pełnią rolę wspierającą. Bajki psychoedukacyjne powinny być zawsze w jakiś sposób opracowane – tzn. po ich opowiedzeniu należy zachęcić dzieci do narysowania ilustracji, uzewnętrznienia emocji, porozmawiania o uczuciach bohaterów bajek, czasami odnieść się do osobistych doświadczeń. Nie powinno się narzucać interpretacji. Dzieci same muszą zinterpretować bajkę, gdyż dopiero wtedy nabierze ona dla nich osobistego znaczenia, stając się ich własnym odkryciem¹⁹.

Bajki psychoterapeutyczne są dłuższe od bajek relaksacyjnych i psychoedukacyjnych oraz mają bardziej rozbudowaną fabułę. Fabuła ta dotyczy różnych sytuacji wywołujących lęk. W narracji na bajkowego bohatera oddziałuje się na różne sposoby, przede wszystkim poprzez: konkretyzację i racjonalizację doznawanych lęków, wzmacnianie poczucia własnej wartości, kształtowanie pozytywnego myślenia, powtarzanie i łączenie bodźców lękotwórczych z takimi, które wywołują pozytywną reakcję emocjonalną. Cechą charakterystyczną bajek psychoterapeutycznych jest to, że bohater bajkowy znajduje się w trudnej sytuacji i przeżywa lęk, a wprowadzone postaci i rozwój wydarzeń przyczyniają się do redukcji tego lęku. Bohater uczy się go przezwyciężać na wiele różnych sposobów, nabiera też nowych kompetencji, przez co zmienia swoją sytuację psychiczną oraz zachowanie.

¹⁹ Por. tamże, s. 161-164.

Taki schemat ułatwia dziecku „przeniesienie” doświadczeń bohatera bajkowego i zasymilowanie jego doświadczeń.

Bajki psychoterapeutyczne zawierają pewne elementy baśni (kompensacja potrzeb) i bajek psychoedukacyjnych (wzory), uzupełnione o dawanie wsparcia. Dzięki temu w efekcie, poprzez mechanizmy psychologiczne (identyfikację z bohaterem, odwrócenie i wiedzę), buduje się zasoby osobiste dziecka. Celem bajek psychoterapeutycznych jest więc: zastępcze zaspokojenie potrzeb i dowartościowanie dziecka znajdującego się w trudnej sytuacji, udzielenie mu wsparcia poprzez zrozumienie, akceptację, budowanie pozytywnych emocji, nadziei, przyjaźni (jakie zapewniają bajkowe postaci) oraz przekazanie odpowiedniej wiedzy o sytuacji lękotwórczej i wskazanie sposobów radzenia sobie²⁰.

Sztuka opowiadania

Poznawszy terapeutyczne oddziaływanie bajek i baśni oraz ich wpływ na rozwój dzieci, należy zastanowić się, w jaki sposób te utwory przekazywać. Bardzo cenne spostrzeżenia dotyczące sztuki opowiadania baśni (a wydaje się, że można je rozszerzyć także na inne formy narracyjne) podaje Bruno Bettelheim. Zwraca on uwagę, że „baśnie mogą oddziaływać w pełni – przynosić pociechę i przekazywać znaczenie symboliczne, zwłaszcza międzyludzkie – kiedy są dziecku opowiadane, a nie czytane. Jeżeli zaś opowieści owe czytamy, winno temu towarzyszyć emocjonalne zaangażowanie w sens danej historii i w reakcje dziecka, wyczucie, co może ona dla niego znaczyć. Lepiej opowiadać historie niż czytać, bo opowiadanie daje większą swobodę w uwzględnianiu reakcji dziecka”²¹.

Poza tym opowiadanie będzie mogło naprawdę coś przynosić dziecku tylko wtedy, gdy stanie się wydarzeniem interpersonalnym (międzyludzkim), w którym dziecko i dorośli uczestniczą jako

²⁰ Por. tamże, s. 170-171; M. Molicka, *Bajki terapeutyczne*, dz. cyt., s. 26-27.

²¹ B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne*, dz. cyt., s. 277.

równorzędni partnerzy. Opowiadaną historię „współtworzą” zarówno opowiadający, jak i słuchający. Celem bowiem opowiadania dziecku baśni jest wspólne doświadczenie – dzielenie emocji wzbudzanych przez baśń – mimo że źródło emocji jest zupełnie inne u dziecka i u dorosłego. Dziecku dostarczają przyjemności fantastyczne i cudowne wydarzenia, o których słyszy, natomiast osoba dorosła może odczuwać radość z przeżyć dziecka (gdy np. wpada w uniesienie, bo udało mu się lepiej zrozumieć siebie)²².

Przy opowiadaniu baśni nie należy nigdy stawiać na pierwszym miejscu intencji dydaktycznych. Jeżeli bowiem opowiada się dziecku baśń w innych celach niż ubogacenie jego wewnętrznego doświadczenia, to zamienia się baśń w opowieść ku przestrodze lub inny moralizatorski utwór²³. Nie powinno się także nigdy „wyjaśniać” młodemu odbiorcy baśniowych znaczeń. Nikt bowiem nie może wyręczyć słuchacza w zrozumieniu przesłania danej historii. Dobrze jest jednak, gdy osoba opowiadająca rozumie, jaki przekaz kieruje konkretna baśń do sfery przedświadomej dziecka²⁴. W wychowaniu religijnym trzeba natomiast unikać ukazywania wyraźnych powiązań między obrazem biblijnym a obrazem bajkowym. Opowiadanie nie może służyć do „przemycenia” najmłodszemu przesłania religijnego²⁵.

Oddźwięk, jaki u słuchacza wywołuje opowieść, w dużej mierze zależy od postawy uczuciowej, jaką ma wobec danej baśni osoba opowiadająca. To ona, wnosząc podczas opowiadania swoje własne żywe emocje, przyczynia się do ubogacenia przeżyć, które baśń wywołuje w sercu dziecka. Dzielenie wewnętrznych doświadczeń z drugim człowiekiem, który, chociaż jest dorosły, przywiązuje wagę do uczuć i reakcji dziecka – powoduje, że przeżywa ono afirmację swojej osobowości²⁶.

Sztuki opowiadania nie sposób jednak pojąć w sposób teoretyczny. Można się jej jedynie uczyć naśladować dobrych nauczycieli

²² Por. tamże, s. 278-282.

²³ Por. tamże, s. 282-283.

²⁴ Por. tamże, s. 284.

²⁵ Por. B. Ferrero, *Historie*, dz. cyt., s. 14.

²⁶ Por. B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne*, dz. cyt., s. 285.

oraz samemu zdobywając doświadczenie. A zdobywa się je poprzez ćwiczenie. Dlatego trzeba zacząć opowiadać. Ważne, aby starać się to czynić tak, by słuchacz przeżył wydarzenie. Istotą bowiem każdego autentycznego opowiadania stanowi uczestnictwo. Opowiadanie historii narracyjnych ma umożliwić współprzeżywanie i współuczestnictwo²⁷.

Zakończenie

Dostrzegając różne trudności i ograniczenia, na jakie napotyka opowiadanie historii narracyjnych w dzisiejszych czasach (m. in. telewizja, Internet, zapracowanie i ciągły brak czasu współczesnych ludzi), należy zauważyć także pewne pozytywne zjawiska, dające nadzieję na rozwój i pogłębienie tej formy komunikacji międzyludzkiej. Do takich zjawisk należy fakt istnienia wielu rodzin i społeczności, w których wciąż kulturuje się zwyczaj ustnego przekazu narracyjnego. Ponadto współcześnie można zaobserwować swoisty renesans zainteresowania opowiadanymi historiami. Na niektórych uczelniach zachodnich (np. Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Francja) istnieją odrębne Instytuty, w których można zgłębiać sztukę opowiadania. Organizuje się krajowe i międzynarodowe festiwale opowiadania różnych historii, a na całym świecie zarejestrowanych jest kilka tysięcy zawodowych opowiadaczy (tzw. *storytellers*)²⁸.

Podsumowując, trzeba jeszcze raz podkreślić, że opowiadania i historie narracyjne odgrywają ważną rolę w życiu współczesnego człowieka. Stanowią one pewien szczególny sposób komunikacji, pobudzają ciekawość, pomagają w zapamiętaniu i podejmowaniu ważnych decyzji, pobudzają umysł, serce i wyobraźnię słuchacza (czytelnika), przyczyniają się do budowania tożsamości osobowej i religijnej.

²⁷ Por. B. Ferrero, *Historie*, dz. cyt., s. 13.

²⁸ Por. U. Tokarska, *Bajkowa Szkoła Mądrości – czy potrzebujemy dziś jeszcze opowiadanych historii?*, <http://www.plasterek.pl/BajkowaSzkołaMadrosci.html> (odczyt z dnia 29.04.2010 r.).

Sprzyjają prawidłowemu rozwojowi psychicznemu i emocjonalnemu dzieci i młodzieży. Znajdują też szerokie zastosowanie w terapii najmłodszych.

Summary

Why Does a Modern Person Need Stories?

Short stories and narrative stories have accompanied the man since the earliest times and functioned in various ways – they have taught, entertained, facilitated interpersonal communication, comforted, allowed to survive difficult moments, etc. However, it is worth asking if in contemporary world, dominated by television and the Internet, such stories still have their *raison d'être*. Does a contemporary man need them? If yes, what for? This essay, called *Why does a contemporary man need short stories?* is an attempt to find the answer to the questions. It begins with defining the concept and describing various forms of narrative stories, such as a fairy tale, fable, myth, parable or short story. It is followed by showing the advantages of short stories as a method of communication and presenting their particular functions. It also pays attention to the importance of different narrative forms with reference to the development and upbringing of children as well as application of fairy tales in child therapy. Finally, it approaches the art of telling narrative stories.

Bibliografia

- Barker P., *Metafory w psychoterapii*, Gdańsk 2000.
Bettelheim B., *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, Warszawa 1985.
Ferrero B., *Historie. Katecheza w opowiadaniach*, Warszawa 1994.
Molicka M., *Bajki terapeutyczne dla dzieci*, Poznań 1999.
Molicka M., *Bajkoterapia. O lękach dzieci i nowej metodzie terapii*, Poznań 2002.
Sławiński J. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2002.
Tokarska U., *Bajkowa Szkoła Mądrości – czy potrzebujemy dziś jeszcze opowiadanych historii?*, <http://www.plasterek.pl/BajkowaSzkolaMadrosci.html> (odczyt z dnia 29.04.2010 r.).

NARRACJE W KATECHEZIE¹

Spośród wielu metod używanych w procesie katechetycznym wyróżnia się metody narracyjne. Narracja (łac. *narratio*) obejmuje całość wypowiedzi narratora, a więc opowiadanie, opis, komentarz i wypowiedź postaci. Narracja to nie tylko termin odnoszący się do literatury pięknej, ale – w katechezie szczególnie – do przekazu treści słowa Bożego. Dlatego tak ważnym wymiarem przekazu słowa Bożego jest narracja biblijna. Już w IV w. św. Augustyn zwrócił na tę metodę szczególną uwagę, określając *narratio biblica* – za najbardziej odpowiednią i przystosowaną do nauczania ludzi, których od początku trzeba uczyć wiary chrześcijańskiej i dzieci.

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, Pismo Święte zawiera słowo Boże i naprawdę jest słowem Bożym (por. KO 24). Charakterystyczną cechą tego słowa jest to, że posiada ono kształt słowa ludzkiego i zostało przekazane tak, jak je usłyszeli, zrozumieli i wyrazili ludzie tamtych czasów. Dlatego w księgach biblijnych spotyka się wiele form wyrażania myśli, znanych zwłaszcza na starożytnym Wschodzie. Jedną z nich jest opowiadanie. G. Lohfink, powołując się na dzieło K. Bühlera pt. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, wyróżnia w księgach nowotestamentowych trzy podstawowe struktury lub rodzaje tekstu: *narratio*, *argumentatio* i *appellatio*². Struktury te nie występują w formie czystej, lecz wzajemnie się przenikają. Jeżeli w jakiejś księdze przeważa *narratio*, to

¹ Por. S. Łabendowicz, W. Przyczyna, *Narracje w przekazie katechetycznym*, „Zeszyty Formacji Katechetów” (2002) nr 3, s. 63-76; W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 17-85.

² Por. G. Kusz, *Opowiadanie w katechezie*, „Katecheta” 28 (1984), nr 2, s. 66-69.

mamy wówczas do czynienia z tekstem narracyjnym, gdy zaś dominuje *argumentatio*, to jest to tekst o charakterze argumentacyjnym. Jeżeli natomiast przewagę posiada *appellatio*, to taki tekst nazywamy apelatywnym. Jednak nadrzędną rolę w tych pismach pełni narracja. Wskazują na to pewne fakty, choćby ten, że u podstaw każdego tekstu biblijnego leży chrześcijańskie orędzie, które w swojej pierwotnej formie miało kształt wyznania wiary, było przekazywane „z ust do ust”, miało więc strukturę narracyjną.

1. Podstawowe środki podawcze narracji biblijnej

Do środków podawczych narracji należą opowiadanie i opis oraz wypowiedzi postaci, które mogą być monologowe i dialogowe, mówione i myślne³. Ostatnim ze sposobów podawczych narracji jest refleksja, czyli uogólnienia, argumentacje, pytania, apele. Spośród przytoczonych sposobów podawczych używanych w narracji biblijnej wyróżnić należy opowiadanie i opis.

Wśród środków podawczych teoretycy literatury na pierwszym miejscu wymieniają opowiadanie. Każde opowiadanie posiada trójczłonową budowę: wstęp, rozwinięcie i zakończenie. Wstęp jest krótkim, zwięzłym wprowadzeniem słuchacza – czytelnika w temat, czyli zasygnalizowaniem, czego wypowiedź dotyczy. Tu powinno się znaleźć objaśnienie pojęć, które ewentualnie jako niezrozumiałe pojawiają się w treści. Rozwinięcie – czyli główny człon opowiadania – jest to opis samego wydarzenia: co, gdzie, kiedy i jak ono przebiegało, przedstawienie całej akcji w następstwie chronologicznym, co było w nim niezwykłego, co szczególnie interesującego. Dłuższe opowiadanie może być przerywane dialogiem z uczniami. Zakończenie jest zamknięciem przedstawionej akcji tak, aby całość stała się zrozumiała. Wyciągamy z niego pewną naukę, sentencję na przyszłość. Opowiadanie komunikuje „dzianie” się, zdarzenie, tj. czynności, wypadki i procesy. Przykładem takiego dynamicznego opowiadania jest ucieszenie przez Jezusa burzy na morzu podane w Ewangelii św. Łukasza:

³ Por. H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 101.

Pewnego dnia [Jezus] wsiadł ze swoimi uczniami do łodzi i rzeki do nich: <Przepławmy się na drugą stronę jeziora>. I odbili od brzegu. A gdy płynęli, zasnął. Wtedy przypadł gwałtowny wicher na jezioro, tak że fale ich zalewały i byli w niebezpieczeństwie. Przystąpili więc do Niego i obudzili Go, wołając: <Mistrzu. Mistrzu, giniemy!> Lecz On wstał, rozkazał wichrowi i wzburzonej fali: uspokoiły się i nastała cisza. A do nich rzekł: <Gdzie jest wasza wiara?> Oni zaś przestraszeni i pełni podziwu mówili nawzajem do siebie: <Kim właściwie On jest, że nawet wichrom i wodzie rozkazuje, a są Mu posłuszne> (Łk 8, 22-25).

Drugim podstawowym środkiem podawczym jest opis. Przynosi on odpowiedź na pytanie o własności rzeczy, miejsc i postaci, w odróżnieniu od opowiadania, które informuje o tym, co się zdarzyło, komu, kiedy i gdzie. Opis jest w zasadzie ujęciem pozaczasowym, ukazuje składniki i właściwości danego przedmiotu w ich statyczności i – szczególnie często – w usytuowaniu przestrzennym. J. Sławiński rozróżnia trzy rodzaje opisów: opis związkowy, opis w rozproszeniu i opis scalony.

Z opisem związkowym mamy do czynienia wówczas, gdy pierwiastki opisowe pojawiają się już na poziomie jednostek tekstowych mniejszych od zdania. A zatem w obrębie zdania, które jako całość zaliczylibyśmy do klasy zdań opowiadających, możemy wskazać jego część należącą do sfery opisu. Gdy spotkamy zdanie: *I wyszedł zmarły [z grobu]* (J 11, 44), to po pierwsze, nie mamy wątpliwości, że zostało ono wyjęte z opowiadania o wskrzeszeniu Łazarza; po wtóre zaś, nie potrafimy wskazać w nim nic, co pozwalałoby je umieścić gdzieś indziej. Reprezentuje bowiem tylko to opowiadanie. Ale zdanie: *I wyszedł zmarły [z grobu], mając nogi i ręce powiązane opaskami, a twarz jego była zawinięta chustą* (J 11, 44) posiada bardziej złożoną budowę. Podobnie jak poprzednie, jest ono fragmentem opowiadania, jednakże w odróżnieniu od tamtego obejmuje nie tylko elementy obligatoryjne dla tej formy wypowiedzi, ale również pewne naddatki. W jego ramach pojawiają się związki wypowiedzi deskryptywnej.

Opis w rozproszeniu występuje wtedy, gdy zdanie opisowe stanowi jakby innorodne wtrącenie w kontekst opowiadania, np.:

Wystąpił Jan Chrzciciel na pustyni i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Ciągnęła do niego cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy i przyjmowali od niego chrzest w rzece Jordan, wyznając [przy tym] swe grzechy. Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, a żywił się szarańczą i miodem leśnym. I tak głosił: <Idzie za mną mocniejszy ode mnie, a ja nie jestem godzien, aby się schylić i rozwiązać rzemyk u Jego sandałów. Ja chrzcilem was wodą, On zaś chrzcić was będzie Duchem Świętym> (Mk 1, 4-8).

O opisie scalonym mówi się wówczas, gdy zespół zdań opisowych tworzy mniejszą lub większą wyspę w tekście narracyjnym, czyli rozbudowane, wielozdaniowe fragmenty narracji, wyraźnie odcinające się od innych elementów tekstu i kształtujące własny kontekst znaczeniowy. Przykładem opisu scalonego jest fragment z Apokalipsy św. Jana:

Ja Jan [...] doznałem zachwycenia w dzień Pański i postyszałem za sobą potężny głos jak gdyby trąby mówiącej: <Co widzisz, napisz w księdze i poślij siedmiu Kościołom> [...]. I obróciłem się, by widzieć, co za głos do mnie mówił; a obróciwszy się ujrzałem siedem złotych świeczników i pośród świeczników kogoś podobnego do Syna Człowieczego, obleczonego [w szatę] do stóp i przepasanego na piersiach złotym pasem. Głowa Jego i włosy – białe jak biała wełna, jak śnieg, a oczy Jego jak płomień ognia. Stopy Jego podobne do drogocennego materiału jak gdyby w piecu rozżarzonego, a głos Jego jak głos wielu wód. W prawej swej ręce miał siedem gwiazd i z Jego ust wychodził miecz obosieczny, ostry. A Jego wygląd – jak słońce, kiedy jaśnieje w swej mocy. Kiedym Go ujrzał, do stóp Jego upadłem jak martwy, a On położył na mnie prawą rękę mówiąc: <Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki i mam klucze śmierci i Otwarcia> (Ap 1, 10-11a.12-18).

Opowiadanie jest podstawowym środkiem podawczym narracji. Jaki jest stosunek opowiadania biblijnego do narracji biblijnej? Wydaje się, że między opowiadaniem a narracją zachodzą następujące zależności:

- a) narracja jest pojęciem szerszym – oznacza całość wypowiedzi narratora, tzn. obejmuje opowiadanie, opis, komentarz, wypowiedź postaci; opowiadanie zaś skupia się na przedstawieniu jakiejś historii, następstwa zdarzeń;
- b) w narracji bardziej chodzi o formę wypowiedzi (gramatyczna forma czasu przeszłego określająca dystans czasowy między momentem opowiadania a opowiadanymi zdarzeniami, podkreślanie za pomocą odpowiednich środków gramatycznych i leksykalnych następowania po sobie w czasie przedstawionych zjawisk, indywidualizacja opowiadanых zdarzeń oraz uwyrażnienie zależności między nimi); w opowiadaniu zaś akcent pada bardziej na treść wypowiedzi.
- c) narracja jest sposobem opowiadania jakiejś historii. W Biblii można wyróżnić trzy główne sposoby opowiadania: narrację auktorialną (trzecioosobową), narrację w pierwszej osobie (pierwszoosobową) i narrację personalną.

W narracji auktorialnej, autorskiej wyróżniającą cechą jest obecność narratora, dającego o sobie znać wtrącaniem się i komentarzami do tego, co opowiada. Na pierwszy rzut oka wydaje się on identyczny z autorem. Jednakże dokładniejsza obserwacja ujawnia specyficzną alienację, jakiej w postaci narratora podlega osobowość autorska. Oznacza to, że narrator autorski jest postacią samodzielną, która na równi z innymi postaciami opowiadania została stworzona przez autora. Istotne dla niego jest to, że jako medium opowiadania zajmuje on miejsce niejako na progu pomiędzy światem opowiadania a rzeczywistością autora i odbiorcy.

Głównym środkiem podawczym w narracji auktorialnej jest tzw. opowiadanie właściwe, przedstawiające zdarzenia skrótowo i sumarycznie. Natomiast opowiadanie sceniczne, które ukazuje pojedyncze zdarzenia w sposób szczegółowy, w ich stopniowym stawianiu się, jest zasadniczo właściwemu opowiadaniu podporządkowane. To, co jest opowiadane, bez wyjątku ujmuje się jako przeszłe. Epickie *praeteritum* zachowuje znaczenie czasu istotnie przeszłego. Przykład narracji auktorialnej w wersji skrótowej i sumarycznej znajduje się w Dz 5, 12-16:

Wiele znaków i cudów działo się przez ręce Apostołów wśród ludu. Trzymali się wszyscy razem w krąganku Salomona. A z obcych nikt nie miał odwagi dołączyć się do nich, lud zaś ich wychwala! Coraz bardziej też rosła liczba mężczyzn i kobiet przyjmujących wiarę w Pana. Wynoszono też chorych na ulicę i kładziono na łożach i noszach, aby choć cień przechodzącego Piotra padł na któregoś z nich. Także z miast sąsiednich zbiegło się mnóstwo ludu do Jerozolimy, znosząc chorych i dręczonych przez duchy nieczyste, a wszyscy doznawali uzdrowienia.

Natomiast przykładem narracji auktorialnej z widoczną ingerencją narratora jest Łk 9, 28-36:

W jakieś osiem dni po tych mowach, wziął z sobą Piotra, Jana i Jakuba i wyszedł na górę, aby się modlić. Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniaco białe. A oto dwóch mężów rozmawiało z Nim. Byli to Mojżesz i Eliasz. Ukazali się oni w chwale i mówili o Jego odejściu, którego miał dokonać w Jerozolimie. Tymczasem Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni. Gdy się ocknęli, ujrzeli Jego chwałę i obydwóch mężów, stojących przy Nim. Gdy oni odchodzili od Niego, Piotr rzekł do Jezusa: <Mistrzu, dobrze, że tu jesteśmy. Postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza>. Nie wiedział bowiem, co mówi. Gdy jeszcze to mówił, zjawił się obłok i osłonił ich; zlékli się gdy [tamci] weszli w obłok. A z obłoku odezwał się głos: <Tu jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie>. W chwili, gdy odezwał się ten głos, Jezus znalazł się sam. A oni zachowali milczenie i w owym czasie nikomu nic nie oznajmili o tym, co widzieli.

Drugim sposobem opowiadania jest narracja w pierwszej osobie. Różni się ona od auktorialnej przede wszystkim przynależnością narratora do świata postaci opowiadania. To on sam przeżył, współprzeżywał albo obserwował rozwój zdarzeń lub też zaczerpnął bezpośrednio z doświadczeń właściwych uczestników. Również tutaj dominuje opowiadanie właściwe, któremu podporządkowuje się opowiadanie sceniczne, np.:

I ujrzałem innego potężnego anioła, zstępującego z nieba, obleczonego w obłok i tęcza była nad jego głową, a oblicze jego było jak słońce,

a nogi jego jak słupy ogniste, i w prawej ręce miał otwartą książeczkę. Nogę prawą postawił na morzu, a lewą na ziemi. I zawołał donośnym głosem tak, jak ryczy lew: A kiedy zawołał, siedem gromów przemówiło swym głosem. Skoro przemówiło siedem gromów, zabrałem się do pisania, lecz usłyszałem głos mówiący z nieba: <Zapamiętaj to, co siedem gromów powiedziało, i nie pisz tego!> Anioł zaś, którego ujrzałem stojącego na morzu i ziemi, podniósł ku niebu prawą rękę i przysiągł na Żyjącego na wieki wieków, który stworzył niebo i to, co w nim jest, i ziemię, i to, co w niej jest, i morze, i to, co w nim jest, że już nie będzie zwlekania, ale w dniach głosu siódmego anioła, gdy będzie miał trąbić, misterium Boga się dokona, tak jak podał On dobrą nowinę sługom swym prorokom.

A głos, który słyszałem z nieba, znów usłyszałem, jak zwracał się do mnie w słowach: <Idź, weź księgę otwartą w ręce anioła stojącego na morzu i na ziemi!> Poszedłem więc do anioła, mówiąc mu, by dał mi książeczkę. I rzecze mi: <Weź i połknij ją, a napełni wnętrzości twe goryczą, lecz w ustach twych będzie słodka jak miód>. I wziąłem książeczkę z ręki anioła i połknąłem ją, a w ustach moich stała się słodka jak miód, a gdy ją spożyłem, goryczą napełniły się moje wnętrzości. I mówią mi: Trzeba znów prorokować o ludziach, narodach, językach i o wielu królach> (Ap 10, 1-11).

Trzecim sposobem opowiadania jest narracja personalna. Występuje ona wówczas, gdy narrator zrezygnuje z wtrącania się i tak dalece ukryje się za postaci opowiadania, że czytelnik nie tylko nie uświadomi sobie jego obecności, ale zaczyna mieć złudzenie, że sam znajduje się na arenie wydarzeń. Do narracji personalnej w ogólności odnosi się to wszystko, co jest związane z opowiadaniem scenicznym. Będzie to przede wszystkim iluzja bezpośredniości, z jaką przedstawione wydarzenie staje się czytelniczym wyobrażeniem, dominacja dialogu i mowa niezależna postaci.

E.L. Lowry dla wyrażenia zależności między opowiadaniem i narracją odwołuje się do obrazu podróży. Jego zdaniem istota podróży polega na pokonywaniu jakiegoś dystansu, czyli na przemieszczaniu się w czasie z miejsca A do miejsca B. Do realizacji tak rozumianej podróży potrzebny jest jakiś środek lokomocji. Środkiem tym może

być na przykład auto – małe, duże, szybkie, wolne, drogie, tanie. Składa się ono z karoserii, kół, silnika, siedzeń, kierownicy, a podczas podróży w jego skład wchodzi jeszcze ludzie (mówi się przecież, że na drodze pojawiło się auto, co znaczy, że ktoś tym autem jedzie) oraz ruch, który w rzeczy samej jest przemieszczaniem się w czasie i przestrzeni.

Zdaniem E.L. Lowry'ego, narracja jest podróżą – rozwija się w czasie od punktu A do punktu B (zawiązanie akcji, rozwinięcie, rozwiązanie). Autem zaś jest opowiadanie, które – dzięki temu, że posiada początek, środek i koniec – niejako ze swej natury jest urzeczywistnieniem tej podróży, którą stanowi narracja. Być może to porównanie nie jest do końca trafne, ale wydaje się, że pomaga lepiej zrozumieć zależności między opowiadaniem a narracją.

2. Pojęcie i struktura opowiadania biblijnego – fabuła i dyskurs⁴

Opowiadanie biblijne jest to wypowiedź narracyjna zawarta w Piśmie Świętym, przedstawiająca jakąś historię biblijną (rzeczywistą lub nierealistyczną), skierowaną do drugiego człowieka z myślą o jego zbawieniu. Z definicji tej wynika, że opowiadanie biblijne jest tekstem, czyli jednostką literacką stanowiącą – z punktu widzenia treściowego – zamkniętą i skończoną całość, np. scena zwiastowania – Łk 1, 26-38. Jako takie składa się zasadniczo z dwóch elementów: treściowego (plan treści), czyli tego, co jest przekazywane i formalnego (plan wyrażania) – jak jest to przekazywane. Elementem treściowym jest zaprezentowana w tekście historia biblijna, a elementem formalnym – wypowiedź, sposób opowiedzenia tej historii. Pierwszy element nazywa się fabułą, a drugi dyskursem. Tak więc w opowiadaniu biblijnym mamy do czynienia z dwoma elementami: fabułą i dyskursem.

⁴ W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, dz. cyt., s. 32-85.

2.1. Fabuła

S.D. Moore, odwołując się do Arystotelesa, określa fabułę jako uporządkowany bieg zdarzeń przedstawionych w opowiadaniu, rozwijający się dynamicznie w kierunku dobitnie zaznaczonego finału. Zdarzenia te pozostają z sobą w związkach czasowych, przyczynowo-skutkowych i teleologicznych.

Podstawowymi fazami fabuły są: ekspozycja, komplikacja, punkt zwrotny i rozwiązanie. Decydujące znaczenie posiada punkt zwrotny. Według Arystotelesa, w tragedii greckiej punkt zwrotny stawiający postać wobec nowych okoliczności i powodujący przełom w jej kolejach życiowych jest przede wszystkim wynikiem zmiany biegu zdarzeń (*peripeteia*), będącym przejściem od ignorancji do poznania. W opowiadaniu biblijnym natomiast – jak zauważa M. Sternberg – sytuacja jest odwrotna: najpierw pojawia się *anagnorisis*, a potem *peripeteia*. Rozpoznanie związane z objawieniem się Boga prowadzi do odkrycia prawdy i powoduje zwrot w dotychczasowym biegu zdarzeń. Historia zależy więc od *anagnorisis*, a nie od nieuchronnego *fatum*. Oznacza to, że fabuła biblijna, pomimo wielu punktów stycznych, różni się od fabuły w tragedii greckiej. Różnica ta zawiera się w tym, że w Biblii zależności interpersonalne dominują nad czynnikiem zdarzeniowości. Można zatem powiedzieć, że fabuła jest to uporządkowany bieg zdarzeń w opowiadaniu, rozwijający się dynamicznie głównie przez działania i przeciwdziałania postaci, ale też przez konflikty, perypetie i intrygi w kierunku jasno określonego celu. W skład tak pojętej fabuły wchodzi następujące składniki konstrukcyjne: zdarzenia, postacie i tło. S. Chatman ostatnie składniki traktuje łącznie, nadając im wspólną nazwę „istoty”. Tak więc ostatecznie składnikami fabuły są: zdarzenia i istoty, tj. postacie i przedmioty biorące udział w tych zdarzeniach, pozostające pod ich wpływem lub stanowiące ich tło.

Zdarzenia

Pierwszym składnikiem fabuły jest zdarzenie. Rozumie się przez nie zmianę sytuacji w świecie opowiadania wywołaną działaniem

bądź bohatera, bądź sił określających go z zewnątrz i powodującą powstanie nowych zależności między postaciami. S. Chatman dzieli zdarzenia na działania i wydarzenia. Zdarzenia z opowiadań biblijnych mogą być historyczne, czyli takie, które miały miejsce w rzeczywistości lub fingowane, czyli wymyślone. Wszystkie one jednak są prawdziwe, ponieważ mówią o człowieku, jego życiu i wiecznym przeznaczeniu. Zdaniem H. Weinricha, zdarzenie, które dotyka człowieka i go porusza, zawsze jest prawdziwe, chociażby nie wydarzyło się w rzeczywistości.

Postacie

Drugim składnikiem fabuły jest postać. Pojmuje się ją jako podmiot występujący w świecie przedstawionym opowiadania biblijnego. Przeważnie jednak mówiąc o postaci mamy na myśli indywidualny układ cech jakościowych i relacyjnych nazwanych bezpośrednio lub wskazanymi pośrednio. Tradycyjnie wyodrębnia się dwa zasadnicze sposoby prezentowania postaci: metodą bezpośrednią i pośrednią. Metoda bezpośrednia to nazywanie wprost właściwości postaci opowiadania, np. Zacheusz był niskiego wzrostu (por. Łk 19, 3). Metoda pośrednia to podanie informacji, z których te właściwości można wnioskować. Metodzie tej służą myśli i działania samej postaci lub opinie, jakie o niej mają inne postacie występujące w opowiadaniu, np. o nawróceniu Zacheusza dowiadujemy się na podstawie słów: *Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu* (Łk 19, 9).

Postacie dzielą się na charaktery i typy. Charakter to postać wyrażenie zindywidualizowana, wyposażona w dobitne cechy osobowościowe i odpowiadający im kodeks norm moralnych oraz reguł postępowania. Charakter może być statyczny i dynamiczny. Przykładem charakteru dynamicznego może być św. Paweł – najpierw prześladowca Kościoła, a później apostoł Jezusa Chrystusa. Typ zaś to postać wyposażona głównie w rysy ponadindywidualne, złożona z cech właściwych bądź jest przedstawicielem jakiejś grupy społecznej, np. faryzeusz, który zaprosił Chrystusa na ucztę (por. Łk 7, 36-50), bądź wzorem zalecanym do naśladowania, np. drugi syn z przypowieści o dwóch synach (por. Mt 21, 28-32).

Postać spełnia w obrębie świata przedstawionego istotne funkcje konstrukcyjne: współtworzy sieć postaci ukazanych, a ponadto wiąże zdarzenia w większe zespoły, czyli fabułę. Ze względu na zasięg tych funkcji wyróżnia się postać główną (bohatera), postacie drugoplanowe oraz postacie epizodyczne. Ze względu na rolę w kształtowaniu fabuły wyróżnia się postacie aktywne i postacie pasywne. Szczególnym rodzajem postaci jest tzw. bohater zbiorowy – zespół postaci przedstawionych jako jednolita pod pewnymi względami grupa.

Tło

Trzecim składnikiem fabuły jest tło. Przez tło rozumie się czas, miejsce i uwarunkowania społeczne, w których żyją i działają postacie. Według J.D. Kingsbury'ego, w nowotestamentowych opowiadaniach istotne są dwa pierwsze, natomiast uwarunkowania społeczne spełniają w nich mniejszą rolę. Pierwszym składnikiem tła jest czas lub – dokładniej – następstwo, tzn. czas rozpatrywany jako pewien obszar, w którym następują po sobie kolejne zdarzenia. S. Chatman odróżnia czas wewnętrzny treści (czas fabuły) od czasu zewnętrznego (czas dyskursu). Specjaliści niemieccy mówią odpowiednio o czasie opowiadanym (czas zdarzeń) i o czasie opowiadania (czas narracji). Czasem, który odróżnia opowiadanie od innych form wypowiedzi jest czas zdarzeń.

Drugim składnikiem tła jest przestrzeń. Pojmuje się ją jako pewne terytorium, na którym rozwijają się zdarzenia, różne wycinki tego terytorium (np. krajobrazy, wnętrza), wreszcie przedmioty naturalne i wytworzone oraz zjawiska przyrody. W opowiadaniu biblijnym układy przestrzenne rzadko stanowią składnik tematycznie górujący; tak dzieje się wtedy, gdy wybrana scena pokazywana jest w dużym zbliżeniu, a więc zatrzymany został przepływ czasu, najistotniejsze stają się układy wewnątrz tej sceny, z reguły wyraziście osadzonej w określonym miejscu, np. scena w ogrodzie Eden: Rdz 2, 46-3, 24; jest to tzw. specjalizacja formy opowiadania – fabuła jest określona przestrzennie, a nie czasowo. Częściej można zaobserwować występowanie określonego terytorium jako naczelnej, choć nie jedynej więzi kompozycyjnej.

2.2. Dyskurs

Drugim elementem opowiadania jest dyskurs. Zawiera on różne sposoby przekazywania fabuły (historii). Do najważniejszych należą: narracja, punkt widzenia i dystans opowiadania.

Narracja

Narracja jest to sposób przekazywania fabuły (historii). Przekazywanie to może przebiegać w porządku chronologicznym lub nie respektować chronologii zdarzeń. W pierwszym przypadku porządek czasowy jest „naturalny”, tzn. zgodny z normalnymi regułami świata fizycznego. Dzieje się wydarzenie A, później B: Judasz zdradza Jezusa (por. np. Mk 14, 10-11), później następuje pojmanie (por. np. Mk 14, 43-50). W sytuacji drugiej mamy do czynienia z tzw. odchyleniami od „rzeczywistego”, czasowego następstwa zdarzeń. Odchylenia te mogą mieć postać inwersji lub anachronii. Inwersja pozwala rozpoczynać narrację od zdarzenia końcowego i ujawniać stopniowo, jak do niego doszło, np. pojmany Chrystus ukazuje się na dziedzińcu najwyższego kapłana, a dopiero później, w retrospekcji, wystąpi sprawa zdrady. Anachronie zaś są drobnymi odejściami od chronologii (analepsy i prolepsy).

Punkt widzenia

Oznacza pozycję, z jakiej opowiada się fabułę (historię). Pozycję tę wyznacza stosunek do świata przedstawionego. Zdarzenia mogą być opowiadane z pozycji znajdującej się na zewnątrz świata opowiadania; jest to tzw. zewnętrzny punkt widzenia. Świat opowiadania może być też przedstawiony z pozycji bohatera lub jakiejś postaci; mówimy wówczas o wewnętrznym punkcie widzenia. Zdarzenia mogą być też opowiadane z innych pozycji, a mianowicie: ideologicznej, frazeologicznej, przestrzenno-czasowej i psychologicznej. Mamy wówczas do czynienia odpowiednio z ideologicznym, frazeologicznym, przestrzenno-czasowym i psychologicznym punktem widzenia, który nadal pozostaje albo zewnętrznym, albo wewnętrznym.

W przypadku opowiadań biblijnych ideologiczny punkt widzenia wyrażać będzie w pewnym sensie teologiczną perspektywę, w jakiej postrzegana jest rzeczywistość przedstawiona w opowiadaniu. W *Ewangelii wg św. Marka* daje się rozpoznać dwa ideologiczne punkty widzenia: Boski i ludzki. Narrator, identyfikując się z Jezusem, przekazuje Boże rozumienie rzeczywistości jako normatywne, które stoi w całkowitej opozycji do ludzkiej skali wartości, reprezentowanej np. przez Piotra w jego reakcji na pierwszą zapowiedź męki (por. Mk 8, 33). Frazeologiczny punkt widzenia wyraża się w użyciu cytatów starotestamentowych (por. Mk 5, 41), komentarzy narratora (por. Mk 7, 3-4) lub tytułów Jezusa, które interpretują i wyjaśniają poszczególne aspekty rzeczywistości stanowiącej treść Ewangelii. Podobnie przestrzenno-czasowy punkt widzenia pozwala narratorowi być obecnym w każdym epizodzie ewangelicznym, uzdalniając go do widzenia wszystkiego z pewnego dystansu niewidzialnego obserwatora, umożliwiającego mu poznanie tego, co jest niedostępne dla innych postaci występujących w opowiadaniu, np. treść modlitwy Jezusa w Ogrójcu znana narratorowi, a nieznamna uczniom, którzy z Nim nie byli i na dodatek jeszcze spali (por. Mk 14, 35-42).

Dystans opowiadania

Z punktem widzenia ściśle wiąże się dystans opowiadania. Jest to stosunek opowiadającego do świata przedstawionego, wyrażający się w swoistej „odległości” względem przedmiotu relacji. Największy dystans występuje wówczas, kiedy narrator opowiada o zdarzeniach z zewnątrz, z perspektywy osoby, która w nich nie uczestniczy. Dystans ten staje się mniejszy w narracji personalnej, która pokazuje świat przedstawiony tak, jak on się jawi w świadomości bohatera lub w jakiejś innej postaci. Natomiast „odległość” ta jest najmniejsza w opowiadaniach pierwszoosobowych, w których narrator opowiada w przeważającej liczbie wypadków o własnych doświadczeniach i przygodach lub oddaje głos bohaterowi. Za przykład mogą posłużyć tu Dzieje Apostolskie – 1, 3b-5:

Ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym. A podczas wspólnego posiłku kazał im nie odchodzić z Jerozolimy, ale oczekiwać obietnicy Ojca: Słyszeliście o niej ode Mnie – [mówił] – Jan chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym.

3. Aspekt komunikacyjny opowiadania

Opowiadanie biblijne jest nie tylko tekstem, ale również aktem komunikacji, w którym „ktoś opowiada komuś innemu, że się coś stało”. Ten, kto opowiada, jest nadawcą opowiadania, ten, komu się opowiada, jest jego odbiorcą, to zaś, o czym się opowiada, nosi miano komunikatu.

Nadawcę, albo lepiej układ nadawczy opowiadania, tworzą: autor zewnętrzny, autor wewnętrzny i bohater mówiący. Autor zewnętrzny, zwany też realnym, rzeczywistym lub po prostu autorem, jest kimś, komu opowiadanie biblijne zawdzięcza swój ostateczny kształt, np. Marek, Mateusz, Łukasz, Jan. Może on być rozpoznawany w różnych perspektywach. Możemy go obserwować lub rekonstruować jako realnego człowieka. Od autora zewnętrznego, który jest realnie istniejącą osobą psychofizyczną, odróżniamy autora wewnętrznego, ujawniającego się w samym opowiadaniu, a ściślej biorąc ujawnianego w nim przez działania interpretacyjne czytelnika. „W obrębie tekstu – jak pisze A. Okopień-Sławińska – nie przynależy doń żadna wypowiedź, nie przedstawia go też żadna informacja, ani narrator, ani bohaterowie nic nie wiedzą o jego istnieniu, choć zdarza się, że narrator usiłuje uzurpować sobie jego kompetencje”⁵.

Narrator to skonstruowany przez autora zewnętrzny podmiot wypowiedzi narracyjnej, w której rodzi się, kształtuje i rozwija świat przedstawiony: fabuła, postacie, tło zdarzeń. W opowiadaniu mamy do czynienia przeważnie z jednym narratorem; zdarzają się jednak utwory, które mają więcej niż jednego narratora, np. przypowieści, gdzie w roli narratora występuje też Jezus. Narratorzy ci

⁵ A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w komunikacji literackiej*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971.

mogą znajdować się na jednym poziomie lub pozostawać do siebie w stosunku nadrzędno-podrzednym, jak na przykład w opowiadaniu szkatułkowym⁶, do którego należy m.in. przypowieść. Ze względu na sposób przekazu mówimy o narratorze mówiącym lub piszącym. Ze względu na pozycję narratora wobec rzeczywistości przedstawianej rozróżnia się narratora autorskiego, który nie należy do świata przedstawianego, oraz narratora należącego do tego świata, jako świadka czy uczestnika zdarzeń, np. Jan z *Apokalipsy* i „my” z *Dziejów Apostolskich*. Powszechnie uważa się, że w narracji biblijnej dominującą rolę odgrywa narrator autorski (por. Mt 1, 1; Mt 1, 23; Mt 27, 33; Mt 27, 46; Mt 24, 15; Mt 27, 8; Mt 28, 15). Inny aspekt narratora to jego orientacja – skierowanie na siebie (orientacja autotropiczna – prowadzona za pomocą zdań w pierwszej osobie czasownika) lub inne postacie i przedmioty (orientacja allotropiczna – prowadzona za pomocą zdań w trzeciej osobie). Z wymienionymi podziałami krzyżuje się rozróżnienie między narratorem bezpośrednim, opowiadającym ze swego własnego stanowiska i narratorem mediatyzującym, który utożsamia się z postacią lub postaciami, o których opowiada, czyniąc z nich w ten sposób pośredników narracyjnych.

Wzmianki narratora o sobie jako przedmiocie narracji stanowią zarazem część składową wzmianek autoprezentacyjnych, a których narrator może dostarczyć również innych bezpośrednich informacji o sobie – danych personalnych, biograficznych, wiadomości o swoich poglądach. Wiedza narratora o świecie przedstawionym może być ograniczona (narrator należący do świata przedstawionego jako świadek czy uczestnik zdarzeń, tzn. jeden z bohaterów opowiadania) lub nieograniczona (narrator autorski). Taką wiedzą nieograniczoną odznacza się np. narrator w *Ewangelii św. Marka*: zna on odczucia i myśli postaci (por. Mk 5, 28; 6, 49; 15, 10), a nawet wie, co czuje i myśli sam Jezus (por. Mk 2, 8; 5, 30; 8, 12).

⁶ Opowiadanie szkatułkowe – „forma, kompozycja utworu, dzieła polegające na wpleceniu w opowieść główną opowiadań pobocznych, stanowiących odrębne całości”, Słownik języka polskiego PWN, http://sjp.pwn.pl/slownik/252661/szkatu%C5%82kowa_forma_utworu_dzie%C5%82a_itp.

Relacja narratora do bohatera wydarzeń charakteryzuje się tym, że pozostaje relatywnie w największej liczbie powiązań z innymi postaciami oraz bezpośrednio lub pośrednio uczestniczy we wszystkich zdarzeniach. Narrator dowolnie gospodaruje mową postaci, w tym sensie, że decyduje o formie jej wystąpienia w opowiadaniu, relacjonuje ją lub cytuje, opatruje autorytatywnym komentarzem, reżyseruje momenty jej wprowadzenia, obarcza określonymi zdaniami. Układ ten tworzą: bohaterowie drugoplanowi i statysci, adresat narracji, czytelnik wewnętrzny i czytelnik realny.

Najniższy poziom odbiorczy stanowią bohaterowie drugorzędni i statysci. Jedni i drudzy mogą być jednostkowi (magowie w Mt 2, 1-12; trędowaty w Mt 8, 1; dwóch opętanych w Mt 8, 28) albo mogą stanowić grupę osób – osobowość zbiorową (uczniowie, faryzeusze, żołnierze). Te postaci mają za zadanie sprowokować głównych bohaterów do jakiejś akcji. Na wyższym poziomie odbiorczym znajduje się adresat narracji, nazywany też odbiorcą substytutynym (M.L. Ryan). Jest on pośrednikiem między narratorem a czytelnikiem, współkształtuje przedstawioną w opowiadaniu sytuację narracyjną (np. Teofil w *Ewangelii Łukasza* i *Dziejach Apostolskich*). Jeszcze wyżej w układzie odbiorczym sytuuje się czytelnik wewnętrzny, tj. suponowany przez tekst. Występuje on w dwóch odmianach: jako czytelnik przedstawiony oraz jako czytelnik implikowany. Pierwszy z nich uobecniony jest bezpośrednio, drugi zaś w zasadzie nigdzie nie pojawia się bezpośrednio. Na ostatnim, najwyższym poziomie odbioru znajduje się czytelnik zewnętrzny, tj. konkretny człowiek odbywający lekturę opowiadania.

Komunikat jest to informacja, którą nadawca przekazuje odbiorcy. Informacja ta może być przekazywana na różnych poziomach relacji nadawczo-odbiorczych. Do najbardziej podstawowych należą:

- a) relacja na linii: bohater mówiący przynależący do świata przedstawionego – jego wypowiedź – postać odbierająca (bohaterowie drugoplanowi i statysci);
- b) relacja na linii: narrator główny (całkowity) – jego wypowiedź (w niej zawarty m.in. cały układ wymieniony w punkcie 1) – adresat narracji;

- c) relacja na linii: autor wewnętrzny – całe opowiadanie (w nim zawarty przede wszystkim cały układ wymieniony w punkcie 2) – czytelnik wewnętrzny.

Oprócz tego – już poza strukturą opowiadania – mówić możemy o relacji między autorem zewnętrznym, samym opowiadaniem jako jego wytworem i czytelnikiem zewnętrznym. W tekście opowiadania przekazywana informacja ujawnia się na dwa sposoby: bezpośrednio (informacja stematyzowana w znaczeniach używanych słów i zdań) i pośrednio (informacja implikowana, czyli zaszyfrowana w budowie wypowiedzi). Przykładem informacji stematyzowanej jest odpowiedź Jezusa na pytanie, które przykazanie jest największe:

Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego (Mt 22, 37-39).

Natomiast przykładem informacji implikowanej jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie jako odpowiedź na pytanie, kto jest naszym bliźnim:

Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko, że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawwszy na pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: Miej o niego staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał (Łk 10, 30-35).

Według definicji, opowiadanie biblijne może być także ujmowane w aspekcie teologicznym. Tak rozpatrywane opowiadanie jest głosem zbawienia przez Boga. Dzieje się tak dlatego, że opowiadanie biblijne stanowi świadectwo minionych wydarzeń zbawczych,

czyli tego wszystkiego, co Bóg w dziejach Izraela i w osobie Jezusa Chrystusa działał dla naszego zbawienia. Niektóre z tych wydarzeń zostały w opowiadaniach przedstawione jasno, inne zaś są zakamuflowane. O wiele łatwiej bowiem jest dostrzec wydarzenia kryjące się za słowami Jezusa: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45), niż zrozumieć, co kryje się w zdaniu zapisanym u Mt 24, 28: „Gdzie jest padlina, tam się i sępy zgromadzą”.

4. Zastosowanie opowiadania biblijnego w katechezie

G. Kusz w artykule *Opowiadanie w katechezie*⁷, mówiąc o racjach przemawiających za stosowaniem narracji biblijnych w głoszeniu orędzia zbawienia, pisze: „W przeciwieństwie do eposów literackich, które eksponują siłę fizyczną Biblia podkreśla szczególne wartości duchowe i religijne, które są tak ważne w kształtowaniu osobowości człowieka. Życie bohaterów biblijnych przybliży dzieciom doświadczenia religijne, które często w jego złaicyzowanym środowisku są mu niedostępne, pozwalają uczestniczyć we wzruszeniach, troskach, cierpieniach bohaterów biblijnych, w ich radosnych uroczystościach religijnych, medytacjach i bohaterskich przygodach. Pomaga odróżnić dobro od zła, prostotę od przebiegłości, mądrość od głupoty. Opowiadania biblijne przybliżają dzieciom podstawowe sytuacje egzystencjalne i religijne, poruszają świat własnego <ja>”.

Opowiadania w katechezie, zwłaszcza w klasach młodszego wieku szkolnego, odgrywają bardzo ważną rolę. Zasadniczo prezentowane są przez narratora – nauczyciela. Mogą być opowiadania biblijne, historyczne, opowiadania jako przykład, a także opowiadania jako wyznaczenie. Każde opowiadanie zapada głęboko w świadomości słuchacza, zapuszcza tam korzenie i zmienia sytuację⁸. Dlatego opowiadający

⁷ G. Kusz, *Opowiadanie w katechezie*, „Katecheta” 28 (1984), nr 2, s. 65-70.

⁸ Por. O. Betz, *Erzählen – eine notwendig gewordene Wiederentdeckung*, „Katechetische Blätter” 99 (1974), s. 486-492; zob. tenże: *Ponowne odkrycie potrzeby opowiadania*, „Katecheta” (1974) nr 6, s. 274-275.

powinien być dobrym psychologiem i wyczuwać, co nurtuje psychikę jego słuchaczy i jakie reakcje można w nich wywołać.

Narracje biblijne odgrywają dużą rolę w formacji religijnej dziecka w wieku wczesnoszkolnym. Kształtują one postawy religijne o wymiarze wertykalnym i horyzontalnym. Pierwsza z nich to tzw. postawa „być dla Boga”, druga – horyzontalna to postawa „być dla drugiego człowieka”. Te dwie postawy to główny cel, jaki katecheta powinien realizować w pracy katechetycznej. Należy jednak zawsze pamiętać, że narracja, którą chcemy posłużyć się na katechezie, to przekaz orędzia Bożego. Punktem więc wyjścia dla opowiadania biblijnego powinien być pełny, dobrze sformułowany tekst biblijny. Można ten tekst przedstawić „łatwiej” własnymi słowami, ale pod warunkiem, że zostanie on wiernie przekazany. Każda z biblijnych perykop posiada swoją językową właściwość, której nie można pominąć. Kto podejmuje się przekazu orędzia Bożego, musi pamiętać, że nie działa w swoim imieniu, lecz wypełnia funkcję służebną. Powinien więc pokornie i posłusznie poddać się tekstowi, który ma przekazać. Celem opowiadania ma być wyłącznie zwiastowanie Radosnej Nowiny o zbawieniu. Zadaniem więc opowiadającego jest być wiernym Objawieniu Bożemu, czyli temu, co Bóg w swojej niewyczerpanej miłości i dobroci dla ludzi pragnął im objawić.

Katecheta posługujący się metodą narracji ma dobierać takie opowiadania, które prezentować będą postacie z historii zbawienia, tak że dziecko już na tym etapie życia zawiąże osobistą przyjaźń z Bogiem, rozbudzi życie wewnętrzne, poczuje się dobrze w rodzinie dzieci Bożych – w Kościele⁹. Dziecko podejmie trud ciągłego przetwarzania siebie według wzoru Chrystusa, aby „coraz lepiej myśleć jak On, oceniać jak On, postępować zgodnie z Jego przykazaniami i ufać, tak jak On nas do tego wzywa” (CT 29).

Opowiadanie biblijne wpływa na powolny proces kształtowania sumienia dziecka i na rozbudzanie jego wiary, w tym kształtowanie się ducha modlitwy i zawierzenia Bogu. Katecheta powinien w taki sposób dobierać treści opowiadań, aby były one pożyteczne

⁹ Por. M. Majewski, *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995, s. 48.

w kształtowaniu postaw moralnych dzieci i młodzieży. Podkreślić jednak należy, że opowiadanie i narracja w katechezie powinny być ubogacane innymi metodami, takimi jak: ekspresja, mapa, symbol, obraz, rysunek, dźwięk. Wówczas spełnią swoją rolę nie tylko rozwijając procesy myślowe, ale i sferę wyobrażeniowo-przeżyciową. Opowiadanie bowiem spełnia w katechezie istotną funkcję kształcącą i motywującą: uczy i zaciekawia. Dziecko, słuchając opowiadań, zdobywa umiejętność budowy zdań, konstrukcji składniowych ekspresywnych, uczy się stylu, który dynamizuje akcję, uwydatnia zmienność uczuć i myśli oraz pobudza ciekawość odbiorcy.

Opowiadanie jest znakomitą środkiem kształcenia zdolności uświadamiania sobie własnych przeżyć i doświadczeń, środkiem kształcenia myślenia obrazowego, rozwijania wyobraźni i fantazji. Stosowane na katechezie opowiadanie przyczynia się więc między innymi do rozwoju dziecka: intelektualnego, moralnego, społecznego, artystycznego. Istnieje wiele racji przemawiających za stosowaniem opowiadania w katechezie. Istotną jest racja psychologiczna, która wskazuje, że opowiadanie pomaga w rozwoju osobowym dziecka, ale najistotniejszą jest chyba racja religijna. Trafnie dobrane i właściwie przekazane opowiadanie zachęca do uczestnictwa w życiu Kościoła, naśladowania Osoby Jezusa, niesienia pomocy innym, wyrażania wdzięczności za otrzymane dobro.

Narracja nie tylko zajmuje ważną pozycję wśród metod pracy, ale jest wiele racji przemawiających za tym, aby ją systematycznie na katechezie stosowano. Dziecko przy pomocy opowiadania może dokonywać weryfikacji swoich postaw – w podobnych do bohaterów sytuacjach życia, może obudzić w sobie świadomość możliwości dokonywania wyborów dotyczących własnych czynów, konkretnych decyzji, pozytywnych postanowień. Także pod wpływem opowiadań, zwłaszcza tych prezentujących Jezusa w posłudze innym, dziecko może zrozumieć i naśladować bardzo ważne w życiu człowieka cechy, jakimi są służba drugiemu człowiekowi, czyli diakonia, oraz wdzięczność za najdrobniejsze nawet dobro, jakiego jest codziennym odbiorcą. „Im dzieci będą starsze, tym częściej spostrzegać będą, że opowiadania biblijne zawierają odpowiedzi na ich własne pytania

i problemy. Należy jednak na tym etapie nauczania unikać świadomego zwracania dzieciom uwagi na te pytania, problemy i odpowiedzi. Byłoby to oddziaływanie refleksyjne, intelektualistyczne, niezgodne z zapotrzebowaniem dzieci. Najlepsze jest niewyreżyszerowane spotkanie z Księgą Świętą. Jest ono bardziej skuteczne dla obudzenia zainteresowania Biblią. W wyborze opowiadań biblijnych dla dzieci młodszych należy trzymać się dwóch podstawowych kryteriów: 1) uwzględniać doświadczenia i sytuację dzieci w tym wieku, a więc dobierać teksty biblijne odpowiednie dla dzieci; 2) teksty te powinny być tak dobrane, by dawały dzieciom jak najwięcej radości i budziły przez to u nich życzliwy stosunek do Biblii¹⁰.

Opowiadanie samo w sobie jest przesłaniem. Dlatego narrator wybiera te historie biblijne, które mogą być łatwiej przyswojone i interpretowane. Oto niektóre wskazania dla narratora w związku z przygotowaniem narracji:

- Narracje powinny być pozytywne;
- Narracje powinny dostarczyć przeżyć;
- Narracje powinny być bliskie doświadczeniu życiowemu;
- Narracje powinny pomagać w rozwiązywaniu problemów życiowych, kryzysów życiowych, sytuacji trudnych i dramatycznych;
- Narrator staje wobec uczniów jako świadek Zmartwychwstałego Pana;
- Narracja wymaga osobistego zaangażowania i jasności wypowiedzi;
- Narrator powinien kierować uwagę na spotkanie z Chrystusem Panem, który jest centrum dziejów;
- Narrator musi posiadać umiejętność komunikowania się ze słuchaczami;
- Narrator odznacza się entuzjazmem i daje świadectwo wynikające ze spotkania z Panem¹¹.

¹⁰ O. Betz, *Ponowne odkrycie potrzeby opowiadania*, „Katecheta” 18 (1974) nr 6, s. 274.

¹¹ R. Tonelli, *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Torino 2002, s. 118-120.

Podsumowując, należy stwierdzić, że narracja jest jednym z najczęściej stosowanych sposobów przekazu słowa Bożego w katechezie. Duże znaczenie dla metody narracyjnej ma aspekt komunikacyjny, polegający na przekazie informacji pomiędzy nadawcą a odbiorcą, a także konkretny praktyczny wymiar zastosowania opowiadania w katechezie. Narracja w katechezie jest ściśle związana z głoszeniem słowa Bożego. Wymaga odpowiedniego przygotowania, przemyślenia i zrealizowania w duchu chrześcijańskiego przekazu prawdy objawionej.

Summary

Narratives in Catechesis

Narration is one of the most popular ways of spreading the word of God in catechesis. What is very important for the narrative method is the communication aspect which includes the exchange of information between the giver and the recipient, as well as a certain practical dimension of using a story in catechesis. Narration in catechesis is strictly related to the proclamation of the word of God. It requires proper preparation, meditation and fulfilment in the Christian spirit of proclaiming the revealed truth.

Bibliografia

- Betz O., *Erzählen – eine notwendig gewordene Wiederentdeckung*, „Katechetische Blätter” 99 (1974).
- Betz O., *Ponowne odkrycie potrzeby opowiadania*, „Katecheta” (1974) nr 6.
- Kusz G., *Opowiadanie w katechezie*, „Katecheta” 28 (1984), nr 2.
- Łabendowicz S., Przyczyna W., *Narracje w przekazie katechetycznym*, „Zeszyty Formacji Katechetów” (2002) nr 3, s. 63-76.
- Markiewicz H., *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984.
- Majewski M., *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*, Kraków 1995.
- Okopień-Sławińska A., *Relacje osobowe w komunikacji literackiej*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971.

Przyczyna W., *Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 17-85.

Tonelli R., *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, Torino 2002.

NOTY O AUTORACH

Barbi Augusto coordinatore del ciclo di dottorato della Facoltà Teologica del Triveneto e docente di teologia biblica presso lo Studio Teologico di San Zeno, Verona.

Enzo Biemmi brat zakonny, należy do Zgromadzenia Braci Świętej Rodziny. Ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Filozoficznym w Turynie, następnie studia teologiczne w Weronie. Studia specjalistyczne z zakresu duszpasterstwa i katechetyki odbył w Wyższym Instytucie Duszpasterstwa Katechetycznego (ISPC) w Paryżu, stopień doktora teologii uzyskał w Uniwersytecie Katolickim w Paryżu. Od 1997 do 2003 roku był redaktorem naczelnym czasopisma „Evangelizzare” (EDB). Wieloletni dyrektor Wyższego Instytutu Nauk o religii w Weronie, w diecezji, w której przez dziesięć lat pełnił rolę odpowiedzialnego za formację katechetów dorosłych. Obecnie jest członkiem narodowej Konsulty do spraw katechezy i prezydentem Europejskiej Ekipy Katechetycznej.

Bokwa Ignacy – kapłan Diecezji Radomskiej, ur. 1957, prof. dr hab. teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Radomiu, autor 7 książek i ponad 80 artykułów naukowych, ostatnio wydał *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*.

Goliszek Piotr Tomasz – kapłan, doktor teologii, adiunkt Katedry Katechetyki Szczegółowej Wydziału Teologii KUL; adres: Al. Unii Lubelskiej 15, 20-950 Lublin; e-mail: goliszek@kul.lublin.pl; p.goliszek@kuria.lublin.pl

Idem Łukasz, ur. 1970, kapłan, dr teologii, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym.

Kowalski Andrzej, ur. 11.07.1978 roku w Grudziądzu; kapłan Diecezji Toruńskiej od 2003 roku. Uzyskał licencjat z Teologii Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym przy Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w 2006 roku oraz licencjat z Teologii Pastoralnej w specjalności duszpasterstwa młodzieży i katechetyki na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim

w Rzymie w 2009 roku. Obecnie doktorant na tymże uniwersytecie.
E. mail: andrzej@kowalski.edu.pl

Łabendowicz Stanisław, kapłan, prof. UKSW dr hab., kierownik katedry katechetyki w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu przy Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Redaktor czasopisma „Zeszyty Formacji Katechetów” oraz serii podręczników do nauczania religii. Kierunki badań: formacja katechetów, dydaktyka i metodyka katechezy, katechetyka szczegółowa, katecheza dorosłych oraz duszpasterstwo katechetyczne w parafii.

Kazimierz Misiaszek, prof. dr hab., salezjanin, profesor nauk teologicznych, kierownik Sekcji Katechetyki w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik Katedry Dydaktyki Katechetycznej, autor wielu prac na tematy katechetyczne, jak katecheza dorosłych, katecheza i kultura, język w katechezie, nauczanie religii w szkole (publikacje książkowe: *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole włoskiej po Konkordacie w 1984 r.* Próba oceny, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1999; *Koncepcja nauczania religii w publicznej szkole polskiej.* Próba oceny, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2010), redaktor polskiego wydania *Słownika katechetycznego* (wyd. oryg.: *Dizionario di Catechetica*, red. J. Gevaert, Elle Di Ci, Torino 1986), Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2007.

Wiesław Przyczyna, kapłan, doktor homiletyki, zastępca dyrektora Instytutu Liturgicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, profesor tegoż uniwersytetu, kierownik Studium Homiletycznego. Jest członkiem Rady Programowej Podyplomowego Studium Retoryki w Instytucie Filologii Polskiej UJ w Krakowie, a także wykładowcą homiletyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz wydawcą serii *Redemptoris Missio*.

Scheidler Monika, profesor pedagogiki religijnej, pracuje w Dreźnie, w Instytucie Teologii Katolickiej, honorowy pracownik Zarządu Federalnego Niemieckiego Związku Katechetów (DKV), członek Europejskiej Ekipy Katechetycznej (EEK).

Theobald Christoph jezuita, profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej w Centre Sèvres w Paryżu. Redaktor naczelny czasopisma „Recherches des sciences religieuses” (Badania religioznawcze), związany z centrum

formacji ustawicznej w Creuse w diecezji Limoges. Ostatnio opublikował *Transmettre un Évangile de liberté* (Przekazywać Ewangelie wolności) i *Le Christianisme comme style* (Chrześcijaństwo jako styl), jak również dwa tomy *Réception du concile Vatican II* (Odbiór Soboru Watykańskiego II).

Denis Villepelet, doktor filozofii i teologii, wykładowca w Teologicum – Wydział Teologii i Nauk o Religii Instytutu Katolickiego w Paryżu. Obszar zainteresowań badawczych: katechetyka, problematyka przekazu. Ważniejsze publikacje: *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Paris, Ed. DDB – Institut Catholique de Paris (coll. „Théologie à l’Université”), 2009; Denis Villepelet et Roland Lacroix (red.), *Une question à la foi. La catéchèse, écho d’une parole de vie*, Paris, Les éditions de l’Atelier, 2008.

