

KAZIMIERZ MISIASZEK SDB

JĘZYK W KATECHEZIE

Powszechnie już przyjmuje się w katechezie czy nauczaniu religijnym, że jednym z podstawowych zagadnień wychowania religijnego jest nie tylko posługiwanie się rozumiałym dla ucznia językiem czy uchwyceniem jego roli w odkrywaniu otaczającej go rzeczywistości, ale również takie przybliżenie mu „języka religijnego”, aby mógł wejść, zrozumieć i niejako doświadczyć „świata swojej wiary”, nabyć religijnego sposobu myślenia, będącego przecież jednym z podstawowych rodzajów weryfikacji samego procesu chrześcijańskiej formacji. Jednocześnie, obok tej oczywistej prawdy o konieczności uwzględniania w katechezie kwestii językowych, odnotowuje się wśród katechetów czy nauczycieli religii wciąż istniejące trudności w dotarciu do tego, co można nazwać naturą języka religijnego, jak i poprawnym posługiwaniu się nim.

1. KILKA UWAG NA TEMAT NATURY JĘZYKA

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 rozu-

mieć, że człowiek posiada, oprócz innych zdolności, także zdolność mowy. Raczej należy uznać, że język tworzy człowieka, jest on człowiekiem, o ile mówi¹. 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 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 językową²”.

Z kolei badania nad kulturą uświadamiają nam, że język, oprócz swego bytowego wymiaru osoby, jest kolumną, podstawowym pilastrem kultury. Powtarzają się w tym obszarze naukowych zainteresowań opinie, że „język stanowi najbardziej rozwiniętą konkretyzację symbolicznej działalności człowieka³”, 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 normy⁴”.

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

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

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. Tyszka, Warszawa 1996, s. 183. Zob. także M. R. Mayenowa, *Język*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 104-106.

go raczej⁵. 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. (...) 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.

2. CZY ISTNIEJE JĘZYK RELIGIJNY?

Używając pojęcia „język religijny” na ogół wiemy, jakie kryje on w sobie treści i znaczenia. Ścisłe jednak jego rozumienie wydaje się być zagadnieniem bardziej złożonym, wymagającym dokładnych określeń, szczegółowych rozróżnień, aby uczeń, używając go, był w stanie zrozumieć i przyjąć sens i znaczenie otaczającej go rzeczywistości w jej najgłębszym, a więc religijnym wymiarze.

Potrzeba precyzyjnych działań dydaktycznych ujawnia się już na poziomie rozumienia samego pojęcia „język religijny”. Na ogół przyjmuje się, że podobnie jak całościowo rozumiany rozwój religijny dokonuje się w ogólnym rozwoju dziecka, tak i „język religijny” – wymagający zdolności myślenia symbolicznego i abstrakcyjnego – rozwija się wraz z rozwojem myślenia formalno-symbolicznego⁹. J.

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

⁶ H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza ...*, s. 75-76.

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

⁸ Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 32-33.

⁹ Zob. P. Jabłoński, *Duchowy rozwój człowieka jako rozwój rozumienia języka religijnego*. *Badania Ronald Goldmana*, w: *Duchowy rozwój człowieka: fazy życia – osobowość – wiara – religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 192-193.

A. Kłoczowski twierdzi, że nie istnieje on w sensie ścisłym – raczej należałoby mówić, że „jest to język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej”¹⁰. W sensie jednak szerokim używa się tego pojęcia. Natomiast „sytuacja religijna” – zawsze wpisana w rzeczywistość kultury, będącą rodzajem pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem poprzez drugiego człowieka, księgi, słowa, symbole, gesty – to „świadomość nastawiona intencjonalnie na Boga istniejącego absolutnie a zarazem świętego, który człowiekowi udziela światła objawienia”¹¹. Nie jest ona tylko stanem subiektywnym, ale jest nakierowana na Przedmiot, jakim jest Bóg, jak również nie jest nastawieniem czysto poznawczym, ale poznaniem, które rodzi się w człowieku wraz z adoracją. Język natomiast służy jako środek umożliwiający komunikację międzyosobową, zarówno w wymiarze międzyludzkim, jak również w kontakcie z Bogiem, głównie poprzez modlitwę. Jest on zarówno komunikacją słowną, jak i obrazową (*symbol*), gdzie te dwa środki wyrazu są bardzo mocno ze sobą splecione, wzajemnie się wyjaśniają, a w sytuacji religijnej odbierane przez człowieka jako słowo Boże „wcielone”, bowiem tylko w słowie ludzkim objawienie może dotrzeć do uszu i umysłu człowieka. I to właśnie język, nie zaś inne formy komunikacji, stanowi istotne – jak twierdzi J. A. Kłoczowski – „medium Objawienia”¹². Jego dzieje są bowiem ujęte w opowiadaniach o tym, co Bóg uczynił dla swojego ludu. „Język natomiast, jakim posługuje się człowiek Biblii, jest językiem relacyjnym, wypowiedzianym zawsze ku Bogu czy ku drugiemu człowiekowi, natomiast nie spotykamy posługiwania się językiem dla czystego opisu (...). Człowiek wyznający wiarę w Boga jest człowiekiem przyjmującym słowo. Przyjęcie słowa nie oznacza tylko intelektualnej akceptacji zawartych w nim treści, jest w gruncie rzeczy posłuszeństwem słowu, czyli zastosowaniem swojego życia do Bożej woli”¹³, a więc jest słowem powołania, w którym zawarte jest określone posłannictwo. Słowo Boże jest także pełne mocy sprawczej, gdyż właśnie słowem Bóg powołuje wszystko do istnienia.

3. RODZAJE JĘZYKA W KATECHEZIE

Powszechnie przyjmuje się, że język rytów i symboli jest najbardziej typowy w komunikacji religijnej, gdyż – jak twierdzi G. Ambrosio – wtedy orędzie nie tyle jest prezentowane czy opisywane, ale staje się społeczną, komunikatywną akcją, ro-

¹⁰ J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak” 47(1995) n. 12, s. 5.

¹¹ Tamże, s. 6.

¹² Tamże, s. 9; zob. J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea. L'insegnamento della fede in un mondo secolarizzato*, Torino 1993, s. 164, 168-169.

¹³ J. A. Kłoczowski, *Język...*, s. 11.

dzajem 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”¹⁴. 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”¹⁵. Nie będąc jedynie prostym znakiem, zauważa 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”¹⁶. 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, ukażą 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 zakrywa¹⁷. Wciąża także słuchacza w doświadczenie egzystencjalne, czego dobitnym przykładem jest przypadek Dawida i proroka Natana, gdy ten ostatni przedstawił królowi opowiadanie o odebranej owcy. Będąc opowiadaniem symbolicznym, rodzi się i znajduje swoją moc w przeżytym doświadczeniu¹⁸. Podobnie Jezus, gdy mówi w parabolach o misterium oznacza to, 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

¹⁴ Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 35-36; J. Gevaert, *Catechesi e cultura...*, s. 165, 173-174.

¹⁵ 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.

¹⁶ G. Panteghini, *Quale comunicazione nella Chiesa? Una Chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993, s. 114.

¹⁷ Zob. B. Maggioni, *Comunicare la fede: l'esperienza delle prime comunità cristiane*, w: *Comunicare la fede...*, s. 45; także C. Molari, *Il linguaggio della catechesi. Problemi e prospettive*, Roma 1987, s. 35-38; G. Panteghini, *Quale comunicazione...*, s. 105-120.

¹⁸ Zob. S. Lanza, *La narrazione in catechesi*, Roma 1985, s. 135-136; I. Baldermann, *Elementi di sintassi biblica*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 29-30.

doświadczenia religijnego, gdyż prowadzi do odkrycia związku łączącego człowieka z Bogiem¹⁹.

Używane w katechezie metafora (od greckiego *hero*: „nieść” i *meta*: „pomiedzy; od jednego końca do drugiego”) jest wyrażeniem symbolicznym polegającym na oddaniu czegoś przez obraz i oznacza „transpozycję sensu” – 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 moralnych²⁰.

Według Sallie McFague, „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”²¹. I właśnie ta siła przemiany jest cechą charakterystyczną paraboli. Nie jest ona bowiem udokumentowanym opowiadaniem zmierzającym do wyjaśnienia koncepcji, potwierdzania tezy, ale ma głównie wciągnąć słuchacza w doświadczenie egzystencjalne. Będąc opowiadaniem symbolicznym, rodzi się i znajduje swoją moc w przeżytych doświadczeniach²².

Ściśle 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 odpowiedności relacji; upodobnienie przez proporcję. W teologii analogia jest metodą poznania tajemnicy Boga oraz historiozobawczej relacji między Bogiem a człowiekiem; jest elementem podstawowym języka objawienia i teologii. W Piśmie św. 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, przypowie-

¹⁹ Zob. G. Grampa, *Rivelazione, fede, testimonianza*, w: *Comunicare la fede...*, s. 65-68.

²⁰ Zob. 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.

²¹ S. McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Fortress Press 1975, s. 78.

²² Zob. S. Lanza, *La narrazione in...*, s. 135-136.

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

ści, metafor, alegorii, symboli, typów. Przyroda, szczegóły życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego służą w Piśmie św. 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 redukcji, biorąc za punkt wyjścia rozważanie rzeczy widzialnych. Od doskonałości przyrody można przejść do doskonałości najwyższej Stwórcy²⁴.

Dla katechezy, a szczególnie dla katechetów 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 wyraźnie artykułować słowa. One mają być tak podane, aby była odczuwalna identyfikacja z nimi. Słowo wcześniej przygotowane ma w trakcie mówienia na nawo 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.

Obok języka symboli, uczeń, pragnąc zrozumieć religię chrześcijańską, staje przed zadaniem poznania także innych jego rodzajów. Pismo św. posługuje się głównie językiem narracyjnym, opowiadaniowym, co znalazło wyraz w tzw. teologii narratywnej²⁶, wydobywającej prawdę, że wiara ukazuje się nie tyle jako

²⁴ Zob. 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.

²⁵ Tamże, s. 45-47.

²⁶ Pojęcie *teologia narratywna* zawdzięczamy niemieckiemu lingwiście H. Weinrichowi, który tak zatytułował swój artykuł w 1973 r. na łamach 5 numeru „Concilium”, s. 846-859. Poważny

doktryna, ile zakorzeniona w wydarzeniach zbawczych historia doświadczana, opowiadana i przekazywana. W perspektywie biblijnej to właśnie Logos staje się historią, a doświadczenie wiary nie jest marginalizowane, ale nabiera swojej najbardziej przekonującej mocy, najwyraźniej w relacjach świadków²⁷. Co prawda uczeń nie jest zobowiązany, aby znał główne założenia i tezy teologii narratywnej, niemniej wydaje się, że jest powinnością nauczyciela religii sięganie do jej przemyśleń i takie przekazanie uczniowi poprawnej w tym względzie wiedzy, aby młody słuchacz mógł postrzegać biblijną narrację nie tylko w jej wymiarze literackim czy pedagogicznym, ale przede wszystkim jako ekspresję ułatwiającą nawiązywanie przez człowieka wierzącego kontaktu z Bogiem²⁸.

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

wkład w jej uzasadnienie dał J. B. Metz, wypowiadając się w tymże samym czasopiśmie, w artykule, którego tytuł w wersji włoskiej brzmi: *Breve apologia del narrare*, s. 860-878. Według niego narracja i dydaktyka wiążą się ze sobą, bez utraty własnych interesów; narracja posiada walor „performatywny”, wykonawczy, skuteczny; opowiadanie jest rozumiane pod pewnym względem jako „*signum efficax*”, zdolne do realizacji tego, co oznacza. A rozróżnienie typu: przepowiadanie opowiada – teologia uzasadnia, jest przedwczesne, ponieważ wypływa z przypuszczenia, że teologia zbawienia byłaby czymś innym od historii zbawienia. Tymczasem kategoria wspomnienia narratywnego sprawia, że zbawienie i odkupienie nie wpadają w czysty paradoks ahistoryczności, ani też nie poddaje się historii i zbawienia przymusowi logicznemu zawartemu w pośrednictwie dialektycznym. Struktura narratywna natomiast pozwala na pośrednictwo między historią zbawienia i historią cierpienia ludzkiego, już obecnego w dokumentach naszej wiary. Dla wiary chrześcijańskiej istotne jest bowiem wydarzenie paschalne Chrystusa (*memoria passionis*), dające szerokie możliwości, aby ukrywane w naszych czasach zagadnienie cierpienia i śmierci, jak również zdominowane przez myślenie naukowe inne formy aktywności (radość, ból, zabawa, smutek) zostały właśnie w historii męki i śmierci Jezusa na nowo ukazane, o ile chrześcijanie potrafią ją w sposób poruszający opowiadać. Do rozwoju teologii narratywnej przyczynili się także E. Schillebeeckx, G. Lohfink, L. Boff, E. Jüngel, R. Marlé, J. Navone. Zob. R. Tonelli - L. A. Gallo - M. Pollo, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Torino 1992, s. 127140; także S. Lanza, *La narrazione in...*, s. 43-48. Na polu katechetycznym o „stylu narratywnym” i jego wartościach w nauczaniu religii pisał już w 1968 r. H. Halbfas, w książce *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. Jakkolwiek nie mówił o teologii narratywnej, to wydaje się, że należy uznać jego wkład w procesie dochodzenia do takiej koncepcji teologii.

²⁷ H. Halbfas zauważył, że nie ma doświadczenia rzeczywistości bez słowa. Tylko tam, gdzie rzeczywistość przechodzi w „słowo”, jest ona potwierdzana przez świadomość „Nie w tym znaczeniu, że doświadczenie istnieje najpierw ‘bez słowa’ (...) Bez słowa nie dochodzi ono do siebie samego, a więc nie jest doświadczeniem, ale spostrzeganiem i czuciem, czymś nieokreślonym, co wymyka się refleksyjnej świadomości i pozostaje nieuchwytnie dla myśli. Doświadczenie dojrzewa w słowie, poprzez słowo, ze słowem. Zdobyc język znaczy zdobywać doświadczenie”. Zob. tenże, *Linguaggio...*, s. 80.

²⁸ Zob. S. Lanza, *La narrazione in...*, s. 56.

dectwo o tym, co było, co jest i co będzie; jako samoobjawienie bytu w jego pierwotnym sensie, który nie rozróżnia między słowem a bytem²⁹. 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, wzywano 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’³⁰.”

Poza wspomnianymi wyżej rodzajami języka religijnego istnieją jeszcze inne, jak używany w obszarze doświadczeń religijnych język sapiencjalny³¹, poetycki³², profetyczny³³ czy epistolarny³⁴, czy też jego postać w formie orzeczeń dogmatycznych, nazywanych – jak się określa – „językiem definiującym, orzekającym” lub „językiem doktrynalnym”³⁵.

Być może bliższych wyjaśnień wymaga język sapiencjalny. Jak twierdzi G. Ambrosio, ma on miejsce wtedy, gdy wychodząc z doświadczenia, otwiera się na sens życia; jednocząc i koordynując różne problemy, doprowadza je do jednego centrum; odnawia i pogłębia poczucie odpowiedzialności każdego i wszystkich; pobudza i pomaga w poszukiwaniu nowych relacji czy nowych aspektów prawdy religijnej (chrześcijańskiej)³⁶. A na podstawie sapiencjalnego (mądrościowego) charakteru języka można mówić o komunikacji sapiencjalnej. Mówi ona o obecności Boga poprzez znaki miłości do człowieka, do jego życia oraz do całej natury (przyrody). Uprzywilejowuje objawy (komunikację) miłości poprzez znaki wskazujące człowiekowi jedność z samym sobą, z innymi, z naturą i Stworzycielem. Innymi słowy, komunikacja sapiencjalna jest komunikacją dialogiczną, która – jako akt miłości – szanuje autonomię, wolność i integralność zarówno tego, co przekazuje, jak i komu przekazuje. Trzeba jednak nadmienić, że jakkolwiek nie jest więźniarką subiektywizmu, dowartościowuje do końca subiektywizm (podmiotowość) tego, kto przekazuje, komunikuje. I to jest motyw, że między innymi czyni ze zdolności przeżywania życia w samotności i w milczeniu podstawowy warunek komunikacji. Bowiem dialog w istocie żąda zawsze zarówno zdolności autentycznego po-

²⁹ H. Halbfas, *Bibbia, mito...*, s. 55.

³⁰ Tamże, s. 56. Zob. C. Molari, *Il linguaggio della catechesi...*, s. 65-67.

³¹ Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 32-34; A. Wuckelt, *La letteratura sapienziale*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 37-38.

³² Zob. H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza...*, s. 184-202.

³³ Zob. A. Wuckelt, *La profezia*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 35-37.

³⁴ Zob. R. Kühschelm, *Lettere*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 45-48.

³⁵ Zob. J. Gevaert, *Catechesi e cultura...*, s. 165.

³⁶ Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 34.

zostawiania sobą, jak i zdolności rozumienia i szanowania drugiego. Milczenie zaś jest paradygmatem zdolności rozumienia i szanowania drugiego; samotność natomiast jest paradygmatem rozumienia i rzeczywistej akceptacji siebie samego³⁷.

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 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 znaczonej 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 języka³⁸.

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 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 umożliwiłoby rozumienie”³⁹. 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 dzisiaj⁴⁰. I dopiero wówczas istnieje większe prawdopodobieństwo, że uczeń (ka-

³⁷ Zob. R. Tonelli – L. A. Gallo – M. Pollo, *Narrare per aiutare...*, s. 103.

³⁸ Zob. G. Ambrosio, *Comunicazione della fede...*, s. 165-167.

³⁹ J. A. Kłoczowski, *Język...*, s. 12-13.

⁴⁰ Zob. J. Thiele, *Questioni fondamentali di ermeneutica*, w: *Lavorare con la Bibbia...*, s. 16.

techizowany) nabędzie zdolność myślenia religijnego, które pomoże mu dostrzec swoje życie i życie świata w głębokim związku z Bogiem.

Sommario

Il linguaggio nella catechesi

La questione del linguaggio della catechesi è ormai molto radicata nella catechesi contemporanea, trovando in essa il suo giusto posto. Prima la tradizione catechetica comprendeva il linguaggio come semplice „strumento” di comunicazione del pensiero. Il problema restava concentrato sul pensiero e la sua forza interpretativa del reale. Nella riflessione recente e contemporanea viene ripensato di nuovo. Il linguaggio non è uno strumento del pensiero nel senso che si riduce ad essere una via obbligata per manifestarlo; è l'orizzonte del pensiero e del processo interpretativo della realtà. L'interpretazione stessa si elabora nel linguaggio e sulla sua base. Perciò l'linguaggio è l'orizzonte dell'uomo: in ambito interpretativo l'uomo ha coscienza di sé e del mondo in cui è immerso in quanto ha chiamato una qualunque esperienza per nome, l'ha articolata in linguaggio. Il linguaggio religioso, ricco dei simboli, delle parabole, dei miti, etc. ha la sua funzione fondamentale nel rivelare quello, che possiamo chiamare „sacrum”, il vero volto di Dio..., ma anche condurre uomo al incontro esistenziale con Dio. „Soltanto il linguaggio simbolico può rompere l'ovvietà di ciò che è dato e registrato, per collegare forma e idea, ciò che è manifesto e ciò che è nascosto, ciò che appare in superficie e ciò che è in profondità, ciò che è terreno e ciò che è divino” (H. Halbfas)