

ROZBRZMIEWANIE EWANGELII W NASZYCH PRAKTYKACH PRZEKAZYWANIA WIARY

Około roku 400 pewien diakon z Kartaginy, noszący piękne imię Deogratias, zwrócił się do św. Augustyna z wołaniem o pomoc: jego biskup powierzył mu zadanie chrześcijańskiego formowania „nieokrzesanych”, czyli dorosłych, którzy zaczynają studiować wiarę chrześcijańską z myślą o chrzcie, ale on nie wie, jak się za to zabrać. Są wśród nich mieszkańcy miast i wieśniacy; ich zainteresowania i stopień kultury są różne, a ich motywacje mniej lub bardziej czyste... Deogratias ma wrażenie, że jego słuchacze się nudzą, a jego samego ogarnia także znużenie, *taedium*, kiedy stwierdza, że jego nauczanie nie daje żadnych szczególnych wyników. Co zrobić? Czy Augustyn może mu podać skuteczne metody „praktyk przekazu”?

Problemom Deogratiasa zawdzięczamy znakomitą książeczkę: *De catechizandis rudibus*¹. Zamiast odpowiedzieć wprost na zadane mu pytanie, Augustyn najpierw je przesuwając: na pytanie o metody odpowiada wezwaniem do rozróżniania i do walki duchowej; *taedium* zniechęconego katechety przeciwstawia paschalny żar Dobrej Nowiny, radość zrodzoną z *caritas*, zwycięską radość z czegoś niesłychanego, zarażającą innych z samej siebie. I dopiero teraz, w tym właśnie świetle, podaje Deogratiasowi metody i wzorce katechetyczne. Czyni to, podejmując „praktyki przekazu”, wypracowane w sposób bardzo dokładny przez ówczesne nauki retoryczne, ale przeorientowuje je radykalnie w kierunku misterium chrześcijańskiego.

Czy jesteśmy obecnie zbyt daleko od sytuacji Deogratiasa i zachęty Augustyna? Dysponujemy wszakże znakomitymi narzędziami analitycznymi, a także mającymi na uwadze dobre przyswojenie sobie wiedzy w różnych jej przejawach i dyscyplinach naukowych. A jednak przeżywamy niejednokrotnie coś w rodzaju *taedium*, uczucia bezradności i zniechęcenia spowodowanego tym, że nasze „przesłanie nie trafia”, nie znajduje oddźwięku u słuchaczy. Jak mamy się posługiwać tymi właśnie narzędziami

¹ Przekład polski: *Początkowe nauczanie religii*, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne* (tłum. ks. W. Budzik), Warszawa 1952, s. 1-60.

w służbie tajemnicy Chrystusowej? Jak zmienić *taedium* w radość Ewangelii, tej Ewangelii, której jesteśmy dzięki łasce Boga — jak pisał Paul Claudel — „prawdziwymi, choć niegodnymi, świadkami”?

Kiedy Ewangelia rozbrzmiewa...

Wybór tytułu nie jest nigdy obojętny; dlatego też wyjaśnię najpierw pojęcia, jakie przyjąłem:

Pojęcie *rozbrzmiewania* odsyła nas bezpośrednio do najczęściej stosowanej etymologii słowa „katecheza”: *katêcheô* — *zatrzymać w uszach, nauczać donośnym głosem*. Wyrażenie ma swe źródło w Nowym Testamencie, a św. Paweł używa go wielokrotnie. Tak więc na przykład w 1 Kor 14, 18-19 pisze: „Dziękuję Bogu, że mówię językami lepiej od was wszystkich. Lecz w Kościele wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć (*katêchêsô*) innych, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków”². Mamy tutaj do czynienia z metaforą akustyczną: tym, co rozbrzmiewa, jest dźwięk, w tym zaś konkretnym przypadku zrozumiałe słowo: podstawowy status katechezy jako przekazu wskazuje więc na porządek mówienia, a nie pisania, wypowiedalności żywego słowa. Z drugiej strony pojęcie „rozbrzmiewania” skłania nas do uwzględnienia trwania, a tym samym uwewnętrznienia słowa: zachować — to nie tylko usłyszeć, ale także odtworzyć ten dźwięk w czasie, pozwolić mu na to, aby się „zebrał” i „skupił” w świadomości. Tak więc już od początku katecheza sprzymierza się ze słowem żywym i zapisuje się w trwaniu historii.

Tym żywym słowem jest *Ewangelia*. To ona jest tutaj tą aktywną zasadą, treścią, którą nasze praktyki przekazu czynią zarazem przedmiotem i środkiem. Pojęcie *Ewangelii* nadaje przekazowi (orędziu) podwójną jakość: najpierw według kryterium dobroci i szczęścia, to znaczy tego, co dotyczy istotnego spełnienia bytu: *eu-angelion* — *dobra nowina*; a następnie według wydarzenia, niesłychanego w historii, to znaczy tego, które dotyczy naszego stawania się w czasie: *eu-angelion* — *dobra nowina*. Ściśle biorąc, tylko Bóg jest dobry i tylko Bóg może czynić wszystkie rzeczy *nowe*. Samym ogniskiem tej niewypowiedzianej dobroci, tej absolutnej innowacji radości jest wydarzenie Zmartwychwstania. Dobra Nowina wyraża się w kerygmie apostoelskiej w kilku tylko słowach: Jezus, dla naszego zbawienia, zmartwychwstał.

² Podobnie wypowiada się w Rz 2, 18, a zwł. Ga 6, 6: „Ten, kto pobiera naukę wiary (*ho katêchumenos*), niech używa ze wszystkich swoich dóbr temu, kto go naucza (*tô katêchounti*)”.

Ta Dobra Nowina jest rzeczywiście i radykalnie *dobra*: ostatni wróg, śmierć, został pokonany; jest ona także rzeczywiście i radykalnie *nowa*: w wydarzeniu Zmartwychwstania to *niestłuchane* pojawia się w dziejach, przeobrażając radykalnie całą historię. Pomyślmy o sposobie, w jaki Mateusz opisuje reakcje niewiast, które odkryły pusty grób: „Pośpiesznie więc oddaliły się od grobu, z bojaźnią i wielką radością” (Mt 28,8). Wzruszenie uwypukla całkowite zaskoczenie tym wydarzeniem, radość zaś ukazuje, że serce zostało dotknięte do żywego, że spełniło się wreszcie to jedyne pragnienie, które przerasta w nas wszelkie inne pragnienia.

Stąd też, gdy odnosimy słowo „praktyka” („praktykowanie”) do formacji chrześcijańskiej i do naszych praktyk przekazu, powinniśmy brać pod uwagę całkowitą oryginalność tej aktywnej zasady i tego źródła, jakim jest Ewangelia: chodzi o żywą Osobę, o zmartwychwstałego Pana: „w katechezie — stwierdza Adtor-tacja apostolska Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (z października 1979) — przez nauczanie przekazywany jest Chrystus, Słowo Wcielone i Syn Boży, wszystko zaś inne o tyle, o ile do Niego się odnosi; i naucza sam Chrystus, a każdy inny nauczający — jedynie w tej mierze, w jakiej jest Jego zwiastunem lub tłumaczem, i w jakiej Chrystus mówi przez jego usta” (nr 6). Chodzi więc najpierw o głos — ten szczególny akcent osoby, który rozbrzmiewa u samego źródła naszego słowa, a nie o jedną czy więcej idei. Jak pisał R. Guardini: „Nie ma jakiegoś abstrakcyjnego określenia tej istoty. Nie ma systemu wartości moralnych, postawy religijnej ani programu życia, które można by było odłączyć od osoby Chrystusa i o których można by było powiedzieć: oto chrześcijaństwo... Osoba Jezusa Chrystusa, w swej historycznej jedyności i w swym odwiecznym blasku, sama jest tą kategorią, która określa byt, działanie i naukę chrześcijaństwa”³.

Przejście, które jest Paschą

W katechezie chodzi o *przekaz*, czyli o akt walki z zapomnieniem, a w końcu także ze śmiercią, jak to dobrze podkreśla H. Arendt: Przekazywać — to walczyć wciąż z ułomnością niewypowiedzianego, z kruchością dobroci: przekazujemy dzieciom lub innym te dobra, które sami otrzymaliśmy od innych, dobra, które cenimy bardziej od siebie samych, pragnąc zarazem tego, aby one przetrwały — ponad nami — i kontynuowały swój bieg w historii. Widzimy zatem dobrze, że bliższe określenie pojęcia *Ewangelia* prowadzi bezpośrednio do podjęcia i radykalizowania

³ R. Guardini, *L'essence du Christianisme*, Paris 1950, s. 87.

samego pojęcia *przekazu*: Przekazem *par excellence*, tym, który spełnia faktycznie pragnienie wszelkiego przekazu, jest zwiastowanie (głoszenie) poprzez dzieje ludzkie zwycięstwa nad śmiercią, które jest dziełem Zmartwychwstałego. Zostało ono powierzone naszym słowom i naszym praktykom.

Jako przekroczenie czasu, każdy przekaz jest także przekroczeniem siebie ku komuś innemu, przejściem do innego i dla innego. Urzeczywistnia się ono najdobitniej w przekazywaniu życia przez rodzenie, a także w przekazywaniu kultury poprzez nauczanie. Nabiera jednak także bardziej radykalnego oddźwięku wówczas, kiedy chodzi o przekazywanie Ewangelii: przejście do innego staje się *tradidit semetipsum* („wydał samego siebie” — Ef 5, 25) Chrystusa na krzyżu i stanowi samo serce kerygmatu apostołskiego. Jego odbiorcy zostają dokładnie określani od momentu przemówienia Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy: „Bo dla was jest obietnica i dla dzieci waszych, i dla wszystkich, którzy są daleko, a których powoła Pan Bóg nasz” (Dz 2, 39). To przejście do innego w postaci daru z siebie, posuniętego aż do skrajności, to aktualizowanie obietnicy w każdym pokoleniu, w każdej kulturze, bez ograniczeń czasowych ni przestrzennych — zostało także powierzone naszym słowom i naszym praktykom.

Praktycy czy praktykujący?

Gdy chodzi o *praktyki*, a sędzę, że lepiej jest tu używać liczby mnogiej, to zarówno struktury, wektory, konteksty, jak i metody przekazywania Ewangelii były i są różnorodne w czasie i przestrzeni, a także przeżywają obecnie poważne transformacje. Praktyka — to sposób dokonywania, realizowania na tyle skutecznego, aby osiągnąć cel zamierzony — i w tym sensie mówi się o praktykowaniu sztuki lub sportu. Ale jest to także, i o wiele radykalniej, sposób istnienia, jako że samo nasze istnienie jest aktem, rozwojem możliwości, jakie są udziałem każdego z nas, urzeczywistniania przez zaangażowanie swego bytu indywidualnego i społecznego. W pierwszym przypadku będzie się mówiło o praktyku; natomiast w drugim trzeba by zrehabilitować dobre słowo: praktykujący. To, że określa ono tzw. *dominantes*, czyli ludzi chodzących na Mszę św. niedzielną, stanowi socjologiczne ograniczenie tego pojęcia i wskazuje równocześnie na głęboką celowość jego sensu: to przecież w eucharystycznej aktualizacji zmartwychwstania Pana i w owocach Jego miłości dla naszego życia rozwija się nasza „praktyka” chrześcijańska; to tutaj także dokonuje się najbardziej istotny przekaz tajemnicy wiary. Jest to jedyne serce wszystkich naszych praktyk (w liczbie mnogiej!). Katecheta nie

może być nigdy i w żadnym wypadku samym tylko praktykiem katechezy; jest on człowiekiem praktykującym, to znaczy kimś, kto nieustannie koncentruje swój gest przekazu i całe swoje istnienie na paschalnym ognisku orędzia, które ma być przekazywane: na Chrystusie zmartwychwstałym, stanowiącym zarazem faktyczne kryterium i sito wszelkich metod i wszelkich wiadomości, do jakich się ucieka.

Wszystkie nasze „praktyki przekazu” należy więc pojmować wychodząc od wnętrza tej wielkiej praktyki Kościoła sprawującego Eucharystię i przez nią konstytuowanego, a także realizowanej w swym życiu miłości. Pomyślmy o sposobie strzeżenia i przekazywania wiary — pod nieobecność wszelkich instytucjonalnych struktur nauczania — w krajach znajdujących się pod reżimem komunistycznym, które mogły jedynie sprawować Eucharystię, ale sprawowały ją pod wiatr i przeciw prądowi.

Radykalizując w ten sposób pojęcia, przechodzimy od problematyki kryzysu (ilościowy spadek owoców katechezy, wzrastające trudności ze znalezieniem adekwatnego języka, obojętność religijna...) do kwestii walki duchowej. Przenika ona wszystkie pola nauczania, otwarte i wyznaczone przez nauki humanistyczne i techniki z nich wynikające. Każdy postęp w dziedzinie procesu poznania, przyswojenia sobie jego treści, a także samego jego przekazu, jest jakby nowym naczyniem oddźwiękowym, ofiarowanym Ewangelii, aby rozbrzmiewała w nim jej dobroć i nowość. Równocześnie ten rezonans Ewangelii nie pozostawia nigdy w stanie całkowicie nienaruszonym tychże odkryć i technik. Katecheza nie umiałaby bowiem tak po prostu je wypożyczyć lub przenieść z pola świeckiego przekazu na teren ewangelizacji. Oddając się służbie tajemnicy chrześcijańskiej, zostają one same jakby przepromieniowane światłem tej tajemnicy; wnikając w Bożą ciemność, zostają same oświecone.

Postaram się to pokazać na kilku przykładach, biorąc za nic przewodnią trzy tematy istotne, które się znajdują, jak sądzę, w samym sercu przeobrażeń naszych praktyk przekazu: większe uwzględnienie *pragnienia*; większe zwrócenie uwagi na możliwości i ograniczenia *języka*; decydująca rola przyznana *wolności* w akcie wierzenia. Otwórzmy zatem Ewangelię, albowiem o nią tutaj przecież chodzi i to ona działa, i skupmy się na dwóch epizodach, które zdają się dobrze oddawać, zgodnie z tymi trzema liniami lektury, ewangeliczną, albo raczej chrystologiczną, zmianę gestu przekazywania.

Źródło wody żywej: rozmowa Jezusa z Samarytanką (J 4)

Pierwsza linia lektury: praca *pragnienia*. Oto niewiasta, która przychodzi zaczerpnąć wodę, a to oznacza, że jej postępowanie jest zdeterminowane tą najbardziej podstawową i najbardziej życiową zarazem ludzką potrzebą: pragnieniem wody. Jezus (*incognito*) spotyka ją w tym jej pragnieniu, które faktycznie — fizycznie i konkretnie — z nią podziela: „daj mi pić”. Jednak ta tak wielka potrzeba nie jest jedyna: istota ludzka potrzebuje życiowo także rozpoznania, a tutaj brak jest zasadniczy i o wiele bardziej dotkliwy: niewiasta, do tego Samarytanką, żona pięciu mężów, zasługuje ze strony Żyda wyłącznie na pogardę: „Jakżeż Ty, będąc Żydem, prosisz mnie, Samarytankę, bym Ci dała się napić?” Utożsamia się więc z tą powszechną pogardą, a jej pragnienie zostaje jakby zabarykadowane tym lekceważeniem, ona zaś sama przeżywa niewątpliwie swoją osobistą historię właśnie jako dzieje wieloletnich niepowodzeń w miłowaniu i byciu kochaną. Jezus przełamuje tę pogardę, wyzwalaając w niej pragnienie uznania, i to tak dalece, że budzi się w niej inne jeszcze pragnienie, jeszcze bardziej dotąd odrzucane: pragnienie ostatecznego sensu istnienia, które utożsamia się z pragnieniem adoracji. Jezus towarzyszy drodze tego pragnienia: od wody gaszącej pragnienie fizyczne do wody dającej życie wieczne. Dopiero teraz, i tylko teraz, może dać się rozpoznać, a niewiasta, pozostawiając swoje naczynie i zapominając o swoim pragnieniu, może iść, aby obwieścić innym Mesjasza. Przekaz Dobrej Nowiny jest tutaj nierozłączny z pracą pragnienia, która jest równocześnie jego uzdrawianiem, nawracaniem i wypełnieniem: pragnienie to bowiem nie zostaje już tylko przeorientowane na obietnicę Mesjasza, który ma nadejść, ale jest też urzeczywistnione dzięki faktycznej obecności Chrystusa.

Druga linia lektury: rola *słowa i opowiadania*. To dzięki wymianie słów potrzeba staje się pragnieniem, a pragnienie dochodzi do swej własnej prawdy. Jak zawsze u św. Jana, język posiada tutaj całą swą symboliczną wymowę: woda ze studni Jakubowej jest również źródłem żywym, tryskającym na życie wieczne, pięciu mężów — to może być także prawdopodobnie pięć bóstw, które Samarytanie czcili, zgodnie z 2 Krl 17. Ta symboliczna głębia znaczenia umożliwia i towarzyszy drodze pragnienia. Dzięki pierwszej wymianie, na słowo skierowane do niewiasty z uwagi na jej najbardziej żywotną potrzebę, może się rozwijać rozmowa aż po pojawienie się na scenie religijnych dziejów Izraela i Samarii: „Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze...” Swoją odpo-

wiedzą Jezus dokonuje uzdrowienia religijnej pamięci Samarytanki i ofiarowuje jej jakby nową tożsamość duchową: dając się jej poznać jako Mesjasz, udostępnia jej dojście do prawdziwej adoracji, niezależnej od miejsc, czasów i kultur: do prawdziwego oblicza Ojca. Natomiast ona ofiaruje swoim słowem dostęp do Chrystusa ludziom ze swej miejscowości. Przekaz Dobrej Nowiny wymagał takiej wymiany słów, która uwzględni opowiadanie, uzdrowienie i nawrócenie religijnej pamięci, blokującej, jak dotąd, wszelkie relacje między Żydami i Samarytanami.

Trzecia linia lektury: spotkanie *wolności*. Kierując do niej pytanie, a potem dając się rozpoznać, Jezus czyni z tej kobiety współrozmówczynię, a wkrótce potem przekazicielkę Dobrej Nowiny. Stawia ją w jej obecności, w prawdzie jej własnej historii osobistej i zbiorowej, ale czyni to jedynie stając w jej obecności. I dlatego to objawienie nie jest oskarżeniem, ale wyzwoleniem, i to wyzwoleniem zaraźliwym: Jan nie przytacza wprawdzie aktu wyrażonej wiary Samarytanki, a jej sugestie wypowiedziane do sąsiadów mają również formę pytającą: „Czyż On nie jest Mesjaszem?“, jednak Samarytanie ze swej strony przejdą, właśnie dzięki temu pytaniu, próg wiary i przyjmą u siebie Jezusa Chrystusa.

Droga i chleb: spotkanie Zmartwychwstałego z uczniami z Emmaus (Łk 24)

Pragnienie, słowo, wolność: wydaje się, że można by bez żadnej sztuczności odkryć te same rysy w opowiadaniu o uczniach z Emmaus. „Oczy ich były niejako na uwięzi” — stwierdza się na początku tego tekstu. Oto sytuacja, w jakiej często się znajdujemy jako wychowawcy. W końcu wzrok się zmienia, a przeszkoda zostaje usunięta: „Wtedy oczy im się otworzyły”, tak jak gdyby dokonało się przejście z nocy do światła. Podejmijmy zatem te trzy nasze linie lektury.

Praca *pragnienia* zaczyna się tutaj wraz z uważnym włuchiowaniem się w to, co Jezus podaje na ich rozczarowanie, na ich onieśmienie: „Cóż to za rozmowy prowadzicie z sobą w drodze?” Zmartwychwstały idzie drogą razem z tymi ludźmi, nie tylko od Jerozolimy do Emmaus, ale od ich nadziei do ich rozczarowania, od ich oczekiwania do ich poczucia nieuleczalnej klęski. Mówi się nam tutaj, jak stopniowo, krok po kroku, rozczarowane pragnienie wyzwoliciela Izraela przekształca się, jak serce pozbawione nadziei staje się sercem płonącym: praca pragnienia jest tutaj, podobnie jak w epizodzie z Samarytanką, nieodłączna od pracy słowa.

Na czym polega ta praca *słowa*? „Zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykladał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” Tutaj także opowiadanie dziejów religijnych staje się wychowawcą pragnienia; nie skupia się jednak ono na konfliktach lub schizmach; jest ukierunkowane bezpośrednio na wyjaśnienie Krzyża: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” Wydarzenie przeżyte przez uczniów z Emmaus zostaje wyjaśnione w świetle ich religijnej kultury i odsyła ich do tego, co moglibyśmy nazwać, zapożyczając wyrażenie od P. Ricoeura, ich „narratywną tożsamością”: należą oni do tego ludu, którego dzieje Jezus im opowiada, bliska im jest nauka proroków, a wszystko to nabiera sensu w swej aktualności historycznej, w tu i teraz dramatu paschalnego. Co więcej, całe to opowiadanie — dotyczące ich historii — zmierza do Nieznanego, który idzie razem z nimi, nabiera sensu dzięki Jego słowu, przechodzi — w Nim i przez Niego — z historii w pamięć, z pamięci w obecność. To wcielenie tego opowiadania w tę obecność, a tej obecności w to opowiadanie, umożliwia trzeci etap, etap rozpoznania w *wolności*, stanowiący także moment odrodzenia ich własnej wolności.

Po dojściu do miejscowości, do której zdążali, Jezus — na ich prośbę — „wszedł, aby zostać z nimi”; i dokładnie wtedy, kiedy dokonuje gestu łamania chleba, znika im z oczu. Po pracy pamięci następuje — umożliwiony przez nią — gest pamiętki, rozpoznania i wyznania na podstawie samego ogniska wolności Obecność, przy faktycznej nieobecności widzialnej, w prostocie i powściągliwości gestu sakramentalnego. Moment rozpoznania nie pokrywa się z chwilą zniewalającej oczywistości, wyłącznego przywłaszczenia lub zmysłowego i spokojnego posiadania obecności; jest to bowiem moment wiary, sakramentu i misji. „W tej samej godzinie wybrali się i wrócili do Jerozolimy”. Spotkanie Jezusa Zmartwychwstałego nie tylko zmienia radykalnie ukierunkowanie wolności uczniów z Emmaus, ale zostaje odtąd powierzone tej właśnie wolności, przechodzi przez nią, wymaga jej świadectwa, aby inni doszli także do tego samego. Rozbrzmiewa ona w nich odtąd we wzlocie i szczęściu przekazu.

Praca pragnienia

Pragnienie, słowo, wolność; jak praca Ewangelii nad tymi trzema podstawowymi określeniami naszej egzystencji może przyjmować, oświetlać i reorientować współczesne zmiany w tym, co dotyczy naszych praktyk przekazu?

Dysponujemy, dzięki badaniom i odkryciom psychologii od końca XIX wieku, o wiele bardziej dopracowaną, kompleksową i zróżnicowaną, znajomością dróg *pragnienia* w ludzkiej psychice. Lepiej rozmieszczamy w niej nieświadome korzenie, uwarunkowania społeczne i kulturalne, wieloznaczności. Wiemy, że każde pragnienie ma swoją historię i że wymaga, aby dojść do prawdy, długiej pracy nad sobą, która jest dla niego możliwa jedynie w przestrzeni relacyjnej, wyznaczonej słowem i odpowiedzią nacechowaną miłością. „Uczenie się dnia dzisiejszego” jest nieodłączne od tej pracy pragnienia. Nauczyciele jakiegokolwiek dyscypliny wiedzą dobrze, nierzadko z przykrością dla siebie, że żadna wiedza nie może się zadomowić w świadomości, kiedy brakuje jej pragnienia lub gdy cała uczuciowość ukierunkowana jest zupełnie gdzie indziej, bądź też głęboko zraniona.

Gdy chodzi o przekaz Ewangelii, który dotyka głęboko, to widzieliśmy go już u najgłębszych korzeni pragnienia, czyli tam, gdzie chodzi o szczęście i całkowitą nowość życia, tam bowiem spotykamy wyraziście te wielkie rany pragnienia; mogą one przybrać postać obojętności religijnej; lub też niespokojnego poszukiwania religijności bez jakiegokolwiek treści obiektywnej, bądź też banalizującej samą siebie, stanowiącej zwyczajny korelat nieokreśloności samego pragnienia. Pomiędzy pragnieniem zaspokojonym bardzo szybko dzięki nadobfitości dóbr konsumpcyjnych i sparaliżowanym tym samym w swoim ukierunkowaniu ku jakiegokolwiek innej rzeczy, a pragnieniem oszukanym i odrzuconym, które nie odważa się przyznać samemu sobie do swojej pustki i swego rozczarowania, wymagana jest długa droga lecznicza, dla której nauki humanistyczne, psychologia lub psychoanaliza, mogą być faktyczną pomocą. One bowiem przypominają nam o tym, że „studnia jest głęboka” i że bardzo często „nie mamy żadnego czerpaka”. Zabraniają nam też one obkładać głoszenie Ewangelii o zranionej ludzkości jakimś własnym wezwaniem, kierowanym do drugiego do pełni sensu.

„Chcę, aby była księżniczką”

Ale tutaj właśnie rozbrzmiewa, w samym sercu naszych odwoływań się do nauk humanistycznych, Dobra Nowina, i wtedy przechodzimy od doświadczenia, że „studnia jest głęboka”, do doświadczenia „źródła wody żywej, tryskającej na życie wieczne”. Ludzkie pragnienie nie wyczerpuje się w złożonej grze motywacji; ani nawet w tym tak silnym wezwaniu, także odrzucanym lub zapomnianym, do absolutu sensu i szczęścia. Pragnienie, jakie Ewangelia ukazuje tak bardzo wyraziście, żywi i podbija zarazem

stawkę, to ono bowiem konstytuuje każdego z nas jako obraz Boży, jest więc tym pragnieniem, które może objawić, nasycić i zaspokoić jedynie nasze chrzcielne i egzystencjalne upodobnienie się do Chrystusa, Syna Bożego. „Uczyniłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” — napisał św. Augustyn na pierwszej stronie swoich *Wyznań*, które są w całości opowiadaniem o pracy pragnienia Boga, poprzez błędzenia i impasy, aż do spotkania. Na tej długiej linii podmiot pragnienia, a nie tylko jego przedmiot, zostaje często przesunięty, albo raczej zastąpiony: zanim zacznę pragnąć tego spotkania, pragnął mnie już Ten, który jako pierwszy obudził we mnie to pragnienie, udzielając mi swojego: „Daj mi pić!” Pragnienie Boga jest o wiele mniej tym pragnieniem, jakim Go pragniemy, czyli pragnieniem zagrzebanym i pokrytym dzisiaj tyloma przeszkodami, aniżeli pragnieniem, jakim On sam nas pragnie, pragnieniem tak nowym, jak o świcie Wielkiej Nocy.

Jedynie nasza wiara w całym swoim wymiarze ludzkiego pragnienia i w typowej dla niej uprzedności Bożego pragnienia w stosunku do człowieka — *prius dilexit nos*: jako pierwszy nas umiłował (1 J 4, 19) — może, jak sądzę, podtrzymywać nasze praktyki związane z katechezą i ożywiać w godzinach walki lub klęsk i niepowodzeń naszą radość płynącą z faktu jej przekazywania. Myślę tutaj o tym młodym ojcu rodziny, który przybył gdzieś z czwartego świata, a któremu podczas chrztu jego dziecka zadano pytanie: czego faktycznie pragnie, podejmując ten krok. „Chcę, aby była księżniczką” — odpowiedział. Czyż nie było to echo jakiegoś marzenia dziecięcego, nie spełnionego na skutek trudów i twardości życia? Czy nie było to echo, w jego ludzkiej świadomości, Bożego pragnienia, Bożej obietnicy wy-ciskanej w każdym chrzcie i wprowadzającej nowo ochrzczonego w godność królewską? Były to niewątpliwie oba te echa naraz, zgodnie z tą tajemniczą logiką Ewangelii, która tworzy nowe, nie niszcząc starego, lecz je włączając i przeobrażając.

Gdy ludzkie słowo wypowiada Słowo Boże

Drugą dziedziną, w której praktyki przekazu zostały mocno odnowione, jest *język*. Zatrzymajmy się nad trzema tylko aspektami tej tak wielkiej i o wiele bardziej „poinformowanej” uwagi, jaką darzy się obecnie pośrednictwo języka w przekazywaniu wiedzy i w komunikacji międzypersonalnej.

Po pierwsze, wiemy obecnie o wiele lepiej, jak bardzo język, aby oznaczać i przekazywać, musi się opierać na *doświadczeniu* mówiącego i słuchacza (odbiorcy). Z bezwzględnym radykalizmem

analityczna filozofia anglo-saksońska zakazuje nawet nazywać tego, co nie mogłoby być poręczone doświadczeniem; wiemy również dobrze, że to doświadczenie różnicuje się w zależności od jednostek, kontekstów społecznych i kulturowych, indywidualnej historii. Z drugiej strony i pod zupełnie innym horyzontem filozoficznym, dzięki pracom takich badaczy, jak Bachelard, Jung, Mircea Eliade, *symboliczna* głębia ludzkiego języka została przebadana aż do jej nieświadomych korzeni, jej sennych marzeń, jej zasobów poetyckich, jakie się wyrażają nie tylko poprzez ustne tradycje i literaturę, ale także w zwyczajnym języku codziennym. W końcu korzystamy chętnie z refleksji lingwistów — mam tu na myśli Benveniste'a i Austina — nad tym, co nazywają oni „performatifs”, czyli tymi aktami języka, które dokonują tego, że wyrażają i objawiają tenże język w jego największej mocy: przysięga, obietnica, zakaz, przebaczenie — oto przykłady w życiu osobistym i społecznym...

To jasne, że każda z tych dziedzin badawczych przyciągała uwagę katechetów odnośnie do warunków stosowności i recepcji ich wypowiedzi i że właśnie tutaj, pod bardzo różnymi formami, znajduje się materia do wielkiej odnowy, którą wielu wprowadza już w życie i ma jakies jej doświadczenie; mam tutaj na myśli na przykład spożytkowanie w katechezie z dziećmi prac Marcela Jousse⁴; zwrócenie uwagi na symbole; na zróżnicowanie „przebiegu” katechezy w zależności od jej odbiorców itd. Pośród wszystkich naszych praktyk językowych rozbrzmiewa jednak także, w naszym przypadku, tajemnica Słowa Wcielonego.

Od symbolu do sakramentu

Co dzieje się ze słowem, kiedy ma ono wyrazić Słowo Boże?

Następuje od razu istotna zmiana pojęcia *doświadczenie*. To, że Bóg nie jest przedmiotem doświadczenia w empirycznym lub naukowym znaczeniu tego słowa, jest prawdą, i to bardzo istotną: zastrzeżenie to chroni nas przed bożkami. Trzeba jednak odczytać na nowo i dać się oczarować pierwszymi zdaniami *Pierwszego Listu św. Jana*: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się.

⁴ Jezuita zmarły w 1961 r. był antropologiem starającym się ukazać pewien wymiar przekazu żywego, połączonego z gestykulacją i odpowiednią wymową, specyficzny dla kultur tradycyjnych, i uczynić go kluczem do odczytywania i przekazywania opowiadań ewangelicznych. Por. *L'anthropologie du geste*, I-II, Paris 1974—1975.

Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1, 1-2). W tym tak spektakularnym skrócie Jan zespala ściśle jak najbardziej wspólne doświadczenie zmysłowe — widzenie, słyszenie, dotykanie — z tym, czego żadne „światowe” doświadczenie nie byłoby w stanie uchwycić bezpośrednio: radykalny początek, Słowo ponad i u samych podstaw każdego słowa. Przez wcielenie Słowa dokonało się coś ważnego w warunkach i granicach naszego doświadczenia, a więc i w naszym języku; dzięki Jego zmartwychwstaniu życie Boże stało się, w sercu naszej historii i nie naruszając w niczym jej biegu, przedmiotem doświadczenia. Cała nasza wiara, ta, którą otrzymaliśmy od innych, ta, którą sami przekazujemy innym, opiera się na tej zmianie pojęcia doświadczenia, przeżytego w sposób bulwersujący przez uczniów z Emmaus w wieczór wielkanocny: „Widzieliśmy Pana” Duch Święty uwewnętrznia w każdym wierzącym to paschalne doświadczenie i wyzwala w nim w ten sposób słowo świadectwa, słowo wiarygodne na miarę tego właśnie doświadczenia, jakie tkwi u jego podłoża.

Symboliczny i „performatywny” wymiar ludzkiego języka otrzymuje z kolei od Ewangelii nową głębię. Etymologia pojęcia *symbol* i społeczna praktyka gościnności, która zrodziła to pojęcie, sugerują nam, że na skutek rozszczepienia znaczeń i podzielenia świadomości, symbol stał się równocześnie tym, co gromadzi sens, i tym, co jednoczy podmioty. Nie jest bynajmniej rzeczą obojętną to, że chrześcijańskie wyznanie wiary otrzymało bardzo szybko nazwę „symbolu”: *Symbol Apostolski*, *Symbol Nicejski*. Podaje ono w pierwszej osobie, kładąc nacisk na „wierzę”, całą treść wiary i zespala tym samym w jedność tegoż wyznania wspólnotę wierzących, czyniąc ją Kościołem. W katechezach z pierwszych wieków *traditio/redditio symboli*⁵ stanowiła decydujący etap na drodze do chrztu. Ale dopiero wraz ze chrztem udzielanym w noc paschalną pojęcie „symbolu” znajdowało pełną swą prawdę, dopełniając się w sakramencie. Gest, któremu towarzyszy słowo, gest i słowo, które realizują w pełni to, co oznaczają, czyli sakrament przynależy także do porządku języka ludzkiego, ale go przemienia: tutaj słowo dotyka i przekazuje rzeczywistość, którą ma na uwadze; tutaj nasze ludzkie słowa oznaczają i aktualizują same gesty Zmartwychwstałego. Na obrazie Rembrandta, ukazującym

⁵ Chodzi o przekazanie człowiekowi mającemu przyjąć chrzest *Symbolu Apostolskiego* i o jego „oddanie”, czyli głośne, płynące z serca, odmówienie tego wyznania wiary, które to obrzędy miały miejsce, w pierwszych wiekach Kościoła, podczas katechumenatu, kończącego się w noc paschalną.

spotkanie w Emmaus, światło skupia się nie na Chrystusie, lecz na stole posiłku eucharystycznego. Podobnie: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”, jest słowem „performatywem” z lingwistycznego punktu widzenia, tym jednak, co urzeczywistnia to ludzkie słowo i nadaje mu skuteczność, jest akt boski, nowe stworzenie, Boża obietnica podtrzymana przez Boga w swoim Synu. My sami i wszystkie nasze praktyki przekazu opieramy się na tej właśnie obietnicy, która leży u samych podstaw naszej historii. Nie wystarczą więc nam z pewnością wszystkie współczesne badania nad językiem, aby zbliżyć się do tej tajemnicy, która ze swej strony może otworzyć przed tymi antropologicznymi dociekaniem ściśle boski horyzont.

Uwolnić wolność

Ostatnią dziedziną, którą chciałbym poruszyć, jest kwestia *wolności*. O wolności nie ma specjalnej nauki, ani dowodzenia: ukazuje się ona poprzez samo jej stwierdzenie. Nasze społeczeństwo jest niesłychanie wyczulone na to wszystko, co może zagrozić wolności indywidualnej i ograniczyć jej prawa; dla wielu każda wypowiedź typu dogmatycznego, każdy imperatyw etyczny, który nie pochodziłby z dobrowolnego wyboru indywidualnego, jawią się jako przymus zewnętrzny i zostają tym samym już z góry odrzucone. Stanowi to przeszkodę, często nieprzezwycięzalną, w głoszeniu Ewangelii utożsamianej już *a priori* z pewnym systemem dogmatycznym i z narzucaną moralnością. Stajemy wówczas wobec takiej sytuacji, jak ta kobieta z Samarii, której religijne oczekiwanie było jakby zablokowane przez tę wspólnotową historię, która zniekształciła prawdziwe oblicze Boga. Albo też wobec sytuacji typowej dla uczniów z Emmaus, będących więźniami niemal wyłącznie doczesnej i triumfalistycznej wizji Mesjasza Izraela. Mamy zatem tutaj pierwszą pracę do wykonania, aby uwolnić wolność, czyli pozwolić Ewangelii na dotarcie do niej i pozwolić wolności na pójście w kierunku Ewangelii, wychodząc najpierw z religijnych blokad naszej historii, która zwłaszcza we Francji jest nimi szczególnie obciążona.

Nie da się jednak ograniczyć współczesnego wymogu wolności do samego tylko domagania się niezależności, której zewnętrznym wyrazem jest często wzmoczony tylko indywidualizm. Odczuwa się zresztą w nacisku kładzionym na prawa społeczne, zwłaszcza w działaniach solidarności, w zainteresowaniu kimś innym w jego odrębności kulturalnej, religijnej, w trosce o wykluczonych, iż zarysowuje się już jakaś inna postać wolności: wolności, która się

rodzi pomiędzy ludźmi i ze wzajemnego ich odniesienia do siebie. Z drugiej strony, być może poprzez zranienia, które są jej śladem, wiemy lepiej, że wolność kształtuje się w historii i że historią najbardziej decydującą jest właśnie historia wolności. Mam tutaj na myśli ponownie prace P. Ricoeura, który odrzuca zdecydowanie wszelką deterministyczną koncepcję historii, akcentując dzieje i pamięć, pamięć i „tożsamość narratywną”: tożsamość osobistą, wykuwaną w czasie, a utrwalaną za pomocą indywidualnego i zboirowego opowiadania o przeżytej lub „otrzymanej” od innych przeszłości, dźwiganej i kształtowanej dzięki wyborom, które się utrwały w czasie i zyskały powszechny szacunek, względnie aprobatę.

Wszystko to ma oczywiście swoje zastosowania i pedagogiczne powiązania na polu nauczania w ogólności i katechezy w szczególności. Sobór Watykański II w *Deklaracji o wolności religijnej* przypomniał z całą mocą podstawową wolność aktu wiary. Wszystkie wysiłki czynione na katechezie w celu uczynienia jej adresata podmiotem jego własnej drogi do wiary, wszelkie wysiłki katechumenatu dorosłych, zmierzające do umożliwienia tym nowym chrześcijanom realizację własnej wolności jako osób wierzących w łonie żywej wspólnoty, wreszcie troska o to, aby nadać opowiadaniu biblijnemu właściwe mu miejsce w inicjacji chrześcijańskiej — są również odpowiednimi sposobami uszanowania tej wolności osobistej i umożliwienia jej dokonania pełnej swej realizacji: z jednej strony przez samookreślenie się mocą osobistej decyzji wierzenia, z drugiej zaś poprzez zespolenie się z innymi w Kościele, a wreszcie przez usytuowanie się w historii, która równocześnie ją przekracza i zakłada, a której ona sama staje się z kolei aktorem (twórcą).

Pozostaje postawić ponownie pytanie: co się dzieje z ludzką wolnością, kiedy angażuje się ona w wyznanie wiary, kiedy się staje rozmówczynią Boga Żywego i aktywną partnerką historii świętej? Do jakiej wolności odwołujemy się ostatecznie, kiedy się zwracamy do współrozmówcy, aby mu zwiastować Dobrą Nowinę? Każde oblicze wolności, o jakim wyżej wspomniałam, pojawia się wówczas, ale jako przemienione dzięki spotkaniu z Ewangelią.

Wolność przemieniona

Najpierw domaganie się indywidualności. W ślad za Maurice Zundelem można by przejść tutaj od pojęcia indywidualności do pojęcia nietykalności (nienaruszalności): każdy człowiek jest nietykalny, albowiem jest stworzony na obraz Boga, a najbardziej nienaruszalnym miejscem jego nietykalnej świadomości jest miej-

sce jego przyłgnięcia do wiary. Samarytance, podobnie zresztą jak uczniom z Emmaus, Jezus nie narzuca się od zewnątrz: doprowadza ich jedynie do tego punktu, w którym budzi się ich najgłębsze pragnienie i gdzie mogą, rozpoznając Go, poznać samych siebie w prawdzie: „Pójdźcie, zobaczcie człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam” — oświadcza Samarytanka ludziom ze swojej wioski.

Następnie zmiana więzi społecznej, konstytuującej nasze wolności. Spotkać Chrystusa, pójść za Nim — to przejść od bardzo wzniosłego doświadczenia solidarności do doświadczenia miłości, w jak najbardziej realnym, a nie zniekształconym lub wypaczonym, tego słowa znaczeniu. To odkryć, że wolność spełnia się sama w zależności miłości, że nie ma żadnej antynomii pomiędzy posłuszeństwem a wolnością, albowiem to właśnie posłuszeństwo jest posłuszeństwem Syna, a nie niewolnika. Przechodzi się wtedy od moralności prawa do teologalnej etyki i wystarczy przeczytać *Kazanie na Górze*, lub listy św. Pawła, aby odmierzyć tę głębię, na jakiej pokłady naszej wolności, osobistej i wspólnotowej, zostają zbulwersowane tymże przejściem.

W końcu wierząca wolność dochodzi do tego, co nazwałabym chętnie jej radykalną tożsamością narratywną, wcielając się w historię w formie „opowiadania totalnego” — ale nie totalitarnego! — które wychodząc od stworzenia dochodzi aż do dzisiaj Boga, przejmuje na siebie przeszłość w przebaczeniu i otwiera przyszłość na horyzont eschatologiczny. To nie jest czymś obojętnym, że *Credo* jest właśnie swoistym wymiarem narratywnym, idącym od Boga, Stwórcy nieba i ziemi, aż do oczekiwania życia wiecznego. Opowiadanie to ma za swoje centrum tajemnicę Chrystusa w jej stawaniu się typowo historycznym — „cierpiał pod Ponckim Piłatem, umarł, został pogrzebany” — i w Jego zwycięstwie, dokonanym w konkretnym momencie naszych dziejów, nad śmiercią: „trzeciego dnia zmartwychwstał”. Ta historia, która wyzwala wolność, potwierdzając, że śmierć nie będzie miała ostatniego słowa, zawiera się cała pod skrzydłami „wierzę” wypowiedzanego w pierwszej osobie. Wyznając *Credo*, ludzka wolność odmierza tym samym całkowicie swoją własną tożsamość i swe powołanie.

Dom Boży

Kiedy Ewangelia rozbrzmiewa w naszych praktykach przekazywania wiary, wprowadza do nich, pomimo wszelkich doświadczeń i niepowodzeń tego przekazu, pewność, że nic nie może się zachwiać: Słowo Boga nie powraca do Niego, nie zapłodniwszy wcześniej ziemi i nie wydawszy plonu dla siewców słowa, jakimi

właśnie jesteśmy. Kiedy słowa te nie zostają przyjęte, ich owocem będzie przynajmniej poszerzanie w nas życia Bożego poprzez naszą komunie z krzyżem Pana. Kiedy zaś zostają przyjęte, towarzyszą nam one w radości zniwiarza, tej niewyczerpanej radości pierwszych świadków Zmartwychwstania. W obu tych przypadkach możemy powiedzieć, lub w ślad za św. Cyrylem Jerozolimskim, zwracającym się do nowo ochrzczonych, powiedzieć samym sobie: „Słyszałeś słowa Pisma świętego, lecz nie wnikałeś w ich głębię. Teraz już ich dźwięk *nie obija się* o twoje uszy (*katecheza*), lecz *przenika do serca* (*enecheza*), albowiem mieszka w tobie Duch Święty i duszę twą uczyni wkrótce swym boskim mieszkaniem”⁶. Albo też, tym razem wraz ze św. Augustynem odpowiadającym Deogratiasowi: „Tymi i podobnymi myślami i rozważaniami rozproszywszy mgłę przeszkód, przysposabiamy się do zamierzonego katechizowania, by słuchacze z rozkoszą poili się słowem, nie leniwie, lecz wesoło tryskającym z nadmiernie obfitej miłości. Albowiem to nie tyle ja, lecz wszystkim nam sama miłość powiada, która *«rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany»* (Rz 5, 5)”⁷.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁶ *Katecheza wstępna*, nr 6, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* (tłum. W. Kania), Warszawa 1973, s. 26. — Przekład ten został tu lekko zmieniony celem lepszego uwypuklenia jego oryginalnego sensu. — Dopisek tłum., L.B.

⁷ Św. Augustyn, dz. cyt., s. 28-29.