

Waldemar Woźniak

Badania dotyczące relacji między postawą religijną a osobowością w perspektywie resocjalizacji

Łódzkie Studia Teologiczne 13, 229-331

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ANNA WALAS

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Instytut Filozofii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

KONCEPCJA WIARY MARTINA BUBERA W ŚWIELE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ROZUMIENIA WIARY

WSTĘP

Współczesna teologia katolicka, podejmując problem wiary, mówi o dwóch jej aspektach. Aspekcie podmiotowym i przedmiotowym. Wiare rozumianą podmiotowo określa się jako *fides qua creditur* i chodzi tu o „sam akt wiary jako wydarzenie międzypersonowe człowieka wobec Boga”¹. Ten wymiar wiary obejmuje wszystko, co wiąże się z człowiekiem – podmiotem wiary. Wiara ujęta przedmiotowo – *fides quae creditur* – to „sam depozyt wiary”², prawdy, w które wierzymy. Jednak tak ujęta wiara, nie jest czymś niezależnym od wiary w sensie podmiotowym. *Fides qua creditur* jest tym, ku czemu kieruje się akt wiary (rozumiany podmiotowo).

Te dwa aspekty nie są od siebie niezależne. Wiara ma charakter podmiotowy i przedmiotowy, ale rozróżnienie to, choć bardzo istotne, nie ma

charakteru ostatecznego, albowiem oba owe aspekty nie mogą występować oddzielnie. Nie ma wiary bez treści, ku której się ona kieruje. Akt wiary posiada zawsze jakiś przedmiot. Nie istnieje też inny sposób przyswajania treści wiary, jak tylko w akcie wiary. [...] Do tego bowiem, o co chodzi w akcie wiary, nie sposób zbliżyć się inaczej, jak tylko poprzez akt wiary³.

Jak ma się do tych rozróżnień koncepcja wiary Martina Bubera? Jak ma się podział dokonany przez niego w książce *Dwa typy wiary* na *emunę* (typ wiary specyficznie żydowski) i *pistis* (typ wiary specyficznie chrześcijański)?

¹ K. Gózdź, (rec.) ks. Janusz Królikowski, *Credo. Przedmiotowe wymiary aktu wiary*, Tarnów 2002, s. 296; „Roczniki Teologiczne” KUL, 50 (2003) z. 2, 249.

² Tamże.

³ P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 37.

1. WIARA JAKO DIALOGICZNA RELACJA ZAUFANIA

„Wiara” nie jest jedynie uczuciem w duszy człowieka, lecz jego wejściem w rzeczywistość – w całą rzeczywistość, bez jej redukowania czy pomniejszania⁴.

Wiara to dla Bubera dialogiczna relacja zaufania, relacja z wiecznym Ty. Jest wniknięciem w całą rzeczywistość, ponieważ wszystko ujmujemy przez jej pryzmat. Jest to relacja trwała, ciągła, a nie tymczasowa. Polega na trwaniu człowieka w zaufaniu do Boga⁵. Należy podkreślić fakt trwania w tej relacji, a więc jej ciągłość, nieprzerywalność. „Wiara jest stanem, w którym się trwa”⁶ – pisze Buber. Nie należy mówić tu o ekstazie, która wyrwa człowieka na chwilę z rzeczywistości. Chodzi o trwałą jedność z Bogiem⁷.

Czym jest to zaufanie do Boga? Urzeczywistnia się ono w całości ludzkiego życia, nie wystarcza mu jedynie przestrzeń ludzkiej duszy, ale na czym polega? Buber mówi, że „zaufanie jest ze swej istoty zachowaniem ufnej postawy w całości życia, na przekór temu, czego się w tym życiu doświadcza”⁸. Prowadzi do akceptacji całości życia, pochodzi bowiem ono od Tego, któremu ufam. Tak więc wiara, jako dialogiczna relacja zaufania do Boga, urzeczywistnia się również w stosunku do świata. Przez ten świat, przez relacje, jakie się w nim dokonują, spotykamy się z wiecznym Ty. Nasza ufność w Bogu oddziałuje na nasz sposób odnoszenia się do rzeczywistości.

Konieczna jest wzajemność tej relacji. Nie ma relacji bez wzajemności, tak więc i w wierze działa człowiek, ale działa też Bóg. Bóg zagaduje, zaczyna dialog, rozpoczyna relację, ale potrzebuje człowieka, który odpowiada.

W samym spotkaniu otwiera się przed nami coś nieubłagane antropomorficznego – coś, co domaga się wzajemności, Ty, które stoi przed wszelkim początkiem. Nie mniej niż do godzin wielkich objawień, o których doszła do nas bełkotliwa wieść, odnosi się do tych chwil naszego skromnego życia, w których dostrzegamy rzeczywistość od nas po prostu niezależną⁹.

Bóg mówi do każdego z osobna, relacyjność wiary jest czymś realnym dla każdego człowieka, jeśli sam się na nią nie zamyka.

Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka [...] jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go On takim, lub też chce go takim potrzebować. [...] Bóg wciąż na nowo przystępuje od siebie do człowieka, oszałamia go i budzi w nim zachwyt, tak, że wielbiący wielbi go, będąc pokonanym; Bóg nie pozwala się zaklinać, ale także nie chce go zmuszać – jest on z siebie, i pozwala, aby był z siebie¹⁰.

⁴ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 5.

⁵ A. Żak, *Przedmowa*, w: M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 10.

⁶ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 41.

⁷ J. Tarnowski, *Martin Buber – nauczyciel dialogu*, „Znak” nr 313 (7), 1980, 872.

⁸ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 46.

⁹ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 65–66.

Najistotniejszym elementem bezpośredniości wobec Boga jest modlitwa. Człowiek, ucząc się jej, uczy zwracać się ku Bogu, który pragnie, by czynił to tak bezpośrednio, jak to tylko możliwe. I tej najgłębszej bezpośredniości służy modlitwa. Do tego bowiem, by wiedzieć czego człowiekowi naprawdę potrzeba i jak go wysłuchać, Bóg jej nie potrzebuje¹¹.

Relacja wiary – relacja człowiek-Bóg może ulec zakłóceniu z powodu grzechu. Jednak przez jego odpuszczenie Bóg przywraca relację, a człowiek nawracając się do Niego, powraca. Grzech nie jest czymś nad czym człowiek może łatwo zapanować. Dlatego potrzebny jest Bóg i przebaczenie oraz siła nawrócenia człowieka. Grzech łamie wiarę, która jest wzajemnością.

Rzeczywistość wiary dotyczy rzeczywistości świata Ja-Ty, ale jako relacja z wiecznym Ty oddziałuje na całą rzeczywistość, również na rzeczywistość świata Ja-Ono. Wiara jest relacją najdoskonalszą. Można ją rozumieć również (a tak wiarę według Bubera rozumie religia) jako

wejście w tę wzajemność, związanie się [...] z bytem, którego nie daje się wykazać, stwierdzić czy dowieść, ale którego można doświadczyć jedynie w taki sposób, w owym związaniu się z nim¹².

2. PODMIOTOWY WYMIAR WIARY

Martin Buber rozpatruje wiarę od strony podmiotowej. Kładzie nacisk na relacyjność, spotkanie i fakt, że właśnie dzięki niemu człowiek staje się w pełni osobą. Wiara przenika całe życie jednostki, angażuje całego człowieka, jako relacja z wiecznym Ty jest jedyną relacją ciągłą (wieczne Ty w przeciwieństwie do innych Ty nie może stać się Ono) i wejście w nią prowadzi do zmiany sposobu życia – odtąd wszystkie inne relacje odbywają się poprzez jej pryzmat.

Wiara to dialogiczna relacja zaufania, co znaczy, że człowiek zagadnięty przez Boga wchodzi w dialog z Nim i staje się Jego partnerem. Jest to spotkanie osobowe i właśnie przez nie (przez relację) ujawnia się w pełni fakt bycia osobą przez konkretną jednostkę. Spotkanie oparte jest na zaufaniu, człowiek może bezgranicznie ufać wiecznemu Ty i dlatego, że to robi, przemienia się całe jego życie. Teraz trwa w Bogu, w ufności do Niego, co wpływa na całą jego egzystencję.

2.1. Relacyjność wiary i jej osobowy charakter

Buber określa wiarę jako dialogiczną relację zaufania. To w niej urzeczywistnia się prawdziwy dialog. Święty Tomasz z Akwinu używa innej terminologii, słowo dialog nie pojawia się u niego, jednak mówienie o wierze jako relacji

¹¹ Tamże, s. 102.

¹² Tamże, s. 29.

już w jego koncepcji jest uzasadnione. W wierze następuje osobowe spotkanie człowieka z Bogiem i tak widzi to zarówno Buber, jak i Tomasz.

W spotkaniu tym uczestniczą oczywiście dwie osoby – człowiek i Bóg, jest ono dwustronne. Rozpoczyna je zawsze Bóg, jak ujmuje to Buber, „zagaduje” człowieka i już od samego człowieka zależy, czy na to „zagadnięcie” odpowie. Odpowiedzią jest decyzja wiary. Buber pisze

Bóg chce, żeby człowiek postępował według objawienia, pragnie jednak być miłowany i przyjęty aż do granic swej najgłębszej skrytości¹³.

Jak widać, występuje tu stosunek partnerski. Tak twierdzi również J. Mastej, gdy pisał o wierze chrześcijańskiej. Zauważa, że „człowiek jest więc w tym spotkaniu partnerem Boga”¹⁴.

Współczesna teologia katolicka podkreśla osobowy charakter aktu wiary, tak widoczny w koncepcji Bubera. Twierdzi się wręcz, że relacyjność należy do pojęcia osoby¹⁵. A Słowo Boże jest formą wyrażania się osoby (osoby Boga). Za pomocą Słowa najpełniej można wypowiedzieć siebie wobec drugiej osoby, można ukazać siebie i dlatego Bóg przez Słowo objawia się człowiekowi, jak mówi Buber „zagaduje” człowieka.

Buber podkreśla, że człowiek przez życie w relacji staje się w pełni człowiekiem (osobą). Ale twierdzi też, że aby relacja z wiecznym Ty była możliwa, również Bóg musi być osobą – „stał się On osobą, gdy stworzył człowieka, aby go miłować i być przezeń miłowanym, [...] bo [...] tylko osoby miłują”¹⁶.

Wiara obejmuje całego człowieka, jak podkreśla Tomasz – wolę, intelekt i uczucia, a angażując całego człowieka, wpływa na sposób jego życia. *Fides est habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis*¹⁷. A życie wieczne polega na pełnym trwaniu w obecności Boga i własnym spełnieniu. Zaczynamy poznawać Go tu na ziemi i tu też ulega zapoczątkowaniu nasze trwanie w przynależności do Boga. To prowadzi nas do poznania pełnego i pełni przynależności, które staną się naszym udziałem, w czasie eschatologicznej pełni. Poznanie całej prawdy o Bogu i sobie samym wiąże się z przyjęciem określonej życiowej postawy, zmiany sposobu życia, z określonym postępowaniem. Dla Bubera będzie to ujmowanie wszystkiego w Bogu, życie w relacji z wiecznym Ty, relacji ciągłej i nieprzerwanej, obejmującej wszystkie inne nasze relacje. Będzie to rezygnacja z odniesienia przedmiotowego (Ja-Ono). Wydaje się, że intencja Tomasza i Bubera jest taka sama – wiara, która jest osobową relacją, ma ogarnąć i przemienić całe ludzkie życie.

¹³ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 52.

¹⁴ J. Mastej, *Od Objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 56.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 52.

¹⁷ *Questiones disputatae de veritate*, q. 14 a. 2.

[Wiara – dop. A.W.] oznacza zasadniczą postawę wobec bytu egzystencji, siebie samego i całej rzeczywistości, oznacza opowiedzenie się za tym, że to czego nie można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stać w polu widzenia człowieka, nie jest czymś niereczywistym, lecz odwrotnie, że to czego nie można ujrzeć jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość. Oznacza opowiedzenie się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku¹⁸.

To stwierdzenie odzwierciedla myśl Tomasza i Bubera. Dzięki wierze, człowiek, przyjmując postawę egzystencjalną zależności wobec Boga, realizuje się jako osoba. Wiara w sposób wymierny kształtuje człowieka, dzięki niej człowiek postrzega realną rzeczywistość w pełnym jej wymiarze.

Jedną z cech relacji jest bezpośredniość. Ma ona również miejsce w relacji człowiek-Bóg. Mimo tego, że Bóg jest niewidzialny, jest bliski człowiekowi. Zdaniem Bubera zachodzi tu wręcz najgłębsza z bezpośredniości¹⁹. Równocześnie stwierdza, że w chrześcijaństwie owa bliskość nie jest równie głęboka, jak w judaizmie, że mamy tu do czynienia z dwoma rodzajami bezpośredniości. (Tą kwestią dokładniej zajmę się w paragrafie czwartym). Należy jednak podkreślić, że chrześcijanie również przeżywają głęboko bezpośredniość Boga, a najpełniej realizuje się ona według nich w Jezusie Chrystusie.

Dzięki relacji z Bogiem, a więc dzięki żywej wierze, człowiek nie tylko poznaje Boga i samego siebie, ale również inaczej postrzega drugiego człowieka. Drugi jest ikoną Boga. Przez innego może człowiek rozpoznawać Boga. Dzięki Bogu może jednak ostatecznie odnaleźć autentyczną relację z drugą osobą. Ta myśl jest oczywista dla Bubera, ale również nieobca Tomaszowi. Choć w innych słowach, pokazuje on, że to właśnie dzięki wierze człowiek potrafi odnaleźć się w rzeczywistości, w relacjach z innymi ludźmi, bo wiara sprawia, że człowiek żyje w Prawdzie, która wymiennie wpływa na jego egzystencję już tu na ziemi.

2.2. Kwestia zaufania

Bóg sam nigdy nie może stać się dla mnie przedmiotem, a ja nie mogę zdobyć się wobec Niego na żaden inny stosunek, jak tylko na relację Ja ze swym wiecznym Ty²⁰.

Relacja człowiek-Bóg jest dla Bubera relacją wyjątkową. Boskie Ty nie może stać się Ono, co może zdarzyć się ze wszystkimi innymi Ty. Relacja ta jest dialogiczną relacją zaufania. Zaufanie jest w niej podstawowym elementem.

Również Tomaszowe *credere Deo*²¹ dotyczy problemu zaufania. Jest poziomem zaufania Bogu jako osobie. Bóg staje się dla człowieka najwyższym autorytetem i człowiek ufa mu. Można porównać ową ufność z ufnością dziecięcą.

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 42–43.

¹⁹ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 124.

²⁰ M. Buber, *Zaćmienie Boga...*, s. 38.

Co sprawia, że człowiek ufa Bogu? Tomasz wskazuje na łaskę i historię. Sądzę, że również u Bubera należałoby w tym miejscu zwrócić uwagę na te właśnie kwestie.

Łaska towarzyszy kierowanemu przez Boga do człowieka wezwaniu, służy pełnemu zrozumieniu tego wezwania. Jest darem Bożym, na który człowiek może odpowiedzieć.

Aby wejść w relację z Bogiem, podmiot ten musi być otwarty na możliwość Jego objawienia, a zarazem powinien być zdolny do oczekiwania na łaskę spotkania z Nim, które jak każde spotkanie jest darem²².

Buber nie precyzuje dokładnie, czym jest owa łaska – wiadomo że jest darem, bez którego człowiek nie byłby zdolny wejść z Nim w relację. W wierze katolickiej łaska ma wymiar zewnętrzny i wewnętrzny w stosunku do człowieka. Zewnętrzny to objawienie w Jezusie Chrystusie, a wewnętrzny to pewne określone dyspozycje człowieka ukierunkowujące go ku Bogu²³. Dzięki łasce, która jest Boską przychylnością względem człowieka, człowiek może ufnie wejść w relację i trwać w niej, cały czas zachowując ową ufność.

Spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się w historii. Bóg ukazuje się mu przez wydarzenia historyczne.

Nadaje historii kierunek i sens, dokonuje jej waloryzacji przez wyznaczenie jej nowych wartości jako miejscu objawionego i zbawczego działania Boga²⁴.

Zarówno dla żydów, jak i dla chrześcijan historia jest miejscem działania Boga. Jak pisze Buber:

zarówno wydarzenia, jak i słowa są umiejscowione wśród żywych ludzi, w historii i w świecie. Wszystko, co się dzieje, nie wydarza się w próżni między jednostką a Bogiem²⁵.

²¹ Święty Tomasz wymienia trzy poziomy wiary: *credere Deum* – poziom treściowy, *credere Deo* – poziom zaufania i *credere in Deum* – poziom pełni wiary. Podział ten bliski jest współczesnemu podziałowi wiary na *fides qua creditur* i *fides quae creditur* o tyle, o ile ujmuje wiarę od strony podmiotowej i przedmiotowej. To właśnie od poziomu treściowego (*credere Deum*), jak sądzi Tomasz, zaczyna się wiara. Istotność prawd wiary polega na tym, że pochodząc od Boga, są prawdziwe. Człowiek wierzący, przyjmując je, nie podejmuje ryzyka pomyłki, jakie miałyby miejsce, gdyby na podstawie swego indywidualnego doświadczenia, albo nawet doświadczenia swego otoczenia, miał takie kwestie o Bogu orzekać. *Credere Deo* jest poziomem zawierzenia Bożemu Objawieniu, uznania Boga za najwyższy autorytet i pozostawania w ufności do Niego. *Credere in Deum* to wiara w Boga ujęta pod kątem celu. Na tym poziomie rodzi się postawa egzystencjalna człowieka, człowiek zostaje przeniknięty wiarą. (STh II–II q. 2 a. 2)

²² A. Gielarowski, „Zaćmienie Boga”, czyli uwagi Martina Bubera o filozofii „śmierci Boga”, „Logos i Ethos” 1 (10) 2001, 130.

²³ J. Mastej, dz.cyt., s. 258.

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ M. Buber, *Biblia żydowska a człowiek współczesny*, tłum. K. Masewicz, „Znak” nr 396–397 (5–6), 1988, 4.

Najpełniej działanie Boga w historii widać w Starym Testamencie w wydarzeniach takich, jak wyjście z Egiptu, zawarcie przymierza czy wejście do ziemi Kanaan. Jednak zaznaczyć należy, że chrześcijanie owo dziedzictwo żydowskie dziedziczą. Te świadectwa nieustannej Boskiej obecności w życiu człowieka i społeczności pomagają mu z ufnością trwać przy Bogu. Pokazują, że Bóg jest przy człowieku cały czas, że go nie opuszcza.

Zaufanie obecne w wierze wskazuje też na inne kwestie: łaskę i historię. O obydwu mówi Tomasz i Buber. Obydwaj podkreślają wagę zaufania w wierze – określając Buberowską koncepcję wiary mówi się o dialogicznej relacji zaufania, a u Tomasza drugi „poziom” wiary (*credere Deo*) to właśnie poziom zaufania Mu.

* * *

Gdy rozpatrujemy wiarę od strony podmiotowej stanowiska Bubera i Tomasza (a to stanowisko typowo chrześcijańskie) są sobie bardzo bliskie. Autorzy ci posługują się innym językiem, ale mówią o tym samym. Podobieństwo widać zwłaszcza między Buberowską koncepcją wiary a częstym w katolickiej teologii współczesnej ujmowaniem wiary jako *fides qua creditur*. Obydwa stanowiska akcentują relacyjność wiary i związany z nią jej osobowy charakter. Również istotna jest tu kwestia zaufania tak przez Bubera akcentowana, ale zauważona i podkreślona również przez Tomasza z Akwinu.

3. PRZEDMIOTOWY WYMIAR WIARY

Wiarę można ujmować nie tylko od strony podmiotowej, ale również od strony przedmiotowej. Ten treściowy wymiar wiary akcentuje Tomasz, mówiąc o pierwszym „poziomie” wiary (*credere Deum*), a rozwinięciem tej myśli jest obecne w katolickiej teologii współczesnej rozumienie wiary jako *fides quae creditur*. Nasuwa się pytanie, czy u Bubera obok podmiotowego ujęcia wiary pojawia się jej ujęcie przedmiotowe, spojrzenie na wiarę od strony doktrynalnej. Wydawałoby się to wskazane, bowiem „w personalistycznym ujęciu objawienia doktryna służy osobie”²⁶.

Treściowy wymiar wiary to nie tylko dogmaty, ale również przyjmowana wizja człowieka, Boga, bytu, historii. Jeśli chodzi o aspekt czysto dogmatyczny to wydaje się, że Buber skłania się w kierunku chasydzkiego bezdogmatyzmu. „Wiara nie wymaga tu [...] określonego zespołu dogmatów i rytuałów, lecz okre-

²⁶ J. Mastej, dz.cyt., s. 55.

ślonego podejścia do spraw boskich”²⁷. Jednak co do wizji człowieka, Boga, bytu, to sądzę, że Buber, proponując swoją dialogiczną wizję rzeczywistości, na nie wskazuje. Tak więc występowałby u niego pewien nie nazwany, a może nawet nieuświadomiony, wymiar treściowy wiary. Przecież Buber proponuje określoną antropologię, pokazuje, kim jest dla człowieka Bóg, jaka jest rzeczywistość, wskazując na jej dualny charakter.

Buber nazywa wiarę chrześcijan „wiarą, że”, to znaczy wiarą, że jest tak a tak. Chodzi tu o uznanie za prawdziwe określonego stanu rzeczy, a przede wszystkim uznanie istnienia Boga, czego, jak sądzi, nie ma w wierze judaistycznej²⁸. Podkreśla wprawdzie, że za uznaniem takiego stanu rzeczy, który jest równoznaczny z nawróceniem, idą określone działania, jednak wydaje się, że takie ujęcie odbiera coś chrześcijaństwu. Można odnieść wrażenie, że ogranicza je do „poziomu” wiary, jakim jest *credere Deum* (pierwszy z „poziomów” wymienionych przez Tomasza). Buber cytuje nawet egzegetę O. Michela, by stwierdzić, że dla chrześcijan „istnienie Boga »nie jest żadną oczywistością, lecz artykułem wiary, nie czuje się bliskości Boga, lecz wierzy się w nią«”²⁹. Owszem w wierze chrześcijańskiej istnienie Boga nie jest oczywistością, rzeczywiście trzeba w Tego Boga uwierzyć, trzeba uwierzyć też Jego Słowu, ale mówienie o tym, że nie odczuwa się Jego bliskości, tylko wierzy w nią, jest grubą przesadą. Przez Jezusa Chrystusa Bóg chrześcijan stał się człowiekowi bliski tak, jak to tylko możliwe.

Tak więc wydaje się, że Buberowską „wiarą, że” można odnieść do Tomaszowego *credere Deum*, ale nie do dwóch wyższych „poziomów” wiary, jakimi są *credere Deo* i *credere in Deum*. Na tym pierwszym etapie, który jest wiarą w sensie uznania za prawdziwe prawd wiary, rzeczywiście można mówić o wierze, że jest tak a tak. Jednak należy podkreślić, że na tym etapie brak osobowego odniesienia do Boga, a człowieka, który na tym właśnie etapie zatrzymałby swą wiarę, nie można by w ogóle nazwać człowiekiem wierzącym. Mimo tego *credere Deum* jest ważne – treści wiary wpływają na akt wiary, kształtują go. A tego Buber wydaje się nie zauważać.

Buber widzi wprawdzie, że w Starym Testamencie również pojawia się „wiarą, że”. Występuje tu, jak zauważa autor *Dwóch typów wiary*,

w sensie stwierdzenia, że daje się wiarę otrzymanej wiadomości o jakimś wydarzeniu. Słowom tym nie przypisuje się tu jednak takiej ważkości, jaka znamionuje wypowiedzi Janowe³⁰.

Tak więc „wiarą, że” nie oznacza dla Bubera wyłącznie uwierzenia w istnienie Boga. Oznacza również uwierzenie Słowu – danie mu wiary. I fakt ten nie ma podobno aż takiego znaczenia dla Żydów, jak dla chrześcijan. Jeśli chodzi tu o

²⁷ J. Garewicz, *Gog i Magog – warstwy dzieła*, „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6 (262–263), Warszawa 1993, s. 274.

²⁸ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 44.

³⁰ Tamże, s. 40.

skupienie się na przyjęciu treści, a nie na samej relacji osobowej zachodzącej między człowiekiem a Bogiem, a którą Bóg przez swe Słowo nawiązuje, to wydaje mi się, że Buber się myli. Faktycznie aspekt uwierzenia (nawrócenia) jest w chrześcijaństwie akcentowany, nie następuje to jednak kosztem dialogu. To dwie sprawy, które toczą się równolegle. Choć istnieje niebezpieczeństwo, że spekulacja metafizyczna celem swoich dociekań uczyni same tylko treści wiary. A zdarzały się sytuacje, gdy dogmaty wiary, formułowane na spekulacji, przekraczały literalną zawartość objawienia (w starożytności chrześcijańskiej). I zapewne tego obawia się Buber.

Żydowski filozof sprzeciwia się „wierze, że” w tym sensie, w jakim sprzeciwia się „mnożeniu” treści wiary. Obawia się sytuacji, w której dogmat stałby się ważniejszy od życia w wierze. Jest to słuszna intuicja. Jednak zarzut postawiony chrześcijaństwu, wedle którego w tym typie wiary tak właśnie się dzieje, jest niesłuszny.

Wypada podkreślić, że Buber nie sprzeciwia się spekulacji metafizycznej, choć nie pojmował metafizyki w duchu jakiegoś tradycyjnego systemu filozoficznego. Jest przeciwny spekulacji, która kosztem życia religijnego rozwija dogmatyczną stronę wiary. Dąży do takiej postaci doświadczenia wiary, która zaowocowałaby nowym wydarzeniem ludu Boga. I ta intencja Bubera jest bardzo ważna. Takie jego stanowisko zdawało się krytykować Izrael (ruch syjonistyczny w najbardziej znanym kształcie) i chrześcijaństwo. Ale równocześnie oddawało chrześcijaństwu przysługę.

Należałoby zwrócić w tym miejscu uwagę również na eklezjalny wymiar wiary ujętej przedmiotowo (*fides quae creditur*). Mówi się tu o wierze na płaszczyźnie wspólnotowej – w katolicyzmie na płaszczyźnie Kościoła, mówimy wręcz o wierze Kościoła. Sądzę, że warto wskazać na wspólnotowy aspekt wiary obecny wyraźnie w judaizmie, gdzie mówi się o wierze Narodu. Również od tej strony, nie tylko od strony jednostki, podmiotu, można przyglądać się wierze. I tak też robi Buber, wskazując na *emunę* Narodu. W tym sensie można powiedzieć, że jednak są sytuacje, gdy patrzy na wiarę od strony przedmiotowej.

Choć na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Buber rozpatruje wiarę wyłącznie od strony podmiotu, okazuje się, że nie do końca jest to prawda. Pojawia się u niego również aspekt przedmiotowy, lecz jedynie pobocznie. Występuje w sensie konkretnej, proponowanej przez Bubera, antropologii, wizji rzeczywistości. Brakuje jednak wymiaru treściowego wiary w sensie właściwym, to znaczy zwrócenia uwagi na jej aspekt dogmatyczny. Buber nie pokazuje, że dogmaty kształtują wiarę. Można by zaryzykować stwierdzenie, że opowiada się za bezdogmatycznością wiary, z jaką spotykamy się u chasydów.

4. BUBEROWSKIE ROZRÓŻNIENIE *EMUNY* I *PISTIS*

Czy rozróżnienie, dokonane przez Bubera, na dwa typy wiary – jeden charakterystyczny dla judaizmu, drugi dla chrześcijaństwa, jest zasadne? Czy Buber rzeczywiście słusznie przedstawia chrześcijański typ wiary?

Buber zaznacza wprawdzie:

Kiedy mówię często, że jeden z dwóch typów wiary jest wiarą Żyda, drugi zaś chrześcijanina, nie oznacza to bynajmniej, jakoby wszyscy Żydzi i wszyscy chrześcijanie mieli w przeszłości i obecnie wierzyć w taki właśnie, a nie inny sposób; chcę tylko przez to powiedzieć, że jeden typ wiary jest reprezentatywny dla Żydów, drugi zaś dla chrześcijan³¹.

Jednak mimo że typ wiary, jakim jest *emuna*, mógłby charakteryzować też chrześcijanina, to Buber zauważa, że ten typ wiary dla chrześcijanina nie jest charakterystyczny. Dokonuje uogólnienia i zastanawiające jest, czy to uogólnienie jest zasadne.

Podstawowa różnica między *emuną* a *pistis* wyrasta już u samych początków tych typów wiary. *Emuna* bowiem rodzi się z dziejów narodu, *pistis* zaś z dziejów jednostkowych i, jak twierdzi Buber, *pistis* ma podstawę logiczną. Z tym wiąże się fakt oczywistości bądź nieoczywistości istnienia Boga dla wyznawcy, na który Buber zwraca uwagę. Dla chrześcijan istnienie Boga, Jego obecność nie są czymś oczywistym, dla Żydów natomiast są. I na tej podstawie nazywa Buber chrześcijaństwo „wiarą, że”. Nie jest to uzasadnione, ponieważ obok aspektu treściowego, istotnego w tym typie wiary, występuje w nim również odniesienie osobowe. Wiara jest relacją i można nazwać *pistis* tak, jak nazywa Buber *emunę* – dialogiczną relacją zaufania. Jednak trzeba przyznać, że to, co stoi u początku typów wiary rzeczywiście je od siebie odróżnia. Dla chrześcijan fakt istnienia Boga nie jest oczywisty, wynika to zapewne z tego, że u podstaw tej wiary stoi grecki racjonalizm, na co zwraca uwagę Buber. Należy jednak zauważyć, że u źródeł chrześcijaństwa stoi też judaizm, obecny w Starym Testamencie.

Jednym z ważnych elementów różniących dwa typy wiary miałyby być, według Bubera, bezpośredniość stosunku do Boga. Twierdzi on, że inna jest ta bezpośredniość u Żydów, a inna u chrześcijan. U Żydów jest ona wyłączna, wobec tego najpełniejsza. U chrześcijan owa wyłączość nie jest możliwa, Bóg bowiem został tu ograniczony do postaci zjawiskowej³². Występuje tu, owszem, pewien rodzaj bezpośredniości, ale inny od judaistycznego – dążący do zespolenia z Ty. Według Bubera chrześcijaństwo zrezygnowało z judaistycznego rozumienia bezpośredniości – z rozumienia najpełniejszego. Sądzę, że inaczej ową kwestię widzą chrześcijanie, a Buber wypowiada się tu z punktu widzenia religii żydowskiej.

³¹ Tamże, s. 21.

³² Tamże, s. 124.

Ponieważ człowiek jest osobą, zdolny jest do prowadzenia dialogu ze swoim stwórcą. Ta starotestamentowa prawda otrzymała swój nowy wymiar w tajemnicy wcielenia Chrystusa, w jego osobie i nauce. W nim najlepiej realizuje się obraz i podobieństwo Boże, a także bliskość człowieka wobec Boga³³.

Dla chrześcijan to właśnie dzięki wcieleniu Chrystusa możliwa jest najgłębsza bezpośredniość stosunku człowiek-Bóg i nie chodzi tu o zespolenie z Ty. „Przez Niego to, co niedotykalne staje się dotykalne, to co dalekie staje się bliskie”³⁴.

Warto przyrzeć się też poruszanej przez Bubera kwestii dotyczącej Pawłowego przeciwstawienia wiary uczynom. Jest ono błędne i wynika, jak twierdzi Buber, z niezrozumienia, czym Tora jest dla Żydów. I, jak dalej zauważa, ten błąd leży u podstaw formowania się chrześcijańskiego rozumienia wiary. Jak sygnalizowałam już wcześniej zarzut ten jest bardzo silny i odważny. Trudno bowiem zarzucać św. Pawłowi, uczniowi Gamaliela I, niezrozumienie, czym jest Tora. Zapewne takie jej rozumienie (utożsamienie Tory z Prawem) było w czasach Pawłowych podzielane przynajmniej przez część Żydów (Buber twierdzi, że przez jakieś marginalne środowiska, wskazuje na faryzeuszy pozornych). Można zgodzić się z Buberem, że było to wypaczenie myśli, odebranie Torze jej prawdziwego charakteru, jednak w tamtych czasach byli najwyraźniej Żydzi, dla których Tora nie była pouczeniem, lecz utożsamiała się z Prawem. Czy kwestia ta aż tak różni dwa typy wiary? I w jednym i w drugim wypełnianie nakazów (prawa), czy postępowanie zgodne z pouczeniem, powinno dokonywać się w miłości i z miłości do ich Dawcy.

Istotne jest też Buberowskie podejście do osoby Jezusa Chrystusa. Autor *Dwóch typów wiary* pisze:

Trzeba jednak, jak wspomniałem, pamiętać o tym, że w samej nauce Jezusa, tak jak ją znamy ze starszych tekstów ewangelii, wszechobecna jest zasada autentycznie żydowska. I tam, gdzie w następnym okresie chrześcijanie chcą powrócić do czystej nauki Jezusa, nawiązuje się nie rzadko [...] jakby nieświadomy dialog z autentycznym judaizmem³⁵.

Buber twierdzi, że chrześcijaństwo odeszło od myśli Jezusa, idąc za myślą Pawła. Jedną z bardzo ważnych, według niego, różnic miałyby wyrażać się w ich stosunku do Prawa (Tory). Pawłowe przeciwstawienie wiary uczynom wynikające z niezrozumienia, czym jest Tora, obce było Jezusowi, który rozumiał Torę tak jak chce tego Buber, czyli jako wskazówkę, pouczenie. Buber twierdzi, że Bóg nie nakazuje i nie nakazywał doskonałości człowiekowi. Jeśli pojawia się ona w jakiś starotestamentowych przykazaniach, to chodzi o oddanie się w pełni Bogu. I z tym byłoby zgodne Jezusowe Kazanie na górze,

³³ J. Mastej, dz.cyt., s. 76.

³⁴ J. Ratzinger, dz.cyt., s. 69.

³⁵ M. Buber, *Dwa typy...*, s. 21.

w którym mówi nie o doskonałości, lecz o miłosierdziu, nie o zniesieniu, lecz o wypełnieniu Prawa³⁶.

Owe pierwotne przykazanie determinują wewnętrzne zmagania w judaizmie, w którym chodzi o ich prawdziwość. Z punktu widzenia naszych rozważań nie interesują nas prorocy ani chasydzi, lecz faryzeusze. Jezus tradycji synoptycznej z perspektywy swego eschatologicznego radykalizmu przemawia do nich właściwie w taki sam sposób [...], w jaki oni sami zwracają się do faryzeuszów pozornych³⁷.

Stanowisko Jezusa z Kazania na Górze jest spotęgowaniem faryzejskiej doktryny.

Według Bubera myśl Jezusa mieści się w judaizmie, w którym przecież obecne są różne nurty, różne stanowiska. Paweł natomiast wykracza poza judaizm, czyli jak sądzi Buber, poza to, co głosił Jezus. Jego myśl w dużej mierze zależna jest od kultury greckiej. Jak sugeruje Buber, chrześcijaństwo w takim kształcie, jaki obserwujemy obecnie, jest bliższe myśli Pawłowej niż Jezusowej, to właśnie osoba św. Pawła spowodowała, że chrześcijański typ wiary tak różni się od judaistycznego. Niewątpliwie trudno nie zgodzić się, co do wagi postaci św. Pawła. Miał on wielki wpływ na kształtowanie się chrześcijaństwa. Należy jednak podkreślić, że to co robił, robił w imię Jezusa i w swoim głębokim przekonaniu, że niesie daną przez Niego ewangelię. W chrześcijaństwie Jezus jako zbawiciel zajmuje miejsce centralne i zarzut, że chrześcijanie odeszli od Jego myśli, że Jego postawa bliższa jest judaizmowi jest bardzo mocny, jak również bardzo ryzykowny. Sądzę, że polemizowałoby z nim nie tylko wielu chrześcijan, ale i wielu Żydów.

Tak więc Buber, dokonując rozróżnienia na dwa typy wiary, jednocześnie stwierdza, że postawa Jezusa jest postawą judaistycznego typu wiary – *emuny*. Sądzę, że dla chrześcijan jest to nie do przyjęcia – przecież postawa Jezusa jest dla nich wzorem i to nie tylko w sensie moralnym. Wydaje się, że podział dokonany przez Bubera – podział na *emunę* i *pistis*, według którego Jezus bliższy jest *emunie*, nie odzwierciedla faktycznego stanu rzeczy. Wydaje się, że Buber nie do końca prawdziwie przedstawia chrześcijaństwo, akcentując w nim przede wszystkim aspekt treściowy, mówiąc o „wierze, że”, a pomniejszając wagę występującej w nim relacji (choćaby przez zakwestionowanie odczuwanej bezpośredniości Boga). Myślę, że określenie judaizmu jako relacji zaufania, jest adekwatne również dla chrześcijaństwa. Oczywiście występują różnice między tymi typami wiary. Jedną z nich jest podejście do dogmatów. Jednak można za M. Czajkowskim powiedzieć, że „nie ma religii bliższej chrześcijaństwu”³⁸.

³⁶ Tamże, s. 62–65.

³⁷ Tamże, s. 63.

³⁸ M. Czajkowski, *Lud Przymierza*, Warszawa 1992, s. 11.

ZAKOŃCZENIE

Podkreślając zbyt jednostronnie podmiotowy wymiar wiary, można wpaść w pułapkę subiektywizmu, treść aktu wiary staje się również tylko i wyłącznie treścią wewnątrzpsychiczną. Buber zdawał sobie sprawę z takiego zagrożenia i wyraźnie odcinał się od subiektywizmu (dyskutował z Z. Freudem, C. G. Jungiem, C. Rogersem). W jego myśli warunkiem koniecznym zaistnienia doświadczenia religijnego jest rzeczywistość Boża, która jako pierwsza angażuje człowieka. Tak więc sam opowiadał się za realizmem w interpretacji doświadczenia religijnego.

Atakując chrześcijaństwo – nazywając je „wiarą, że”, czyli wiarą zwracającą uwagę przede wszystkim na dogmat, niedostatecznie widział, że treściowy aspekt wiary jest właśnie tym, co chroni chrześcijaństwo przed subiektywizmem. Mowa tu oczywiście o katolicyzmie, gdyż protestantyzm (bliższy codziennemu doświadczeniu Buber) upominając się o bezpośredniość przez doświadczenie wewnętrzne dla każdego z wyznawców, nie zawsze widział zagrożenie subiektywizacją. W judaizmie chronili przed nią prorocy. Odniesienie do ludu było sprawdzeniem ich słów, czas i historia weryfikowały ich słowa. Protestantyzm jednak chciał rozciągnąć religijne doświadczenie proroków na każdego pojedynczego człowieka, co prowadziło do indywidualizmu i subiektywizmu. Buber nie zawsze tę kwestię dostrzegał. Katolicyzm nie dość konsekwentnie ukazywał to, o co Buberowi chodziło, mianowicie nowe wydarzenie Ludu Boga, zrodzone ze spotkania. Dlatego widział w katolicyzmie przede wszystkim jego aspekt treściowy, niekoniecznie pozostający w związku z codziennym życiem jednostki. Dogmaty mogą wydawać się oderwane od ludzkiej egzystencji.

Buber obawiał się sytuacji, gdy treść stanie się ważniejsza od doświadczenia wiary i z tej perspektywy krytykował chrześcijański dogmatyzm. To prawda, że dogmat nie może przyćmić żywej wiary. Jednak wyakcentowanie przedmiotowego aspektu wiary wcale nie prowadzi do umniejszenia aspektu podmiotowego. Chodzi o zwrócenie uwagi na dwa równoległe, uzupełniające się wymiary wiary. Treść powinna kształtować akt wiary.

Odnoszę wrażenie, że istnieje inny powód powstrzymującego dystansu wobec strony treściowej i akcentowania aktu osobowego (podmiotowego) wiary. Tym powodem jest, powiedzmy jasno, osoba Jezusa Chrystusa i samo w sobie chrześcijaństwo jako fakt i zarazem jako wyzwanie dla Żydów. Buber na różne sposoby dawał temu wyraz. W jego wypowiedziach na temat osoby Jezusa Chrystusa można zauważyć znaczący przełom w stosunku do poglądów innych żydowskich myślicieli, którzy zazwyczaj, jeśli nie wyrażali się negatywnie, to na ogół milczeli. Buber dokonał wiele na rzecz zbliżenia się judaizmu do chrześcijaństwa. Czy mógł uczynić więcej? – to pytanie pozostanie bez odpowiedzi. Jak zauważa Lothar Stiehm w *Posłowniu* do Buberowskiego *Mojżesza*:

Buber bardzo intensywnie przeżywał lata 1933–1945 (*Mojżesz* ukazał się drukiem w 1945 r. – przyp. A.W.); był także polemiką ze stanowiskiem Z. Freuda, którego praca *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ukazała się w 1939 r.) jako okres zagrożenia, «kryzysu». «Dzisiejszy żydowski człowiek jest człowiekiem najbardziej narażonym wewnątrz w naszym świecie». Tak więc *Mojżesz* Bubera był nie tylko dziełem naukowym, lecz zarazem – w okresie zagrożenia egzystencji – próbą upewnienia się o własnej tożsamości u źródeł swojej wiary³⁹.

W przypisie do tego fragmentu własnej wypowiedzi Stiehm dodał:

„Było to również decydującym impulsem dla powstałej w tym samym czasie książki Bubera *Zwei Glaubensweisen*. Nazywając ją najsłabszą książką Bubera, Gershom Scholem nie zwrócił prawie uwagi na ten podstawowy impuls”⁴⁰.

Dwa typy wiary były wyrazem owej, podjętej przez Bubera, próby nie tylko upewnienia się o własnej tożsamości i oryginalności judaizmu, ale i ich potwierdzenia. Ten problem pozostaje problemem otwartym. Jeśli chrześcijaństwo zrodziło się wewnątrz judaizmu i pozostaje integralnym wyrazem doświadczenia tego samego Boga, który określił się jako Bóg Izraela, to nie przestanie być ono problem dla tożsamości judaizmu.

Buber podejmując się wyakcentowania oryginalności *emuny* jako własnego, charakterystycznego dla judaizmu przeżywania i rozumienia wiary (*nolens volens* nietrafnie i niefortunnie przeciwstawiając *emunę pistis*) nie wprost, przybliżył się do tego trudnego dla Żydów problemu.

Także dla chrześcijan właściwe rozumienie wiary i własnej tożsamości wiąże się z zagłębieniem w doświadczenie Izraela. W tym względzie M. Buber, mówiąc o żydowskim sposobie wiary, uczynił pewien gest w kierunku nawiązania twórczego dialogu z chrześcijaństwem na temat wiary. Czas dialogu religijnego między wyznawcami judaizmu i chrześcijanami, pomimo dialogu chrześcijańsko-żydowskiego toczącego się z różną intensywnością i różnymi efektami, pozostaje jednak jeszcze czasem oczekiwanym.

³⁹ L. Stiehm, *Posłowie*, w: M. Buber, *Mojżesz*, tłum. R. Wojnarowski, Warszawa 1998, s. 159.

⁴⁰ Tamże, przyp. 317, 176.

PAWEŁ WARCHOŁ OFMCONV.
Wyższe Seminarium Duchowne Ojców Franciszkanów
Łódź

PARADOKSY MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W STARYM PRZYMIERZU

UWAGI WSTĘPNE

Występujące w Biblii metafory, określające miłosierdzie Boga oraz jego bogactwo, są często niezgodne z kryteriami rozumu, odslaniają zadziwiające i prowokujące Boże zamysły. To uświadamia, że do przybliżenia transcendentnego Boga nie można stosować metody logicznego dyskursu, lecz należy wznosić się ponad *ratio*. Wyrażając niedostępność i transcendencję Boga, metafory te ukazują Jego obecność i wrażliwość serca, jakie dzieli z człowiekiem.

Wiedząc, że przymioty Boga określają Jego istotę, nie będziemy mówić tylko o Bogu sprawiedliwym, miłosiernym, cierpliwym, łagodnym, przebaczącym, czułym, i bliskim, lecz o Bogu, który jest Miłosierdziem, Sprawiedliwością, Cierpliwością, Łagodnością, Przebaczeniem, Czułością i Bliskością.

1. SPRAWIEDLIWY A MIŁOSIERNY¹

Jak pogodzić miłosierdzie Boga ze sprawiedliwością, jeśli księgi Starego Testamentu, ukazują Boską łaskawość i litość², pełne są wyroków, gróźb i gniewu?³ Odpowiedź na to pytanie dostrzegamy już w Biblii. Paradoksalnie, Bóg sprawiedliwy jest również Bogiem miłosierdzia (Ps 116, 5–6; 129, 3–4)⁴. Aczkolwiek

¹ Por. *Nad przepaściami wiary. Z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001, s. 269–292.

² Sdz 3, 7–9, 1 Krl 8, 22–53, Mi 7, 18–20, Iz 1, 18; 51, 4–16, Ba 2, 11–3, 8, Ne 9.

³ Lb 25, 4–5; Pwt 2, 31–34; 7, 16; 20, 13–14.

⁴ Już Stary Testament uczy – pisze Jan Paweł II, że *aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość jest od niej „większa”*. Zdaniem papieża – *miłość jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości*.

miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawne sprawiedliwości Bożej, to w wielu wypadkach okazuje się od niej głębsze i potężniejsze. Darem Boga jest zbawienie. Człowiek odwołujący się do sprawiedliwości Bożej spodziewa się czegoś więcej niż tylko sprawiedliwego wyroku – ma nadzieję na odpuszczenie grzechów (Ps 51, 16). Bóg miłości nie może tym samym przybierać wyłącznie oblicza surowego sędziego, który wymierza grzesznikom kary, bo do Jego natury należy przede wszystkim dobroć i łaskawość.

Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością jest dostrzegany już w Księdze Rodzaju, gdy Bóg okazuje człowiekowi miłosierdzie, pomimo jego zdrady (por. Rdz 3, 6)⁵. Wierny samemu sobie i swemu zamysłowi, widzi w człowieku partnera, troszczy się o niego, szuka zagubionego. Pytanie: *Gdzie jesteś?* (Rdz 3, 9), jakie zadaje Adamowi, można odczytać jako próbę nawiązania zerwanego dialogu i przywrócenia utraconej przyjaźni przez odwołanie się do ludzkiej odpowiedzialności i wolności. Więcej, sporządzając okrycie dla jego nagości (por. Rdz 3, 21), przyobleka go na nowo godnością przez dar przebaczenia⁶.

Wyższość miłosierdzia nad sprawiedliwością przejawia się – jak już wspomniano – w historii Izraela⁷. Wyzwalając naród wybrany z niewoli egipskiej, Pan okazuje się nie tylko Ojcem miłosierdzia, ale także sprawiedliwym sędzią, który weryfikuje niesprawiedliwe fakty⁸: broni uciśnionych, uznaje słuszność ich sprawy, mocą swej potęgi poskramia zuchwalstwo ciemieżców, wskrzeszając tym samym wśród Izraelitów wiarę w swą obecność w ich historii⁹. Inaczej mówiąc, zakorzenia ufność ludu i każdego spośród jego członków w swoje miłosierdzie, które można wzywać we wszystkich dramatycznych okolicznościach. Uczy Izrael na jego własnej historii, jak poznawać Boga jako Sprawcę jego dziejów, zwłaszcza w odzyskaniu wolności i w doświadczaniu Jego nieustannej opieki¹⁰.

Miłość Boża nie ustaje wobec Izraela, kiedy ten pełnił grzech idolatrii. Wówczas wypowiada prawdę o sobie samym, że jest właśnie *Bogiem miłosierdnym i litościwym, cierpliwym i wiernym; że zachowuje swą łaskę w tysiączne pokolenia [...], ale zsyła kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia* (por. Wj 33, 19; 34, 6–7). Miłosierdzie – jak widzi-

Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamennym całego Objawienia), ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie (*Dives in misericordia*, nr 4).

⁵ Por. L. Mazzinghi, „*E fece loro tuniche di pelli...*”. *La misericordia di Dio in Gen 3*, w: Aa. Vv., *Peccato e misericordia*, Bologna 1994, s. 11–23; por. J. Homerski, art.cyt., s. 91–92.

⁶ Por. L. Mazzinghi, dz.cyt., s. 16–17.

⁷ A. Fanulii, *Duchowość Starego Testamentu. Tradycje historyczne*, w: *Historia duchowości. Duchowość Starego Testamentu*, t. 1, Kraków 2002, s. 52; por. A. Spreafico, *Peccato, perdono, alleanza* (Ez 32–34), w: Aa. Vv., *Peccato...*, s. 25–50.

⁸ R. Virgili, *La misericordia di Dio...*, s. 11; Por. P. Lenhardt, *La misericordia nella tradizione di Israele*, PSV 29 (1994/1), s. 92–99.

⁹ Pwt 26, 5–9.

¹⁰ Por. L. Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Bologna 1997, s. 130–134.

my – przechodzi w tysiączne pokolenia, natomiast sprawiedliwość sięga do pokolenia trzeciego i czwartego.

O Bożej miłości miłosiernej, przewyższającej sprawiedliwość, mówią prorocy: sam termin sprawiedliwość oznacza dla nich zbawienie dokonane przez Boga i Jego miłosierdzie. Już poprzez proroków obiecuje On poślubić swój lud poprzez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie (Oz 2, 21). Przedstawiają Boga jako surowego Sędziego, gdyż ich myśl religijna i wyobrażenie o Nim posługuje się tylko pojęciami o charakterze antropomorficznym, a więc niedoskonałymi i nie oddającymi do końca o Nim prawdy¹¹. Języka ich gróźb i ostrzeżeń nie należy utożsamiać z językiem informacji o wydarzeniach, gdyż jest on językiem troski Boga o przemianę ludzkiego serca¹². Pod tym względem jest niezrównany prorok Jeremiasz: *Ileokroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się poruszają wnętrzności moje dla niego; muszę mu okazać miłosierdzie!* (31, 20).

Prorok Jonasz gniewa się na Boga, że zmiłował się nad pogańską Niniwą i nie skazał jej na zagładę, mimo że Bóg mu tłumaczy cierpliwie, kiedy usechł krzew chroniący go od upału:

Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś i nie wyhodowałeś [...]. A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą, wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt (Jon 4, 10–11).

Wydarzenia biblijne przekonują, że sam Stwórca podejmuje inicjatywę przezwyciężenia zła płynącego z grzechu – w każdej jego formie – poprzez swe metody wychowawcze. Jego miłosierdzie rodzi nadzieję i ufność¹³.

Sprawiedliwość i miłosierdzie wzajemnie się dopełniają. Sprawiedliwość służy miłości, ta z kolei objawia się w miłosierdziu. Historia zbawienia ukazuje najpierw miłość i miłosierdzie, natomiast sprawiedliwość, rozumiana jako poszanowanie praw i obowiązków, zajmuje drugie miejsce i miłosierdziu jest podporządkowana. Można by powiedzieć, że w miłosierdziu kryje się trudna do pojęcia ostateczna miara sprawiedliwości.

¹¹ Por. H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, s. 141–148.

¹² Iz 65, 2–3.6–7.

¹³ Prawdę tę przypomniała św. Teresa od Dzieciątka Jezus, przenosząc orientację ostatnich stułeci ze sprawiedliwości Boga na Jego miłosierną miłość, podkreślając jej prymat przed wszelką sprawiedliwością: *Wiem, że Pan nasz jest nieskończenie sprawiedliwy, a ta właśnie sprawiedliwość, która przeraża tyle dusz, jest dla mnie źródłem radości i ufności. Być sprawiedliwym to nie oznacza jedynie wymierzać surową karę winowajcom, ale także uznać intencje prawe i wynagradzać cnotę. Spodziewam się tyleż od sprawiedliwości Bożej, ile od Jego miłosierdzia; a właśnie dlatego, że jest sprawiedliwy, to równocześnie litościwym jest Panem, powolnym do karania, a hojnym w miłosierdzie* (L 203). *I pisze dalej: Oto, co myślę o sprawiedliwości dobrego Boga. Droga moja jest wyłącznie drogą ufności i miłości; nie rozumiem dusz, które boją się tak tkliwego Przyjaciela* (L 203).

2. GNIEWLIWY A CIERPLIWY¹⁴

Oto kolejny paradoks. Typowo ludzkie określenie, jakim jest gniew, przeciwstawia się cierpliwości. Bóg – sugeruje się – ulega rzeczywistym „wzruszeniom” (Iz 9, 11), ale gniew zawsze ustępuje w nich miejsca cierpliwości. Jeśli ktoś zasłużył na gniew Boga (Jer 4, 8), szybko uzyskuje Jego przychyłność (Oz 14, 5; Jer 18, 20), gdy tylko pragnie do Niego powrócić (2 Krn 30, 6; por. Wj 34, 6; Iz 63, 17). Gniew przemija, a miłość nigdy nie ustaje. On sam o tym zapewnia: [...] *Nie będę pałał gniewem na wieki* (Jr 3, 12), ponieważ – jak dodaje psalmista – *Gniew Jego bowiem trwa tylko przez chwilę* (Ps 30, 5).

Bóg Izraelitów jest zarazem Bogiem gniewliwym i cierpliwym, chociaż obydwa atrybuty nie wykluczają się. Klasycznym tekstem, tę prawdę potwierdzającym, jest opis Przymierza (por. Wj 10, 19). Nawet gdy Bóg rozgniewany niewiernością swojego ludu chce z nim ostatecznie zerwać, wtedy litość i wspaniałomyślna miłość do niego przeważa nad gniewem.

Na przestrzeni dziejów naród wybrany uświadamiał sobie coraz wyraźniej tę taktykę gniewu i cierpliwości Boga. Jahwe okazywał gniew wobec grzechu i niesprawiedliwości, ale wstrzymywał się z karaniem, gdy w grę wchodziło dobro człowieka (Wj 34, 6; por. Lb 14, 18; Ne 9, 17; 2 Mch 6, 14; Mdr 15, 1; Syr 1, 23; Syr 5, 4; Syr 18, 11; Jon 4, 2; Na 1, 3). Bóg Izraelitów jest Bogiem, który cierpliwie czeka na człowieka, aby do Niego powrócił. Święty Paweł Apostoł wyjaśnia, że Stary Testament to czas, w którym Bóg znosi grzechy swego ludu, aby uświadamiać mu swoją cierpliwość: *Bóg chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej, za dni cierpliwości Bożej, wyrażała się w pobłażliwym ich znoszeniu* (Rz 3, 25).

Cierpliwość Boga nie oznacza jednak słabości, jest wyrazem Jego niezgłębionej miłości. Stwórca czeka cierpliwie na nawrócenie człowieka, dając każdemu szansę opowiedzenia się po swojej stronie. Cierpliwość i miłość współczująca Ojca nigdy nie wygasa, ponieważ *wie, z czego jesteśmy ulepieni; do gniewu nieskory i bardzo łagodny. Nie postępuje z nami według naszych grzechów ani według win naszych nam nie odplaca* (Ps 103, 8 nn; por. Syr 18, 8–14).

Izajasz dopowiada: *Jahwe czeka, aby wam okazać łaskę..., stoi, aby się złitować nad wami..., bo Jahwe jest sprawiedliwym Bogiem. Szczęśliwi wszyscy, którzy w Nim ufają* (Iz 30, 18).

Bóg okazuje cierpliwość wszystkim: tym, którzy pozostają z Nim w przyjaźni, i tym, którzy błędzą.

¹⁴ Por. X. Leon-Dofour, *Cierpliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 158.

3. WYMAGAJĄCY A ŁAGODNY

W wymaganiu i łagodności dostrzegamy kolejny paradoks Boskich atrybutów¹⁵. Stwórca jest wymagający wobec Izraelitów, ale równocześnie łagodny i cierpliwy w chwilach ich zdrady. Wymagając zachowania nadanych im przykazań, umie litościwie darować ich grzechy i zdradę. Jego pedagogia dąży do tego, by człowiek powrócił do swego Stwórcy, który, gdy w niego uderza, równocześnie go podnosi. Celem kary nie jest samo karanie, ale skłonienie go do powrotu. Karze, bo kocha. Jego łagodność budzi ufność. *Sprowadzę na nich ucisk, by mnie odnaleźli* (10, 18b).

Łagodność Boga pięknie opiewają psalmy:

Pan jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i bardzo łaskawy. Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła (145, 8–9).

Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłonych, Pan miłuje sprawiedliwych, Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę (146, 7–9).

Dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia (Ps 23, 1–6).

Bóg postępuje wobec grzesznika z dobrocią i łagodnością. Ta postawa ośmiela grzesznika do wyznania win i ufnej prośby o przebaczenie. Dostrzegamy ją u Jezusa. Na uwagę zasługuje Psalm 51, który jest wołaniem o miłosierdzie i łaskawość. Już pierwsza apostrofa jest nasycona terminologią miłosierdzia: *Zmiłuj się nade mną, Boże w swojej łaskawości, w bogactwie swego miłosierdzia* (*Honneni 'Elohim kehasdeka kerob rahameka*) (w. 1). Słowa: *hanan* – *hesed* – *rahamim* zaświadczały o ogromie miłości Boga do grzesznika. Talmud na przykładzie tego psalmu określa Izrael jako lud współczucia, w którym spotykają się miłosierdzie Boże i ludzka skrucha. Potwierdza to również psalm 86:

Ty, Panie, jesteś Bogiem miłosiernym i łaskawym, nieskorym do gniewu, bardzo łagodnym i wiernym. Zwróć się ku mnie i zmiłuj się nade mną; Udziel Twej siły słudze swojemu. I ocal syna swej służebnicy. Uczyn dla mnie znak – zapowiedź pomyślności, ażeby ci, którzy mnie nienawidzą, ujrzeli ze wstydem, żeś Ty, Panie, mi pomógł i pocieszył mnie (15–17).

Skłonność bowiem człowieka do zła obniża jego odpowiedzialność za czyny, których się dopuszcza. Na szczęście łaskawość Stwórcy przy wymierzaniu mu kary za grzechy jest większa od popełnionego przestępstwa. Bóg tak kieruje ludzkimi losami i wydarzeniami, aby lekkomyślnie lub przewrotnie przekraczając bariery, zmierzał mimo wszystko ku właściwym celom, jakie stawia przed nim ludzka natura. Z łagodności Boga, przewyciężającej wszelkie zło, płynie głęboki optymizm, pozwalający oceniać człowiekowi swoje postępowanie jako czas wypełnienia się nadziei i ufności.

¹⁵ Por. X. Leon-Dofour, *Łagodność*, w: *Słownik...*, s. 436.

4. KARZĄCY A PRZEBACZAJĄCY

Ten paradoks Boskiego miłosierdzia łączy się z poprzednimi¹⁶. Boży gniew uśmierza człowiecza skrucha i skłania Boga do przebaczenia. Jej skuteczność wskazują wydarzenia biblijne, jak i czasownik *salah* (darować, przebaczyć, odpuścić). Przebaczenia bowiem udzielił Bóg pierwszej parze ludzi (por. Rdz 3)¹⁷. Odpuścił też grzech Kainowi, pierwszemu zabójcy, opatrzonemu znamieniem na czole jako znakiem bezpieczeństwa, chroniącym go przed tymi, którzy chcieliby go zabić (por. Rdz 4, 15)¹⁸. Stwórca jest także pełen przebaczącej miłości wobec ludzkości za czasów Noego. Chociaż sprowadził na nią potop i nieuniknioną zagładę, zachował jednak rodzaj ludzki, ratując rodzinę Noego, wiążąc się z nią obietnicą: *Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem* (Rdz 8, 21)¹⁹.

Opowiadanie o wieży Babel kończy się również Bożym przebaczeniem i nowym początkiem: powołaniem Abrahama (Rdz 12, 1–3), poprzez które Bóg błogosławi wszystkim narodom ziemi. Przebacza bałwochwalstwo Izraelitom, gdy poddani próbie na pustyni utworzyli karykaturę Boga – złotego cielca, oddając mu cześć.

Biblijne próby pedagogii miłosiernego Boga ukazują ukryte dno serca człowieka. Zawsze chodzi w nich o ludzkie zaufanie do Boga, czy człowiek jest gotów iść za Nim dalej, choćby mu się wydawało, że błądzi. Izrael takiej próby nie zdał, mimo to wierność jednego człowieka, Mojżesza, odwróciła sytuację. Okoliczności, które wywołały bunt ludu, manifestując samolubne poszukiwanie zabezpieczenia przed beznadziejnością pustyni, stały się dla Mojżesza sposobnością głębszego zawierzenia Stwórcy. Jego błaganie otwarło Bogu przestrzeń, w której mógł działać i odwrócić dramat historii. Wybaczył ludowi nie tylko grzech bałwochwalstwa, jako odpowiedzialność za złe czyny [aspekt subiektywny], i jako naruszenie obowiązującej normy [przestępstwo], a w konsekwencji tego jako kary²⁰, ale wskazał mu drogę powrotu i środki, za pomocą których mógł odzyskać utraconą z Nim przyjaźń.

Gdy prorok Amos ma wizję wiszącego nad Izraelem nieszczęścia w postaci plagi szarańczy, woła: *Panie Boże, przebacz!* (7, 2). Spustoszenie to może być

¹⁶ Por. M. Masini, *Il Vangelo del perdono. Perdonare lasciandosi perdonare*, Mediolan 2000, s. 7–43; X. Leon-Dufour, *Gniew*, w: *Słownik...*, s. 288–293; tenże, *Przebaczenie*, w: tamże, s. 799–801; H. Witczyk, *Bóg nieskory do gniewu – bogaty w miłosierdzie* (Ps 103), „*Verbum Vitae*”, 3 (2003), s. 81–98.

¹⁷ Por. L. Mazzinghi, dz.cyt., s. 12.

¹⁸ Por. tamże; por. R. Virgilli, *Giustizia e fraternità. Beato oggi l'operatore di pace*, Saronno 2002, s. 21–27.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ A. Fanulli, dz.cyt., s. 47.

odwrócone tylko wtedy, gdy Bóg odpuści grzech. Jeremiasz, demaskując pozorne zabezpieczenia Izraela w postaci szacownych instytucji: monarchii, Jerozolimy, Świątyni, jakimi łudzili się współcześni, chce go nauczyć wiary nie w znaki obecności Boga, ale w Jego duchową obecność. Pan, który w następstwie grzechów burzy Jerozolimę i pozbawia swój lud religijnych instytucji, uczy przez jednego człowieka znajdowania oparcia i mocy w swej duchowej, dlatego prawdziwej obecności. Kara jest straszna, ale ubogacenie duchowe bezmierne. Ci, którzy zrozumieli to Jeremiaszowe przesłanie, umieli stawić czoło wygnaniu.

Doświadczenie wygnania jest bezprecedensowe w historii ludu izraelskiego, bo jego grzech też nie miał sobie równego. Oderwał się wszakże od źródła swej tożsamości, złamał przymierze, wygnał Boga z Jego własnego kraju. W wołaniu Jeremiasza Bóg wzywa do zwrotu ku wnętrzu, by dokonać wyboru za lub przeciw Jemu. Nawrócenie musi się dokonać w sercu jednostki i dopiero z niej wpływać na zbiorowość. Nowy początek, jaki w imieniu Boga zwiastuje prorok, czyli nowe „obrzezanie serca” będzie dziełem Boga, który te serca przenika i zna. Kara, osiągając szczyt w wygnaniu, jest jednocześnie duchowym szczytem tej księgi, czyli przepowiednią nowego przymierza, wskutek którego serce ludzkie zostanie na nowo stworzone przez Boże przebaczenie (Jr 31,34). Zapewnia ona zatem poznanie Boga sercem, czyli jest takim poznaniem, które jest miłością i działaniem, biernym wyczekiwaniem i wysiłkiem trwania. Taka znajomość Boga jest źródłem prawdziwej mądrości i bezpieczeństwa (Jr 9, 22 n). Zawsze jest bowiem tak, że okresy kary i niszczenia są zwykle preludium intronizacji Boga. Gdy bowiem kryzys rozpaczy zostanie przezwyciężony, zesłanie stanie się dla Izraela źródłem wielkich możliwości twórczych. Przyjęte w pokorze cierpienie przygotowuje nowe pole działania.

W dialektyce między Bożym karaniem a Jego przebaczeniem najważniejsza jest postawa człowieka. Jeśli zrozumie on i uzna, że kara oraz sytuacje kryzysowe są objawieniem miłosierdzia Boga, i wyciągnie do Niego ręce, jest nie tylko uratowany, ale nadto hojnie udarowany Bożą miłością, przyjaźnią i pomocą. *Krysis* wszakże oznacza poszukiwanie, wybór, sąd, rozwiązanie, czyli jego doświadczanie jest słusznie rozumiane jako bodziec do nawrócenia. To – mówiąc inaczej – miłosierne uderzenie Boga, zmuszające do odważnego poszukiwania wyjścia z sytuacji będących po ludzku bez wyjścia.

Chodźcie i spór ze Mną wieście! – mówi Pan. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna (Iz 1, 18).

Prorocy wiedzą, że nawet gdy Bóg wymierza karę, to niewspółmiernie w stosunku do winy (Ezd 9, 13). Kary nie są wyrazem Jego gniewu w sensie ścisłym, ale raczej figurami antycypującymi łaskę. Po karze wygnania Bóg przecież mówi do Izraela, swojej oblubienicy:

Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przyczepię. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Jahwe, twój Odkupiciel (Iz 54, 7).

Łatwo można zrozumieć, dlaczego psalmiści, chcąc wyśpiewać chwałę Pana, intonują hymny na cześć Boga miłości, łagodności, miłosierdzia i wierności. Psalm 51 zawiera takie pokorne uwielbienie Jego miłosierdzia. Człowiek staje w nim w prawdzie swojej grzeszności, ale równocześnie w pogłębionej duchowości:

*Zmiłuj się nade mną Boże, w (miłosierdziu) łaskawości swojej,
w ogromie swej litości zgładź nieprawość moją [...].
Stwórz, Boże we mnie serce czyste
i odnow we mnie moc ducha. Nie odrzucaj mnie od swego oblicza
i nie odbieraj mi świętego ducha swego.
Przywróć mi radość Twojego zbawienia
i wzmocnij mnie duchem ofiarnym. [...].*

Podobnie szczerzy w swej pokorze i pełen zawierzenia oraz uwielbienia jest Psalm 100:

*Albowiem Pan jest dobry.
Jego łaska trwa na wieki,
a Jego wierność przez pokolenia.*

Po raz kolejny stajemy wobec paradoksu: „przeklęty grzech” może stać się „błogosławioną winą”. Parafrazując, karzący Bóg jawi się jako Bóg miłosierdzia. On jest Bogiem życia, dlatego że miłuje. Będąc świętym, wzrusza się do głębi ranami po grzechu i „drży”, aby przebaczyć i uzdrowić.

5. ZAZDROSNY A CZUŁY

Metafora o Bogu zazdrosnym i czułym jest jedną z trudniejszych. Prorocy i psalmiści, chcąc lepiej uzmysłowić ludowi Boże miłosierdzie, przypisują Mu cechę „zazdrości” o swe własne imię, o świętość i chwałę, a także o serce człowiecze.

Ja Jahwe, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym (Wj 20, 5). Nie będziecie oddawali czci bogom obcym [...], bo twój Bóg Jahwe, który jest u ciebie, jest Bogiem zazdrosnym, by się nie rozpalil na ciebie gniew twego Boga, Jahwe, i nie zmiotł cię z powierzchni ziemi (Pwt 6, 14 n).

Bożą „zazdrość” rekompensuje „niedościgniona czułość”²¹. Obdarza nią każdego, kto na miłość Pana odpowiada wiernością, zachowując Jego przykazania. Przykłady takiej czułości przewijają się przez całe Pismo Święte:

*Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu? [...] A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie (Iz 49, 15).
Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę (Iz 66,13).*

²¹ C. Rocchetta poświęci temu zagadnieniu obszerną rozprawę naukową, w której ukaże oblicze Boga pełne czułości (*Teologia della tenerezza. Un „Vangelo” da riscoprire*, Bologna 2000).

Z czułością odpowiada Bóg, gdy upokorzony Izrael apeluje do Jego ojcowskiej, macierzyńskiej i obłubieńczej miłości i miłosierdzia:

Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bom Ja twoim Bogiem. Umacniam cię, jeszcze i wspomagam, podtrzymuje cię moją prawicą sprawiedliwą (Iz 41,10).

Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju. [...] O nieszczęśliwa, wichrami smagana, niepocieszona! Oto Ja osadzę twoje kamienie na malachicie i fundamenty twoje na szafirach (Iz 54,10 n).

Izraelici wierzyli, że ich Bóg jest Ojcem o czułym sercu, a Jego czułość przekracza czułość ludzką. Czułość, jako wewnętrzna dyspozycja Stwórcy, objawia się w postawie serdeczności. Jest stwórcza, darmowa, czujna, odnosi się do wszystkich, a szczególnie do grzesznych, słabych i cierpiących.

Metafora czułości i łaskawości, owe biblijne *viscera misericordiae* (wnętrzości miłosierdzia), akcentowane w kantyku Zachariasza (Łk 1, 78), są niejako własnym Imieniem Boga i pierwszą nazwą, jaką z Bożego natchnienia obdarza Go Pismo Święte. Mówi o nim Księga Wyjścia (34, 6), Powtórzonego Prawa (4, 31), Prorocy (Jl 2, 13), księgi historyczne (2 Krn 30, 9; Nh 9,17. 31), księgi mądrościowe (Syr 2, 11; Mdr 15, 1), wreszcie Psalmy (86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 7).

Psalm 103, nazwany jest „perłą Psalterza” i „protoewangelią miłosierdzia”²². Sławi on Ojca pełnego czułości dla swoich dzieci, będących wobec Niego jedynie prochem i nicością.

Zacytujmy najbardziej charakterystyczne wersety:

On odpuszcza wszystkie twoje winy,

On leczy wszystkie twoje niemoce,

On życie twoje wybawia od zguby,

On wieńczy cię łaską i zmiłowaniem (Ps 103, 3 n).

Miłosierny jest Jahwe i łaskawy, nie skory do gniewu i bardzo łagodny.

Nie wie dzie sporu do końca i nie płonie gniewem na wieki (103, 9.13)

[...] Jak się lituje ojciec nad synami, tak Jahwe się lituje nad tymi, co się Go boją.

Słowa Psalmu 145 to radosne orędzie o wielkiej miłości Boga i Jego pochyleniu się nad ludzkim ubóstwem i nędzą.

Jahwe jest dobry dla wszystkich

i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła. [...]

Jahwe podtrzymuje wszystkich, którzy padają

i podnosi wszystkich zgnębionych (145, 9. 14).

Mistrzami w ukazywaniu Bożej czułości są prorocy. Stwórca w tekstach Ozeasza (11, 3. 8), Jeremiasza (3, 19; 31, 20) czy Izajasza nie jest Bogiem o surowym obliczu, ale pełnym delikatności: *Nie okażę wam oblicza surowego, bo miłosierny*

²² Por. św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *List 226*; G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commneto e attualizzazione*, t. III, Bologna 1986, s. 56.

jestem (Jr 95). Naród Jahwe jest dla nich jak Matka, karmiąca swoje dziecko. *Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę* (66, 13)²³.

6. DALEKI A BLISKI

Bóg jako bliski jawi się w całej historii Izraela. Pozostając Bogiem transcendentnym, jest równocześnie immanentnym; będąc dalekim, jest jednocześnie bliskim. Nie jest Bogiem filozofów ani mędrców, liczy się zawsze z człowiekiem; jest Bogiem obecnym i kochającym, współpartnerem spotkania w Miłości i – jak mówi *Katechizm Kościoła Katolickiego* – *jest Bogiem, który staje się bliski ludziom*²⁴. Ta bliskość dotyczy nie tylko życia indywidualnego, ale również obejmuje wymiar wspólnotowy.

Bliskość Boga leży u podstaw wyboru Izraela jako ludu Jemu poświęconego, narodu uprzywilejowanego spośród wszystkich innych narodów (por. Pwt 7, 7). Jest to lud oddzielony od innych, odmienny, wybrany, a zarazem umiłowany jako pierwszy owoc żywotnej siły Boskiego łona, pierworodny i nieustannie doświadczający Jego bliskości. Potwierdza to *Księga Powtórzonego Prawa*, gdzie natchniony autor pyta: *Bo któryż wielki naród ma bogów tak bliskich, jak Pan Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?* (4, 6–8). Słowo Boga zapewniało Izraelitę, że jego Bóg był blisko niego. *Nie jest Ono poza twoim zasięgiem, nie jest w niebiosach i [...] nie jest za morzem [...]. Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twoich ustach i w twym sercu* (Pwt 30, 11–14).

Bóg Izraelitów wzrusza się ludzkim nieszczęściem. To nie jest Bóg deisty, który nie bierze udziału w wydarzeniach świata; nie jest Bogiem-głazem ani nie jest szczęśliwym tylko w sobie i interesującym się jedynie samym sobą. On kieruje historią i daje początek nowej egzystencji swojego ludu, który idzie zawsze w swoich dziejach w kierunku przyszłości, nie zapominając o przeszłości i doświadczając teraźniejszości jako bliskości Pana. Historia Izraela staje się historią Boga.

Jednym z najważniejszych wydarzeń, w którym dostrzegamy bliskość Boga wobec Izraela, jest przymierze opisane w 19 i 20 rozdziale Księgi Wyjścia²⁵. Izraelici, znajdujący się na pustyni, są zaproszeni przez Boga, by uczestniczyć w Jego objawieniu, które swój szczyt osiągnie w Przymierzu. Bóg jest obecny na górze Synaj, co ogłasza strasznymi zjawiskami natury (ogień, dym, trzęsienie ziemi, erupcja wulkaniczna), które przestraszą lud i poruszają otaczający świat. Izraelici proszą Mojżesza o jego pośrednictwo przed Bogiem. Ten, wierny poleceniom Boga, nakazuje im zbliżyć się do góry Synaj i zamiast się lękać, prosi, aby zaufali

²³ Tamże.

²⁴ KKK 206.

²⁵ B. Costacurta, *Dalla paura al timore di Dio*, w: *L'antropologia dei maestri spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana. Roma 28 aprile – 1 maggio 1989* (a cura di Ch. A. Bernard), Torino 1991, s. 54–60.

Bogu. Sam natomiast na nią wstępuje, by otrzymać Boże prawo. Rozmawia z Jahwe oraz je otrzymuje. Odtąd będzie ono dla niego i ludu drogą pełnienia Bożej woli.

Lęk Izraela i bliska obecność Boga dobrze oddają nie tylko doświadczenie mistyczne. Stwórca jest dla naszego poznania i doświadczenia nieuchwytny, ale nie chce, by Izraelici doświadczali przed Nim lęku. Jego transcendentna obecność, którą reprezentuje, niesie dla człowieka strach, ponieważ myśli na swój sposób. Bóg nie chce być dla niego zagrożeniem, ponieważ jest nosicielem życia, a nie śmierci. Bóg, który przestrasza lud, jest w rzeczywistości Bogiem, który przychodzi ocalić Izraelitów, natomiast zjawiska naturalne służą uświadomieniu Jego potęgi i pomagają w znalezieniu właściwej drogi życia. Jest transcendentny i immanentny, daleki i bliski, stojący ponad *ratio* i zanurzony w codzienności swego ludu, jest potężny i Tym, który zbawia, jest Kimś zupełnie innym, z którym nie można Go porównać, ale i krewnym, trzyma w swoich rękach cały świat i jednocześnie podchodzi z czułością do Izraela, doświadcza bólu w chwilach jego zdrady i nigdy nie przestaje go kochać.

Ułatwieniem do zrozumienia bliskości Boga jest spotkanie narodu wybranego z Mojżeszem. Gdy schodzi z góry, Izraelici odkrywają jego pogodną i przemienioną twarz: nie ma na niej strachu, całkowicie żyje ona bliskością obecności Boga. Mówi im, by nie bali się Stwórcy, ponieważ On *przybył po to, aby was doświadczyć i pobudzić do bojaźni przed sobą, abyście nie grzeszyli* (Wj 20, 20). Od tej pory Izrael zrozumiał, że został wprowadzony w bezpośrednią bliskość Boga i zaproszony do zażyłości z Nim. Powinien zatem zmienić swoją postawę: przejść od instynktownego strachu do bojaźni, czyli przejść od „strachu” przed Bogiem do zdecydowanego pragnienia, by Go nie obrażać. Bojaźń bowiem jest równoznaczna z bezwarunkowym przylgnięciem do Stwórcy i z powstrzymywaniem się od tego, co od Niego oddala. Objawiający się Bóg, jako potężny i przerażający, staje się Bogiem cierpliwym i wspaniałomyślnym, miłosiernym i życzliwym. Pozwala Izraelitom zrozumieć, że jest jednak Kimś większym, przekracza ludzkie wyobrażenie; jest nieuchwytny, niesprowadzalny do niczego, niewyobrażalny, jest Tym, który słyszy ich historię i dostrzega ich ból. Pieśń dziękczynna Mojżesza jest szczególnym tego świadectwem (por. Wj 15, 1–19).

Sposobem przypieczętowania bliskości Boga i Izraelitów jest ryt krwi. Izrael staje się bliski, ponieważ nałożono na niego zobowiązanie służenia Jahwe, a on je przyjął. Od tej pory bliskość Stwórcy będą Izraelici doświadczać zawsze, gdy będą strzec Prawa. Jego pamięć stanowi duchową siłę dla każdego Hebrajczyka. Jego uznaje się za Tego, który „zrodził” osobiście naród wybrany. W odnowionym kulcie Bóg znajduje się w centrum, ale już nie jako potęga, którą można nagiąć do woli potrzeb proszących, lecz jako podmiot uwielbienia ze względu na swoje historyczne dokonania. Jahwe objawia się jako Bóg bezinteresowny, nie żądający daru, ale jako Bóg inicjatywy zbawczej, stwarzający wyjście z beznadziejnej sytuacji i dający początek nowej historii.

Prorocy, czerpiąc z doświadczenia swego narodu, zdają sobie sprawę, że Bóg jest głównym reżyserem historii Izraela. Naród przymierza doświadcza bliskości Jahwe dokądkolwiek się udaje i jakiegokolwiek podejmuje przedsięwzięcia: Stwórca dzieli z nim życie. Pytanie o Boga bliskiego zakorzeniło się więc w osobistych doświadczeniach, kolejach życia, w sferze psychiki i cielesności. Prorocy wiedzą, że Bóg jest blisko również w chwili zdrady Izraela. Jest „Najbliższym”, ale równocześnie jest z tym, który się pozornie oddala, choć wiadomo, że nawet na chwilę od niego nie odstępuje. Okazuje zawsze cierpliwość, wielkoduszność, tliwość. Jest to kolejny paradoks, przykład relacji i bliskości mężczyzny i czułości kobiecej, siły ojca i delikatności matki.

Bliskość Boga stała się najbardziej „uchwytna” dzięki świątyni, w której lud złożył swą ufność²⁶. Była ona miejscem przebywania „Świętego Świętych”, chwały Jego imienia (por. 1 Krl 8,29) Nie była dziełem ludzkim, ale modelem „niebieskim”.

Obraz Boga Izraela jest daleki od tych tradycyjnych religii, gdzie osoba ojcowska jest synonimem absolutnego autorytetu lub mocy sędziowskiej. Jak podpowiada *Katechizm Kościoła Katolickiego – ojcowska tliwość Boga może być wyrażona w obrazie macierzyństwa, który jeszcze bardziej uwydatnia immanencję Boga, czyli bliskość między Bogiem a stworzeniem*²⁷. Bóg Izraela określany jako ojciec-matka-oblubieniec jest Bogiem współczującym, w którym przedstawienie ojcowskie czerpie z konotacji kobiecej i odwrotnie.

To zapewnienie bliskości Stwórcy towarzyszyć będzie Izraelowi w życiu i śmierci, w upadkach i wzlotach, w triumfach i przegranych, w zdrowiu i chorobie, w beztroskiej pewności i gryzącym zwątpieniu, w pomyślności i jej braku. W spektrum ludzkiego istnienia i wzajemnej przyjaźni ze Stwórcą odnajdywali Izraelici Boga „pomagającego z bliska”²⁸, pisząc wraz z Nim swoistą teologię bliskości. Mieli Go niejako w zasięgu swej ręki. Ich losy należały do Niego, aczkolwiek On nie pozbawiał ich własnych decyzji i samostanowienia. Ich życie, praca i odpoczynek, nauka i najzwyklejsze czynności życiowe były zanurzone w obecności Pana. Czuli Jego kierującą rękę, wierząc, że dopilnuje wszystkiego i nie pozwoli, by stała się im jakaś krzywda. Za każdym razem, gdy zwracali się do Niego, nie pozostawiali bez odpowiedzi i bezpiecznie przechodzili po bezdrożach, nie przetartych jeszcze wówczas szlaków starotestamentalnej mistyki bliskości. Tylko Jahwe – wierzyli – jest Bogiem, bo On jest w stanie zbawić, „pierwszy i ostatni”, zawsze obecny, zawsze pełen z troskowania. Jego „dzisiaj” było wyraźnie naznaczone przez przeszłą historię przymierza, a z drugiej strony poprzez przyszłość, do której zmierzają poprzez obietnice. Izrael nie powinien jednak tej podarowanej bliskości źle rozumieć i lekkomyślnie pogardzać nieskończoną wielko-

²⁶ Por. A. Fanulli, dz.cyt., s. 342.

²⁷ KKK 239.

²⁸ J. Schreiner, dz.cyt., s. 290.

ścią i wyższością Jahwe. Ostrzegająco pyta On przez proroka: *Czy jestem Bogiem [tylko] z bliska – wyrocznia Pana – a z daleka [już] nie jestem Bogiem?* (Jr 23, 23).

O jednym wszakże Izraelita nie może zapominać: nie można do Boga zbliżyć się tylko ustami, pozostawiając z daleka od Niego serce (por Iz 29, 13). *Bóg jest blisko ludzi skruszonych w sercu i wybawia złamanych na duchu* (Ps). Gdy Jahwe zobaczy w człowieku skrucę, nie pozostawia go samemu sobie. Akceptuje go pomimo wszelkich grzechów i niewierności. Bliskość Boga staje się objawieniem Jego łaski i wierności. Ten, który pozwala doświadczyć swojemu ludowi miłości i dobroci, daje mu również pewność, że wyzwoli go od wszelkich niebezpieczeństw. Jahwe nie jest Bogiem niedostępnym, ale Bogiem łaski, przebaczenia i życzliwości. *Na miejsce Boga odległego i transcendentnego, sprawiedliwego Sędziego – jak dopowie Jan Paweł II – wchodzi teraz Bóg bliski i zakochany*²⁹. Wytrwale czeka On na powrót człowieka i wiecznie gotowy mu przebaczać i zbawiać. *Wzywałem Pana: »Ojcem moim jesteś i mocarzem, który mnie wyzwoli. Nie opuszczaj w dniach udręki, a w czasie przewagi pysznych – bez pomocy!«* (Syr 51, 10).

Oczywiście Bóg przekracza wszystko, co po ludzku jest wyrażalne, ale duchowość, czerpiąc z ludzkiego doświadczenia, nie zna jeszcze innego sposobu, by o Nim mówić. O jednym nie można zapominać: opiekuńcza, a zarazem tajemnicza bliskość jest ukryta w Jego bycie i w Jego działaniu.

Zasadniczy rezonans Starego Testamentu odbija się echem przykazań i proroków zwiastujących „nowe”, które ma dopiero nadejść. Jest nim Jezus Chrystus, który reprezentuje szczyt objawienia: Bóg-Człowiek znajduje się tak blisko ludzkiej kondycji, że dzieli z człowiekiem wszystko, wyłączając grzech. Chrystus jest widzialnym odsłonięciem niewidzialnego Boga. Jeśli jest to przede wszystkim oblicze miłosierne, pozostanie takie na zawsze. Wszystkie też metafory, jakie odczytaliśmy ze Starego Testamentu, ukazują absolutną pełnię w Bogu-Człowieku.

²⁹ Jan Paweł II, *Audicjencja generalna*, 18 czerwca 2003 r.

KS. JANUSZ WĘGRZECKI
Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Katedra Metodologii i Teorii Polityki
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

POLITYKA, TWÓRCZOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Polityka w europejskiej myśli klasycznej, czyli aż do nowożytności, traktowana była jako dziedzina moralności. Egzemplifikacją tego powszechnego przekonania może być stanowisko Arystotelesa. Kulturę, czyli podstawowe działania człowieka, obejmują cztery obszary. Należą do nich poznanie, moralność, twórczość i religia¹. Polityka jest tutaj traktowana jako działanie w obszarze moralności. Odróżniano moralność osobistą i społeczną. Ta ostatnia niemalże utożsamiała się z polityką. Rozumiano ją jako roztropne realizowanie dobra wspólnego.

Sytuacja zmienia się wraz z pojawieniem się pracy N. Machiavellego (1469–1527) *Ksiązę*. Polityka została przeniesiona z obszaru moralności do obszaru twórczości, stała się sztuką zapewniającą bezpieczeństwo i trwanie państwa. Współcześnie ścierają się dwa podejścia do polityki. Pierwsza przez politykę rozumie działalność społeczną o charakterze moralnym. Druga sztukę zdobywania i utrzymania władzy oraz narzucanie społeczeństwu preferowanej przez władzę ideologii. Pierwsza koncepcja wyrasta z klasycznej kultury europejskiej, druga z koncepcji Machiavellego².

Czy polityka jest związana z moralnością, czy twórczością? Powszechnie już został zaakceptowany pogląd, że polityka jest nieodłącznie związana z pewnego rodzaju twórczością. Ma ona prowadzić do zrealizowania zamierzonych celów. W twórczości, jaką jest polityka, chodzi o skuteczność. Dyskusyjny pozostaje związek polityki z moralnością. Dominują trzy podejścia. Pierwsze nadal uznaje politykę za działalność o charakterze moralnym. Druga uznaje odrębność tych sfer. W moralności działania oceniane są według kryterium dobra i zła. W polityce zaś według kryterium skuteczności i nieskuteczności. Trzecie podejście uznaje poli-

¹ Por. M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę, Dzieła*, t. XVII, Lublin 1998, s. 5.

² Por. J. Krukowski, *Obecność katolików w życiu publicznym*, w: *Aktywność społeczna. Warunki prawne i formy aktywności w społeczności świeckiej i kościelnej*, Olsztyn 1998, s. 149.

tykę za działalność niemoralną. Zajmują się nią ludzie silni, bezwzględni, których rozum pozostaje w niewoli popędów³.

Pogląd, że polityka jest działaniem o charakterze moralnym nadal znajduje uznanie. Nie jest to jednak niewątpliwie pogląd dominujący. Głoszony jest między innymi w nauczaniu społecznym Kościoła. Działalnością polityczną mają się zajmować świeccy katolicy. Ma to być działalność o charakterze moralnym. Sobór Watykański II określił zasady, którymi powinni kierować się politycy katolicy. Należą do nich zasady: wierności sumieniu chrześcijańskiemu, służby dobru wspólnemu, dialogu i partnerskiego traktowania przeciwników politycznych, moralności środków, pełnej odpowiedzialności za swoją działalność polityczną⁴. Nie odżegnują się od takiego rozumienia polityki sami politycy, odwołują się wtedy do obu tradycji rozumienia polityki⁵.

Uznanie polityki za działalność moralną dotyczy zarówno moralności celów, jak i środków. Współcześnie jako cele polityki, mające charakter moralny, wymienia się godność człowieka, prawa człowieka i dobro wspólne. Takie rozumienie jest bliskie kulturze klasycznej i chrześcijaństwu. Tak rozumiana polityka związana jest z widzeniem człowieka jako osoby. Kogoś zdolnego do myślenia abstrakcyjnego, wolnego działania i wiązania się miłością z innymi osobami⁶. Tej specyfice człowieka, bo w świetle powyższego określenia osobami nie są zwierzęta, szerzej świat ożywiony, zagraża próba nowego zdefiniowania osoby. Jako cechę konstytutywną osoby podaje się zdolność doznawania cierpienia i przyjemności. W ten sposób nastąpiło rozszerzenie pojęcia osoby na wszelkie istoty żywe. Niepokojące jest nie tyle zrównanie wszelkich istot żywych z człowiekiem, ile degradacja człowieka. Mamy tutaj do czynienia z klasycznym błędem *petitio principii*. Zakłada się, że człowiek niczym się nie różni od innych istot żywych i dochodzi się do tego samego wniosku. Popelnia się tutaj także błąd w definicji. Nie wystarczy wskazać na cechy rodzajowe. Tutaj zdolność doznawania cierpienia i przyjemności. Trzeba jeszcze wskazać na różnicę gatunkową – zdolność do myślenia, wolnego działania, miłości. Do jakich niepokojących konsekwencji prowadzi „nowa” definicja osoby? Na tej podstawie – braku różnicy człowieka i innych istot żywych – wprowadza się pojęcie praw zwierząt, jakoby niczym nieróżniących się od praw człowieka⁷. Moralny charakter polityki zależy także, jak z powyższego widać, od rozumienia tego, kim jest człowiek.

Współcześni zwolennicy moralnego charakteru polityki odwołują się właśnie do trzech powyższych pojęć: godności, praw ludzkich, dobra publicznego. Czynią

³ Por. M. Szyszkowska, *Wprowadzenie*, w: *Polityka a moralność*, M. Szyszkowska, T. Koźłowski (red.), Warszawa 2001, s. 9n.

⁴ Por. F. Lempa, *Kościół katolicki a polityka*, w: *Polityka a moralność...*, s. 98n.

⁵ Por. J. Kalinowski, *Polityka a przesłanie etyki*, w: *Polityka a moralność...*, s. 81ns.

⁶ Por. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, J. Czerkawski (red.), Lublin 1994, s. 128.

⁷ Por. B. Kruszewska, *Polityka a odżywianie*, w: *Polityka a moralność...*, s. 260.

to w świadomości, zresztą nie bez racji, że można uzyskać konsens, co do rozumienia polityki opartej na tym gruncie. Z. Łyko formułuje dwie zasady aksjologiczne, które z jednej strony nadadzą moralny charakter polityce, a z drugiej mogą być powszechnie zaakceptowane niezależnie od różnic światopoglądowych, religijnych, ideologicznych. Pierwsza obejmuje: „uniwersalne zasady moralne, np. prawdomówność, dotrzymywanie przyrzeczeń, uczciwość życia, zasadę czystych serc (intencji) i czystych rąk, odpowiedzialność, altruizm jako antidotum zachłannemu egoizmowi, umiar i pokora jako przeciwieństwo pokusy i arogancji władzy, obiektywizm i otwarcie społeczne, kultura słowa, prostolinijność itp.”. Druga to „współczesna wizja świata, a wyrażająca się w idei prawa człowieka”⁸. Autor ten opowiada się za koniecznością konsensusu, co do treści tych istotnych pojęć, zwłaszcza dobra wspólnego⁹.

W rozumieniu polityki jako działalności *sensu stricte* moralnej występuje także element twórczości. Tradycyjnie wiązano go z cnotą roztropności. Polega ona na umiejętnym zastosowaniu zasad moralnych tu i teraz. Polityka jako roztropne realizowanie dobra wspólnego wymaga pewnej „sztuki”, twórczego moralnego myślenia. Dotyczy ono środków, jakie należy podjąć, aby działania władzy były zgodne z godnością człowieka, zachowywało prawa ludzkie i było realizacją dobra wspólnego danej społeczności, żyjącej w tym czasie, miejscu, związanej z takimi określonymi warunkami społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi i politycznymi. Tego typu „twórczość” zawiera się oczywiście w ramach działania moralnego i podlega refleksji etycznej.

Spór o związek polityki i moralności wydaje się ewoluować w kierunku separacji obu tych dziedzin. Zdecydowana większość autorów i szkół myślenia opowiada się za autonomią polityki i moralności. Uznaje jednak zachodzenie istotnych związków między nimi.

Powyższe rozwiązania związane są z rozumieniem demokracji. Jeden z jej teoretyków E.W. Bockenforde pokazał, że w dobie wolności i równości politycznej oraz pluralizmu światopoglądowego obywateli, potrzebne jest zharmonizowanie etosu formalnego i materialnego nowoczesnej demokracji. Obecnie nie wystarcza wyłącznie jej strona proceduralna. Demokracja musi opierać się na fundamencie wartości, co do których uzyskano konsens¹⁰. Panuje powszechna zgoda, co do potrzeby aksjologicznego kształtu nowoczesnej demokracji. Do fundamentalnych zalicza się wspomniane powyżej wartości: godność i prawa człowieka oraz dobro wspólne¹¹.

B. Sutor wyjaśniał związki między demokracją a aksjologią. Państwo demokratyczne jest państwem prawa. W celu chronienia pewnych dóbr musi samo

⁸ Z. Łyko, *Etyczne wymiary polityki*, w: *Polityka a moralność...*, s. 15.

⁹ Por. tamże, s. 16.

¹⁰ Por. E. W. Bockenforde, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 27–32.

¹¹ Por. M. Barański, *Prawo naturalne a etos nowoczesnej demokracji*, w: *Polityka a moralność...*, s. 143.

mieć wyobrażenie o tych wartościach, np. życie, wolność, rodzina, własność. Jest także państwem socjalnym. Potrzebuje, zatem wyobrażenia o tym, czym jest powodzenie ludzkie i na czym ma polegać opieka nad nimi. Jest także państwem kulturowym. Wymaga to rozumienia, jakie mają być cele kształcenia i wychowania i samych kulturowych wartości¹².

Autonomię i jednocześnie powiązanie można ukazywać na wiele sposobów. Do klasycznego rozróżnienia na cel i środki nawiązał L. Pastusiak. Polityka jest działaniem zmierzającym ku przyszłości, działaniem świadomym zmierzającym do celu. Tym celem jest dobro publiczne. Środki prowadzące do celu wymagają skuteczności i pragmatyzmu¹³. Autor ten podjął próbę powiązania obu rozumień polityki. W celu polityki zawiera się jej wymiar moralny. Środki mają być skuteczne. W obszarze środków zawiera się element twórczego myślenia i działania.

Inną próbę rozwiązania powyższego związku podjął S. Jedynak. Odwołał się do pojęcia solidaryzmu społecznego. Polega on na współdziałaniu różnych warstw, grup i klas społecznych w celu osiągnięcia wspólnego dobra¹⁴.

Pojawiły się także próby określenia polityki w nowym paradygmacie zaczerpniętym z prakseologii. W tym sposobie myślenia polityka jest rozumiana jako twórczość. Politykę da się opisać w schemacie sytuacji sprawcy i jego otoczenia. Należy się odwołać do pojęć konsumpcji, tworzywa, działania. Przenosząc te pojęcia na grunt polityki, można je wyjaśniać następująco. Sprawcą jest państwo, gdyż może być potraktowane jak autonomiczny podmiot. Tworzywo to „podmioty międzynarodowe, z którymi rozpatrywane państwo utrzymuje stosunki”¹⁵. Działania sprawcy to np. przygotowanie armii i poprowadzenie wojny. Umyślne działanie, to np. dążenie jakiegoś kraju do wstąpienia do Unii Europejskiej. Zdaniem autora język zmodyfikowanej prakseologii może być stosowany do opisu pojedynczego państwa, jak również sytuacji międzynarodowej¹⁶. W tej chwili są to pierwsze próby zastosowania prakseologii do wyjaśniania zjawisk politycznych. Wydaje się, że ocena powyższych prób byłaby przedwczesna.

Wśród wielu różnych ujęć panuje konsens, co do związków polityki z twórczością i moralnością. Mimo odmiennego rozmieszczenia akcentów, nie wzbudza wątpliwości uznanie twórczości za jeden z podstawowych wymiarów polityki. Rozdzielenie polityki od moralności, tak dzisiaj preferowane, nie oznacza jednak zgody na odseparowanie odpowiedzialności od polityki.

¹² Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 217–218.

¹³ Por. L. Pastusiak, *Czym jest polityka i moralność w polityce?*, w: *Polityka a moralność...*, s. 92.

¹⁴ Por. S. Jedynak, *Solidaryzm społeczny*, w: *Polityka a moralność...*, s. 18.

¹⁵ M.K. Stasiak, *Polityka jako twórczość*, w: *Metafory polityki*, B. Kaczmarek (red.), s. 164.

¹⁶ Por. tamże, s. 165–166.

DANUTA BIENKOWSKA

Wydział Filologiczny, Katedra Historii Języka Polskiego
Uniwersytet Łódzki

O ZNACZENIU SŁOWA *PRÓG*
I NIEKTÓRYCH CECHACH POEZJI JANA PAWŁA II
(na materiale *Tryptyku rzymskiego*)¹

WPROWADZENIE

Po dwudziestu pięciu latach poetyckiego milczenia Karola Wojtyły, w 2003 r. ukazał się *Tryptyk rzymski*², który – jak pisze Marek Skwarnicki w Posłowie – składa się z trzech części wzajemnie ze sobą powiązanych wewnętrznymi znaczeniami³; tymi częściami są: I. *Strumień* (wraz z dwoma wierszami: *Zdumienie* oraz *Źródło*), II. *Medytacje nad „Księgą rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej* (z wierszami: *Pierwszy Widzący*, *Obraz i podobieństwo*, *Prasakrament*, *Spełnienie – Apokalipsis*, *Sąd*, *Posłowie*) oraz III. *Wzgórze w krainie Moira* (z wierszami: *Ur w ziemi chaldejskiej*, *Tres vidit et unum adoravit*, *Rozmowa ojca z synem w krainie Moria*, *Bóg przymierza*).

Wchodzące w skład *Tryptyku rzymskiego* części otrzymały nie tylko wspólny tytuł główny, ale także podtytuł: *Medytacje*. Podtytuł ten jest bardzo znamieny, określa bowiem gatunek (typ) tekstu, jego cele (funkcje) oraz wyznacza stylistyczny charakter utworów poetyckich wchodzących w jego skład. Zatrzymajmy się zatem chwilę nad tym słowem. Jak podają słowniki języka polskiego *medytacja* jest leksemem nacechowanym stylistycznie: *książkowym* oraz *religijnym* i znaczy: ‘zagłębianie się w myślach, zamyślenie się; rozpamiętywanie, rozważanie, namyślanie się’; ‘czas przeznaczony na modlitwy i rozmyślania religijne; drukowany zbiór takich rozmyślań’. Synonimicznymi określeniami medytacji i medytowania są leksemy: *rozmyślania* (*rozmyślać*), *zamyślenie* (*zamyślić się*),

¹ Artykuł ten został przygotowany i wygłoszony na konferencji pt. *Śluchajcie mych pieśni, śluchajcie mej mowy.... O twórczości Jana Pawła II*, która odbyła się w KUL-u 16 marca 2004 r.

² Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003.

³ M. Skwarnicki, *Posłowie*, Tamże, s. 38.

rozważania (rozważać)⁴, kontemplacja (kontemplować). Medytacje znamy przede wszystkim jako formę rozważań i rozpraw filozoficznych (np. *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza – XVII w.; *Medytacje o życiu godziwym* Tadeusza Kotarbińskiego), ale mają one także długą tradycję jako forma literacka. W literaturze średniowiecza medytacje były gatunkiem prozatorskim, w których podejmowano „rozważania o cierpieniach Chrystusa podczas drogi krzyżowej i męczeństwa”⁵, lecz nie do tego rodzaju literatury nawiązuje *Tryptyk rzymski*. Medytacjami w epoce romantyzmu określano liryki o charakterze refleksyjnym – i to właśnie do tego rodzaju literatury nawiązuje Autor. Liryka medytacyjna jest trwale obecna w twórczości poetyckiej Autora, tej sprzed *Tryptyku rzymskiego*, na co wskazuje choćby leksem *rozważanie* w tytułach wierszy, np. cały zbiór wierszy *Rozważania o śmierci* z 1975 r., czy też wiersz *Rozważania pomocne* z tomiku *Pieśń o blasku wody*. Na ten typ tekstów lirycznych, jako typowych dla Karola Wojtyły, zwracano uwagę już dużo wcześniej: „[...] tytuły tekstów poetyckich przyporządkowują je dość dokładnie określonym tradycjom rodzajowym: aż w dwóch formułach tytułowych pojawia się słowo rozważanie, w podtytule dramatu poetyckiego słowo medytacja, w innych tytułach znajdujemy myśl [...]. Tak więc już autorskie powiadomienia umieszczają omawiane utwory w niezwykle ważnym dla europejskiego piśmiennictwa zbiorze dzieł medytacyjnych [...]”⁶.

Z faktu, iż *Tryptyk rzymski* zaliczyliśmy do liryki refleksyjnej, wynika, iż jego, *ad hoc* narzucającymi się cechami tekstu są: *medytatywność* oraz *liryczność*.

KRÓTKO O PRZEDMIOCIE MEDYTACJI

Zarówno rzeczowniki, jak i czasowniki określające typ liryki wymagają dopełnienia, przydawki, wszak *medytuje się*, *rozważa* zawsze *nad czymś* albo *o czymś*. Spróbujmy zatem poszukać, co lub kto jest przedmiotem medytacji w *Tryptyku rzymskim*? Odpowiedź wydaje się pozornie prosta, przedmiot medytacji bowiem zostaje oczywiście pośrednio wskazany osobą Autora – Jana Pawła II, oraz wcześniejszą twórczością poetycką Karola Wojtyły. My jednak zatrzymajmy się nad tematami rozważań wskazanymi bardziej bezpośrednio przez Autora (m.in. za pomocą motta oraz słów-kluczy, przewijających się w wierszach *Tryptyku rzymskiego*).

⁴ I to właśnie leksemu *rozważanie* używał Autor we wcześniejszej swojej twórczości jako określenie liryki refleksyjnej, najbardziej wyrazisty jest tutaj cały zbiór wierszy zatytułowany *Rozważania o śmierci* z 1975 r.

⁵ *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 271. Por. także: „Medytacje związane były z typem pobożności głoszoną przez franciszkanów, miały wywołać współczucie (*compassio*) i skłaniać do naśladowania (*imitatio*). W literaturze polskiej najwybitniejszymi reprezentantami gatunku są *Rozmyślania przemyskie* (XV w.) i *Rozmyślania dominikańskie* (początek XVI w.)”.

⁶ K. Dybiak, *Karol Wojtyła a literatura*, Kraków 1979, s. 35.

W *Zdumieniu*, przedmiotem refleksji Autora jest – wydaje się – *przemijanie*, co zostaje wskazane bezpośrednio przede wszystkim za pomocą słów: *przemijanie, przemijać*. Dodajmy od razu, iż temat ten był przez Autora podejmowany już wcześniej – problem *mijania, przemijania*, wywołany przez misterium paschalne, obecny jest np. w poemacie *Rozważania o śmierci*.

W wierszu *Źródło*, drugim, należącym do pierwszej części *Tryptyku*, poszukuje Autor odpowiedzi na pytanie: *gdzie jest źródło?* – jaka jest tajemnica początku? Przyjmując przenośne użycie wyrazu *źródło*, jako jedno z określeń Istoty Najwyższej, możemy natomiast powiedzieć, iż tematem medytacji jest jedno z obliczy Boga.

Druga część *Tryptyku* nosi tytuł: *Medytacje nad „Księgą Rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej*, zatem rozważania mają związek z Genesis, Bogiem-Stwórcą, początkiem i końcem (kresem) stworzenia, światem widzialnym i niewidzialnym.

Trzecia część *Tryptyku*, pt. *Wzgórze w krainie Moria* jest historią Abrahama, który z polecenia Boga miał złożyć Mu w ofierze własnego syna. W ten sposób wyrażone zostaje przyszłe Ofiarowanie Syna przez Boga Ojca, co stanowi zwieńczenie całego *Tryptyku* sensem odkupienia⁷.

I aczkolwiek do każdej części *Tryptyku*, a nawet do każdego wiersza można wymienić inny (oddzielny) temat rozważań, to można także dokonać uogólnienia i powiedzieć, iż tym tematem są zagadnienia najbardziej podstawowe: tajemnice świata, tajemnice ludzkiego życia (czym jest człowieka, jaki jest sens cierpienia, przemijania), tajemnica stworzenia (jak zrozumieć przesłania Boga, Jego mowę i milczenie).

Mieści się zatem *Tryptyk rzymski* w nurcie liryki refleksyjnej, w której rozważania mają charakter metafizyczny i religijny. Tym samym jest ten tomik kontynuacją wcześniejszej twórczości Jana Pawła, w której – jak zauważa Marek Skwarnicki – dominuje dyskurs filozoficzny, medytacje natury metafizycznej, religijnej, teologicznej i moralnej⁸.

Ten nadrzędny przedmiot medytacji wskazuje jednocześnie na kolejną cechę *Tryptyku*, za którą uznać możemy – *religijność (sakralność), metafizyczność*.

Oprócz nich za cechy szczególnie ważne dla wierszy z *Tryptyku rzymskiego* uznalabym także: dyskursywność (dialogowość), dynamizację (ekspresywność), synkretyczność oraz liryczność i hieratyczność.

Cechy te choć odnoszą się one do różnych poziomów (płaszczyzn) tekstu: do płaszczyzny treści (celu, funkcji); do poziomu budowy (struktury, kompozycji) wierszy, a w końcu do płaszczyzny stylistycznej, jednak wzajemnie się przenikają, zachodzą na siebie, pozostają także w relacji nadrzędności i podrzędności. Każda z tych cech jest wyrażana za pomocą rozmaitych środków stylistyczno-

⁷ M. Skwarnicki, *op.cit.*, s. 39.

⁸ M. Skwarnicki, *Poezje Papieża Wojtyły. Wspomnienia rzymskich rozmów z Ojcem Świętym*, w: K. Wojtyła, *Poezje zebrane*, Kraków 2003, s. 13.

językowych (figur i tropów stylistycznych), które służą podkreśleniu, uwypukleniu dominant myślowych, uczuciowych i kompozycyjnych. Każdej także z wymienionych cech można by poświęcić oddzielne wystąpienie, toteż swoją uwagę chcę skupić tylko na dwóch cechach semiotyczno-kompozycyjnych – medytatywności oraz dialogiczności.

Za nadrzędną cechę poezji Jana Pawła II uznać możemy, jak sądzę, **medytatywność**, to jest dominację myśli i podporządkowaniu jej wszystkich cech tekstu. Najlepiej tę cechę pisarstwa poetyckiego Autora oddaje wers z jego wcześniejszego wiersza: *Każda droga człowieka prowadzi w kierunku myśli*⁹. Każdy zatem jego wiersz jest rodzajem programu, efektem głębokich przemyśleń, dzielenia się nimi z czytelnikiem. Częstą zaś formą wypowiedzi filozoficznej, medytatywnej jest intelektualny **dyskurs**, czyli budowanie wywodu, operowanie pojęciami, logiczność.

W budowaniu tej cechy poezji Jana Pawła II (którą możemy określić także jako styl intelektualno-dyskursywny), to jest w funkcji semiotycznej – w wydobywaniu ukrytych sensów, przekazywaniu podstawowych prawd o ludzkim życiu, najważniejszych dla człowieka wartości, jego odczuć i doznań – bierze udział cały szereg środków poetyckich, stylistycznojęzykowych m.in.:

- leksyka abstrakcyjna, filozoficzna, religijna (*objawić, błogosławić, Tajemnica, ofiara i ofiarny – złożyć ofiarę, stos ofiarny, śmierć ofiarna, żywot wieczny* itd., czy także nazwania Boga: *Przedwieczne Słowo*¹⁰, *Źródło, Źródło Życia, Istota; Ten, który Jest; On, Stwórca, On-pierwszy Widzący, Ten, który Stwarzał, Słowo, Stwórcze Słowo*) – każde z tych określeń wskazuje na przymioty Istoty Najwyższej, odkrywa Jego oblicze i pozwala Go poznać;
- leksyka metaforyczna, czego ilustracją będzie analiza przenośnego metaforycznego użycia wyrazu *próg*;
- motto (do pierwszej części *Tryptyku* dołączone jest motto, którym są słowa: *Ruah: Duch Boży unosił się nad wodami....*, będące cytatem z Księgi Rodzaju 1, 1–2: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami*),
- zdania o charakterze twierdzeń, np.: *Tak – zawiśnie w powietrzu twa ręka; Ty, który wszystko przenikasz – wskaż! / On wskaże...*
- zdania o charakterze definicji, np.: *Syn to znaczy: ojcostwo i macierzyństwo; Imię to będzie znaczyło: „Ten, który uwierzył wbrew nadziei”;* *A chyba potężniej jeszcze przemawia Kres, / Tak, potężniej jeszcze przemawia Sąd;*

⁹ K. Wojtyła, *Człowiek intelektu*, w: *Poezje zebrane...*, s. 195.

¹⁰ W rytmie zstępujących lasów i górskich potoków objawia się bowiem *Przedwieczne Słowo*, które to określenie jednoznacznie odsyła nas do Boga. Jest to Bóg *Przedwieczny*, czyli 'istniejący wiecznie, nie mający początku ani końca', podkreślona zostaje zatem transcendencja Boga. Por. także: E. Ehrlich, *Określenia Boga w I. Księdze Psalmów*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1977, s. 37–54.

- niedopowiedzenia, przemilczenia, zawieszenia, np.: *i wówczas – co? Zapłonie stos...*;
- wyrażenia parenetyczne (wtrącenia, zdania nawiasowe), np. (*Kiedys temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”*);
- także animizacje i antropomorfizacje związane z opisem przyrody¹¹;
- tworzenie wyrażen z leksemów zbieżnych brzmieniowo, np.: *Widział widzeniem jakże innym niż nasze. / Odwieczne widzenie i odwieczne wypowiedzenie, bytowanie bytujących*;
- oraz cały szereg innych figur i środków, np. figura zwana *correctio* (polegająca „na poprawianiu własnej wypowiedzi mówcy”¹²), mająca wyrażać różnego rodzaju stanu umysłu, ale także uczuć, np.: *Współczesnych o to nie pytaj, lecz pytaj Michała Anioła / (a może także współczesnych!?)*.

O METAFORYCZNYM UŻYCIU WYRAZU **PRÓG**

Spośród dużej (pokaźnej) liczby wyrazów, które w *Tryptyku rzymskim* funkcjonują w znaczeniach metaforycznych, przenośnych, swą uwagę z dwóch przyczyn chciałabym skupić na jednym – na wyrazie próg. Jak wiemy, jest to rodzaj słowa-klucza, chętnie także wcześniej wykorzystywanego przez Jana Pawła II – przywołajmy choćby jego użycie w tytule wywiadu-rzeki: *Przekroczyć próg nadziei*¹³ – tym samym stanowi ono łącznik między wcześniejszymi tekstami (niekoniecznie poetyckimi) a obecnym. Nadto wyraz ten pojawia się prawie w każdym wierszu *Tryptyku*, wiążąc trzy jego części nie tylko pod względem formalnym, ale także semantycznym (znaczeniowym).

Znaczenie przenośne wyrazu *próg* w języku ogólnym (polszczyźnie ogólnej) to – ‘granica, linia podziału, linia graniczna; początek czegoś, wstęp do czegoś; np. stać na progu życia, dojrzewania’. Próg jest zawsze końcem czegoś, co jest przed nim, a zarazem początkiem czegoś, co jest po nim. Spójrzmy na użycie tego leksemu w *Tryptyku rzymskim*.

- (*Pozwól mi się tutaj zatrzymać –
pozwól mi się zatrzymać na progu,
oto jedno z tych najprostszych zdumień.*)
Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół

¹¹ Taki stosunek do świata przyrody, rzeczywistości, tj. przypisywanie im funkcji medytatywnej, był cechą wybitnych utworów epoki romantyzmu. Jak pisze T. Skubalanka, „Wspólną cechą wszakże wybitnych utworów epoki [romantyzmu – D.B.] jest ich semiotyczna interpretacja rzeczywistości, pojmowanej jako zespół znaków odnoszonych do głębszych, często irracjonalnych zjawisk”, T. Skubalanka, *Styl romantyczny w języku poezji polskiej*, w: Mickiewicz, Słowacki, Norwid. *Studia nad językiem i stylem*, Lublin 1997, s. 16.

¹² J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990, s. 230.

¹³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori, Lublin 1994.

*I lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
lecz zdumiewa się człowiek!
Próg, który świat w nim przekracza,
Jest progiem zdumienia.
(Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”)*

Do odczytania znaczeń metaforycznego użycia wyrazu **próg** istotne wydają się dwa elementy. Jeden dotyczy lokalizatora, miejsca istnienia tej granicy. Próg jest w człowieku, czy też człowiek jest progiem! W człowieku jest linia, którą przekracza świat, czyli to, co nie jest człowiekiem, co jest poza człowiekiem, (a być może i ponad człowiekiem), a więc przyrodą (będącą „bohaterem” pierwszej części wiersza *Zdumienie*) a nim. Jest to **próg zdumienia**. *Zdumienie* jest słowem kluczowym dla pierwszego wiersza w cyklu *Strumień*, jest nie tylko tytułem, także osiem razy pojawia się w wierszu (w różnych postaciach gramatycznych, także czasownik: *zdumiewać się*). *Zdumienie* znaczy tyle, ile ‘zdziwienie’, ale także ‘stan człowieka, który się czymś zdumiał’¹⁴. Poświadcza zatem ten wyraz rodzaj przeżyć wewnętrznych podmiotu lirycznego, uzewnętrznia jego świat duchowy, psychikę. *Zdumienie* – taki stan duchowy wywołuje w podmiocie przemijanie.

Zatem uznać możemy *zdumienie*, możliwość doświadczenia doznań, przeżyć psychicznych za próg, oddzielający przyrodę od człowieka: *Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół / i lasy milcząco zstępują w rytmie potoku / – lecz zdumiewa się człowiek / Próg, który świat w nim przekracza, / jest progiem zdumienia*. *Zdumienie* izolowało człowieka od reszty przyrody, której był częścią, powodowało jego samotność. Człowiek przemijał, jak cała przyroda, ale inaczej, bo *na fali zdumień – Był samotny z tym swoim zdumieniem / pośród istot, które się nie zdumiewały / –wystarczyło im istnieć i przemijać. / Człowiek przemijał wraz z nimi / na fali zdumień*.

Czymże zatem jest *zdumienie*, przysługujące tylko człowiekowi? Sądzę, iż możemy postawić znak równości między *zdumieniem* a człowiekiem i człowieczeństwem, co wynika nie tylko z twierdzenia, że doznanie to przysługuje tylko człowiekowi, ale także z bardziej bezpośredniego wskazania, jakie otrzymujemy w wierszu: *Kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię „Adam”*. Adam – imię po hebrajsku znaczące właśnie człowiek, a zarazem pierwszy człowiek stworzony na obraz Boży i praojciec rodzaju ludzkiego. Zatem uczucie *zdumienia* budzi w podmiocie lirycznym nie tylko przemijanie (życia), ale także istota człowiecza, człowieczeństwo. Wydaje się zatem, iż *Strumień* jest afirmacją, wywyższeniem spośród wszystkich istot stworzonych przez Boga – człowieka (i człowieczeństwa), który jako jedyny może doznawać uczuć, może się *zdumiewać*. Człowiek w świecie stworzonym przez Boga jest progiem, łączącym to, co tylko ziemskie, a

¹⁴ Dodajmy od razu, iż ten rodzaj doznań pojawia się także we wcześniejszych utworach; w *Pieśni o blasku wody* mowa jest o *zdumionych oczach*; w tomiku *Matka* znajduje się wiersz zatytułowany *Zdumienie nad Jednonarodzonym*, gdzie *zdumiewające są zdarzenia*; a w wierszu *Słowa, które rozrastają się we mnie* mowa jest o *zdumieniu myśli*.

więc i nietrwałe (czy też trwale przemijające; co nie trwa wiecznie), z tym, co trwałe (czy też co trwa wiecznie). Dwoista rola, natura człowieka uwypuklona została poprzez zastosowanie antytetycznych semantycznie leksemów: z jednej strony słownictwo wskazujące na ruch (*przemijanie, wylaniać się, fala która unosi*), z drugiej leksem: *zatrzymaj się!*

- *Słowo, przedziwne Słowo – Słowo przedwieczne, jak gdyby próg niewidzialny*
Wszystkiego co zaistniało, istnieje i istnieć będzie.
Jakby Słowo było progiem.
Próg Słowa, w którym wszystko było na sposób niewidzialny,
Odwieczny i boski – za tym progiem zaczynają się dzieje!

*

Przedwieczne Słowo jest jak gdyby progiem,
za którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy.

*

Oni także u progu dziejów
Widzą siebie w całej prawdzie:
Byli oboje nadzy....

*

Stajemy na progu Księgi.
Jest to Księga Rodzaju – Genesis.

Tym razem **próg** jest ściśle związany ze Słowem, czyli Bogiem. (Aczkolwiek *Słowo Boże* w języku teologicznym ma wiele znaczeń, m.in. w Ewangelii św. Jana ze *słowem Bożym* utożsamiany jest Jezus, „kreśląc tym samym naukę o pre-egzystencji Jezusa, który jako Syn Boży brał udział w dziele stworzenia świata. Słowo »stawszy się Ciałem« objawiło ludzkości Ojca i wprowadziło ją w świat łaski i prawdy”¹⁵). To właśnie Słowem, swą mocą twórczą powołał Bóg do życia wszechświat. Słowo jest progiem oddzielającym to, co niewidzialne od tego, co widzialne, niebyt od bytu. Przed Słowem było to, co niewidzialne, po Słowie jest to, co widzialne, powołane przez Stwórcę do życia, a więc także i człowiek. Tego rodzaju linia graniczna jest głównym tematem *Medytacji nad „Księgą Rodzaju” na progu Kaplicy Sykstyńskiej*. Jest inspiracją do poszukiwań odpowiedzi na pytanie: *Kimże jest On?, Ten, który stwarzał, pierwszy Widzący*.

Akt stworzenia, akt mocy Słowa, przeobrażającego niewidzialne w widzialne, mamy w Księdze Rodzaju, która tym samym też jest progiem. O ile w *Genesis* do przedstawienia procesu stawania się widzialnym, wylaniania się z niebytu posłużyło słowo, to Michał Anioł do ukazania tego progu [*na próg Kaplicy Sykstyńskiej*] wykorzystał *bogactwo spiętrzonych kolorów*.

Próg Księgi, jak i *Próg Kaplicy Sykstyńskiej* są jednocześnie oddzieleniem widzenia Stwórcy od widzenia artysty, ale *widzenia* nie w znaczeniu ‘dostrzegać, oglądać’, lecz w znaczeniu ‘wizji, wyobrażenia’ (na co wskazują m.in. wyrażenia: *widzieć widzeniem, ogarniać widzeniem*); tak jakby zarówno byt widzialny – do

¹⁵ O.H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982.

którego przedstawienia wykorzystano zarówno słowo, jak i obraz – był jednocześnie progiem oddzielającym wyobrażenie *Widzącego* od wizji widzialnej. Jest to jednocześnie próg oddzielający wartości najwyższe (boskie?), od wartości na miarę tego, co widzialne. *Widzenie* w tym znaczeniu odnosi się w drugiej części *Tryptyku* zarówno do Boga, który *widział widzeniem*, jak i do Michała Dawida, który *ogarniał widzeniem*. Stwarzanie zatem dzieje się także w sensie artystycznej działalności człowieka. Wykorzystując zaś analogię między stwarzaniem przez człowieka-artystę i stwarzaniem świata przez Boga, możemy nazwać Go Bogiem-artystą.

*

Z człowiekiem po raz kolejny związany jest **próg** w wierszu Prasakrament:

*A kiedy będą się stawać „jednym ciałem”
przedziwne zjednoczenie –
za jego horyzontem odsłania się
ojcostwo i macierzyństwo.
Sięgają wówczas do źródeł życia, które są w nich.
Sięgają do Początku.
Adam poznał swoją żonę
a ona poczęła i porodziła.
Wiedzą, że przeszli próg odpowiedzialności!*

Odpowiedzialność to tyle, co ‘obowiązek moralny odpowiadania za swoje czyny i ponoszenia za nie konsekwencji; odpowiadanie przed kimś, wobec kogoś lub za coś’. Adam i Ewa (czy uogólniając, można powiedzieć – człowiek, ludzkie?) obarczeni zatem zostali niewyobrażalnym ciężarem. Będą musieli odpowiadać za swoje czyny i ponosić konsekwencje – będą odpowiedzialni – przed Słowem i wobec następnych pokoleń, wobec całego rodzaju ludzkiego, jak spełnili to, co zostało im zadane (został im zadany dar). Próg odpowiedzialności jest także świadectwem dojrzałości, dorosłości człowieka.

*

- *O Abrahamie, który wstępujesz na to wzgórze w krainie Moria,
jest taka granica ojcostwa, taki próg, którego ty nie przekroczysz.
Inny Ojciec przyjmie tu ofiarę swego Syna.*

*

- *Jeśli dziś wędrujemy do tych miejsc,
z których kiedyś wyruszył Abraham,
gdzie usłyszał Głos, gdzie spełniła się obietnica,
to dlatego,
by stać na progu –
by dotrzeć do początku Przymierza.*

Próg (granica) ojcostwa, której nie dane będzie przekroczyć Abrahamowi z woli *Tego, który Jest*, to granica poświęcenia, ofiary, którą zgodził się on złożyć w dowód całkowitego i pełnego zawierzenia Bogu. Zarazem progiem jest Abraham, w którym swój początek ma umowa, Przymierze Boga z człowiekiem. Jednocześnie, wykorzystując kategorię czasu i przechodząc od czasu przeszłego w odniesieniu do Abrahama do czasu teraźniejszego w odniesieniu do *dziś, my* próg, czyli zawarcie Przymierza między Bogiem a człowiekiem, wciąż się aktualizuje, trwa i nie przemija.

O DIALOGICZNOŚCI W FUNKCJI MEDYTATYWNEJ

W niektórych ujęciach utożsamia się dyskursywność z dialogicznością; wówczas bywa ona rozumiana jako imitacja rozmowy, dialog, „typ wypowiedzi, w której uzewnętrznia się podmiot mówiący oraz relacje zachodzące między nim a adresatem”¹⁶, spotkać możemy także szersze rozumienie dyskursywności jako „dramatyzację wypowiedzi monologicznej poprzez wprowadzenie wewnętrznej dialogowości, różnych punktów widzenia, dywagacji, refleksji, pytań itp.”¹⁷.

Za nadrzędną dla *Tryptyku rzymskiego* uznać możemy dialogiczność wynikającą z intertekstualności. Tekstem, czy też tekstami, z którymi elokutor wierszy wchodzi w relacje dialogowe, są teksty biblijne, obecne zarówno w formie cytatów, jak i motta.

Odnosić możemy wrażenie, że wypowiedzi podmiotu lirycznego w analizowanych wierszach są bezustanną, ciągłą rozmową z wypowiedziami, bohaterami i sytuacjami biblijnymi, można nawet pokusić się o określenie że Jan Paweł II pi-sze Biblią. Niewątpliwie wypowiedzi biblijne traktowane są „jako sformułowania wyrażające doniosłe prawdy religijne, moralne [...] i często zawierają przesłanie utworu, w którym się znalazły”¹⁸, ale tekst biblijny wykorzystywany jest przez Autora nie tylko w roli autorytetu (funkcji autorytatywnej). Przede wszystkim pełni funkcję inspirującą, wywołuje problemy, skłania do zadawania pytań i to pytań wątpliwych, jest argumentem w dowodzeniu, pozwala wyrazić swoje stany emocjonalne. Taką wielofunkcyjną rolę cytatów biblijnych ujawnia np. pytanie *Czy to możliwe?*, które zainspirował cytat *Uczył Bóg człowieka na swój obraz i podobieństwo, / mężczyzną i niewiastą stworzył ich – / i widział Bóg, że było bardzo dobre, / oboje zaś byli nadzy i nie doznawali wstydu. / Czy to możliwe?*.

¹⁶ *Słownik terminów literackich...*, s. 105.

¹⁷ A. Wilkoń, *Kategorie stylistyczne w poezji barokowej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1998, XLI 1–2, s. 122. Autor pisze także: „Ten typ dyskursywności wiąże się ze stylem antytetycznym i występuje w pogłębionej postaci u poetów nurtu metafizyczno-medytacyjnego, poczynając od Sępa-Szarzyńskiego, a kończąc na J.H. Lubomirskim”.

¹⁸ *Słownik terminów literackich...*, s. 80.

Dialogiczność rozumieć możemy także w węższym sensie, jako rozmowę między *ja* a jakimś adresatem uzewnętrznionym za pomocą typowych technik dialogowych: wypowiedzi o formie pytania, apostrof, zwrotów adresatywnych. Funkcję stawiania problemu spełniają przede wszystkim tzw. pytania deliberatywne. Mają one pomóc w dochodzeniu do prawd, są sygnałem refleksji i pobudzają do refleksji¹⁹, ujawniają myśli, niewiedzę i niepokoje podmiotu lirycznego. Bardzo często (najczęściej) pozostają bez formalnej odpowiedzi adresata (pytania stawiane samemu sobie), ale także przybierają formę pytań i odpowiedzi podmiotu lirycznego (tzw. liryczna dialogowość), np.: *kim jest On? / Jest jak gdyby niewysłowiona przestrzeń, która wszystko ogarnia – / On jest Stwórcą*.

W pierwszej części *Tryptyku* inspiracją rozważań filozoficznych (nie tylko fragmentem rzeczywistości poetyckiej) i to aktywnie w nich uczestniczącym jest przyroda. W roli adresata pytań występują zatem elementy przyrody, w wierszu *Zdumienie* jest nim górski potok, w wierszu *Źródło* – strumień. Antropomorfizacja przyrody (górskiego potoku, strumienia) pozwala podmiotowi lirycznemu nawiązać z nim dialog, którego wyznacznikami są wypowiedzi pytające, wypowiedzenia żądające, apostrofy: *Co mi mówisz górski strumieniu? / w którym miejscu się ze mną spotykasz? / ze mną, który także przemijam – / podobnie jak ty.... / Czy podobnie jak ty?; Gdzie jesteś, źródło?... Gdzie jesteś, źródło?!; Cisza – dlaczego milczysz?; Strumieniu, leśny strumieniu, / odsłoń mi tajemnicę / swego początku!*

Mamy także w *Tryptyku* rzymskim do czynienia z stylizacją dialogową, przez którą rozumiem fikcyjny dialog bohaterów lirycznych, np. w wierszu *Rozmowa ojca z synem w krainie Moria – Tak szli i rozmawiali już trzeci dzień....*, czy też jak w wierszu *Sąd*, gdzie dialog toczy się między podmiotem lirycznym i Adamem oraz między Adamem a Nim, czyli Stwórcą.

W końcu możemy mówić także o dialogu w perspektywie transcendentnej, gdzie adresatem wypowiedzi jest Bóg, nazywany i ujawniany w mniej jak i w bardziej bezpośredni sposób.

Odnajdujemy w *Tryptyku* jeszcze jeden, szczególny rodzaj dialogowości, już nie w sensie rozmowy, zabiegu, którego wykładnikami są m.in. leksemy *pytać*, *odpowiadać*, *rozmowa*, czy też inne składniowe wypowiedzenia. Mam na myśli wewnętrzną dialogowość (dyskurs) jako rodzaj zderzenia, konfrontacji związanych z udziałem **czasu**²⁰. Chodzi mi o dialog (rodzaj konfrontacji) toczący się między *był taki czas*, *kiedy....* a *my dziś*, między: **My dzisiaj** właśnie do tych

¹⁹ Por. „Nagromadzenie w tekstach kaznodziejskich form pytajnych nie tylko wpływa na ich kształt kompozycyjny i stylistyczny, lecz także nadaje im pełną sugestywność atmosferę problemowości, dyskusyjności i poszukiwania. Interpretacja pytań stanowi klucz do opisanego pochodnego wobec nich szczególnej postawy pytającej, poszukującej”, D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996, s. 86.

²⁰ Czas w funkcji semiotycznej jest w *Tryptyku* bardzo często wykorzystywaną kategorią. Na omówieniu funkcji czasu, jego rozumienie można by przeznaczyć oddzielny temat i oddzielne wystąpienie.

miejsz powracamy, / tędy bowiem przyszedł kiedyś Bóg do Abrahama, między początkiem a kresem. Ten rodzaj dialogu pozwala przerzucić pomost między przeszłością a współczesnością, także przyszłością, na nowo odczytać (zreinterpretować) przeszłość dla współczesności optyką dzisiejszych czasów.

Przyjmując za punkt wyjścia środki językowe, tj. formy gramatyczne czasu czasownika (kategorialne), leksykalne i leksykalno-składniowe, za pomocą których czas jest ewokowany, łatwo zauważyć, iż charakterystyczny dla Autora jest zabieg polegający na łączeniu w sąsiadujących ze sobą wersach jednostek języka określających zdarzenia i fakty przeszłe z teraźniejszymi i przyszłymi – swego rodzaju synkretyzm czasu, np. *Nie odczuwali wstydu, jak długo trwał dar – / Wstyd przyjdzie wraz z grzechem, / a teraz trwa uniesienie. Żyją świadomi daru, /choć może nawet nie umieją tego nazwać; czy też: Oni także u progu dziejów / widzą siebie w całej prawdzie: byli oboje nadzy.../ Oni także stali się uczestnikami tego widzenia, które przeniósł na nich Stwórca. / Czyż nie chcą nimi pozostać? / Czyż nie chcą odzyskiwać tego widzenia na nowo? / Czyż nie chcą dla siebie być prawdziwi i przejrzysti – / jak są dla Niego?*

Poprzez tego rodzaju (często obecne w Tryptyku) zabiegi następuje jakby neutralizacja czasu fizycznego, chronicznego. „W warstwie treści czas przyszły staje się kontinuum faktów zaistniałych, konsekwencją stanu rzeczy (formy czasu teraźniejszego) i konotuje nieprzemijalność, trwanie”²¹, wieczność, ponadczasowość, a co w pełni uzewnętrzniają i potwierdzają słowa: *wszystko co zaistniało, istnieje i istnieć będzie, czy też: On jest Stwórcą: / Ogarnia wszystko powołując do istnienia z nicości nie tylko na początku, ale wciąż. / Wszystko trwa stając się nieustannie.*

W Tryptyku rzymskim rozważaniom, medytacjom nad „odwiecznymi” tematami została nadana indywidualna forma stylistycznojęzykowa; indywidualna, bo właściwa temu Autorowi. Odnajdujemy w niej przywiązanie, skłonność do posługiwania się środkami i figurami z pewnością nie nowymi, lecz takimi, które najlepiej nadają się do wyrażania treści wydawałoby się niewyraźnych, związanych ze szczególnym rodzajem poznania, jakim jest poznanie religijne, będącymi świadectwem indywidualnych przeżyć i przemyśleń Jana Pawła II.

²¹ J. Litwin, *Językowe sposoby ewokowania czasu. Na przykładzie tekstów religijnych*, w: *Idee chrześcijańskie w życiu Europejczyka*, cz. I, Łódź 2001, s. 275.

ANETTA GAJDA

Wydział Filologiczny, Katedra Historii Języka Polskiego
Uniwersytet Łódzki

MIŁOSIERDZIE WIĘKSZE NIŻ SPRAWIEDLIWOŚĆ

Piękno myśli i słowa w Encyklice *Dives in misericordia*¹

W 1948 r. w Krakowie została wydana książka Jacka Woronieckiego OP pt. *Tajemnica Miłosierdzia Bożego*² – prawdopodobnie była to jedna z pierwszych publikacji, będących świadectwem rozszerzającego się w Polsce kultu Miłosierdzia Bożego – pod wpływem dziś już wyniesionej na ołtarze św. siostry Faustyny Kowalskiej. Znamienne, że dla Autora wspomnianego tekstu, wybitnego polskiego dominikanina przełomu XIX i XX w., wykładowcy etyki i rektora goszczącej nas dziś Uczelni, Miłosierdzie Boże, ów najwyższy (jak twierdzą niektórzy teologowie)³ przymiot Stwórcy, stał się przedmiotem refleksji w jednej z jego ostatnich prac. Sam wyznawał zresztą, iż pisał ją „z wielką gorącością i podniosłością ducha”, i z humorem stwierdzał, że „gdy na sądzie Bożym będą mu czynić zarzuty na temat braku w pracach o etyce, na swoją obronę powie, że pisał również o miłosierdziu Bożym”⁴.

Niecałe 40 lat później, 30 listopada 1980 r. Ojciec Święty Jan Paweł II podejmie temat Miłosierdzia Bożego w swojej, drugiej z kolei, Encyklice *Dives in misericordia*. Wspomnijmy, iż Karol Wojtyła znał dzieła o. Jacka Woronieckiego, a już z pewnością *Katolicką etykę wychowawczą*, na której podstawie wykladał ten przedmiot, i egzaminował studentów. Wróćmy jednak do tematu. Niestety, dla osób świeckich, a czasami także i duchownych, które z tekstami encyklik Jana Pawła II nie zetknęły się w ogóle lub pobieżnie je tylko przejrzały, sam termin encyklika i skojarzenia, jakie ów termin z sobą niesie, nasuwają myśl, iż określa

¹ Referat został przedstawiony na konferencji naukowej pt. *Słuchajcie mych pieśni, słuchajcie mej mowy... O twórczości Jana Pawła II*; Katolicki Uniwersytet Lubelski, 16 marca 2004 r.

² J. Woroniecki, *Tajemnica Miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o Miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie*, Kraków 1948.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 124.

⁴ P. Kielar, *O. Jacek Woroniecki jakiego mało znamy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959), z. 1–2, (*Ethos perenne. Ku czci o. Jacka Woronieckiego*, s. 44–45).

on przede wszystkim teksty oficjalne o charakterze dokumentów, przeznaczone głównie dla hierarchii kościelnej. Może dlatego wielu z nas rzadko sięga do tych pism, z obawy przed trudnym, hermetycznym językiem teologii i schematycznym, pozbawionym pierwiastków emocjonalnych i obrazowych stylem urzędowym. A szkoda, bo w trakcie lektury teksty te ujawniają się jako przekaz uniwersalny, dotyczący niemal każdej sfery ludzkiej egzystencji – i choć rzeczywiście encykliki polskiego papieża nie należą do tekstów łatwych, to znajdziemy tutaj także myśli urzekająco jasne w swej prostocie, które często odpowiadają na – ukryte w myślach czytelnika – wątpliwości.

Powstaje jednak pytanie: Czy można mówić o pięknie myśli i słowa encykliki, będącej przecież rodzajem dokumentu? Jeśli przyjmiemy, że pojęcie „piękno” – dla niektórych pojęcie względne – oznacza harmonię i zgodność, w tym wypadku między rzeczywistością, myślą a słowem, to odpowiedź brzmi: „tak”. Nie sposób bowiem oddzielać słowa od tego, co ma ono wyrażać.

W swoim wystąpieniu pragnę zatem opowiedzieć Państwu o sztuce pięknego mówienia, ale także pięknego mówienia.

Plan referatu jest ściśle związany z kompozycją omawianego tekstu – zachowanie porządku myśli pozwoli, miejmy nadzieję, choć w małym stopniu odtworzyć kontekst, w jakim wypowiedane są słowa Autora. Będziemy zatem podążać za myślą twórcy tekstu, jednocześnie patrząc z perspektywy odbiorcy.

* * *

Otwórzmy zatem tekst i przyjrzyjmy mu się nieco bliżej. Czytamy:

ENCYKLIKA
DIVES
IN
MISERICORDIA
OJCA ŚWIĘTEGO
JANA PAWŁA II
O BOŻYM MIŁOSIERDZIU

CZCIGODNI BRACIA,
UMIŁOWANI SYNOWIE I CÓRKI
POZDROWIENIE
I APOSTOLSKIE BŁOGOSŁAWIENSTWO!

Powyższa formuła wskazuje na to, iż tekst papieskiego listu (łac. *litterae encyclicae*) nie jest przeznaczony – jak by się wydawało – tylko dla biskupów i całego świata duchownego, choć oczywiście osoby te – między innymi ze względu na rolę pośredniczącą między Głową Kościoła a Ludem Bożym są – tak jak

Po takim zaproszeniu do lektury jeszcze bardziej skupiamy uwagę.

„Bogaty w miłosierdziu swoim Bóg” jest Tym którego objawił nam Jezus Chrystus jako Ojca” (79)⁶

Pragnienie, by raz jeszcze odsłonić oblicze Ojca, uzasadnia Autor „potrzebą przełomowych i trudnych czasów”, „różnorodnymi doświadczeniami Kościoła i człowieka współczesnego”. Píše bowiem:

⁵ Por. A. Ceglińska (Gajda), *Piękno Papieskiego słowa*, Łódź 2000, s. 18.

⁶ Numeracja stron według wydania: Jan Paweł II, *op.cit.*

⁷ J. Rymarkiewicz, *Nauka prozy czyli stylistyka*, Poznań 1863, s. 96.

Ale jest jeszcze jedna przyczyna, dla której Ojciec Święty odczuwa pragnienie, a zarazem – jak świadczą powyższe słowa – przynaglenie, by przypomnieć nam, czym w ogóle jest miłosierdzie, „ten przymiot Bóstwa, który już Stary Testament (za pomocą różnych pojęć i słów) określał jako miłosierdzie” (82).

Umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć na margines życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie „miłosierdzie” jakby przeszkadzało człowiekowi, który poprzez nieznaną przedtem rozwój nauki i techniki bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem: uczynił sobie ziemię poddaną. Owo „panowanie nad ziemią”, rozumiane nieraz jednostronnie i powierzchownie, jakby nie pozostawiało miejsca dla miłosierdzia. (83)

Nierozzerwalny związek słowa z rzeczywistością, którą ono nazywa, jest przyczyną dla której Ojciec Święty już teraz skierowuje naszą uwagę na pojęcie „miłosierdzia”. Jako filolog, ale przede wszystkim jako filozof dobrze wie, iż słowo nazywa i tworzy rzeczywistość, a rzeczywistość tworzy słowo. Unikanie więc przez nas danego pojęcia, a wreszcie jego zanik, stanowi zagrożenie dla myśli i w konsekwencji określanej przez niego rzeczywistości z naszego życia.

I dlatego właśnie, pod koniec rozdziału wstępnego nasz Autor zaznacza, że pragnie przybliżyć nam znaczenie pojęcia „miłosierdzie”, („sięgając do odwiecznego a zarazem niezrównanego w swej postaci i głębi języka objawienia i wiary”, 83–84), aby poprzez nie przybliżyć nam tajemnicę rzeczywistości miłosierdzia „którego tak bardzo potrzebuje człowiek i świat współczesny. Potrzebuje, [pisze Autor] choć często o tym nie wie” (84).

ROZDZIAŁ II. ORĘDZIE MESJAŃSKIE

Chrystus objawia miłość Boga czynem i słowem

W kolejnych rozdziałach, będących kompozycyjnym, myślowym i słownym rozwinięciem głównej myśli tekstu, Nasz Kaznodzieja stara się przybliżyć Tajemnicę Bożego Miłosierdzia poprzez ukazanie Mesjańskiej działalności Chrystusa (uobecniającej Ojca – jego miłość i miłosierdzie) oraz przypomnienie Jego nauczania, szczególnie opowiadanych przez Niego przypowieści (tutaj bowiem miłosierdzie zostało objawione w słowie).

Poprzez te czyny i słowa (mówi Ojciec Święty) Chrystus uobecnia Ojca wśród wszystkich ludzi, a zwłaszcza wśród tych, którzy miłosierdzia potrzebują najbardziej (por. 85). Wyliczenie oparte na układach paralelnych, pełni tutaj funkcję podkreślenia:

Znamienne, że tymi ludźmi są nade wszystko **ubodzy**, nie mający środków do życia, **są ludzie, których pozbawiono wolności, są ślepi**, którzy nie widzą całego piękna stworzenia, **są ci, którzy żyją w ucisku serca lub też doznają społecznej niesprawiedliwości, są wreszcie grzesznicy**. (85)

Idźcie i doniescie Janowi, to coście widzieli i słyszeli: **niewidomi** wzrok odzyskują, **chromi** chodzą, **trędowaci** doznają oczyszczenia i **głusi** słyszą, **zmarli** zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię [...]. (86)

Wskazanie tych, ku którym miłosierdzie Boże skierowane jest w sposób szczególny, pozwala Autorowi dokładniej określić istotę tej miłości, którą „w języku biblijnym nazywa się miłosierdziem” (86). Będzie to jedna z pierwszych rozbudowanych (i swoistego rodzaju) definicja miłosierdzia:

Jest to miłość czynna, miłość, która zwraca się do człowieka, ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo. Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną „ludzką kondycją”, która na różne, sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym „miłosierdziem”. (86)

Już powyższy fragment wskazuje na to, iż Autor wzywa nas do naśladowania owej miłości, czego wyrazem będzie całe zakończenie rozdziału drugiego, wraz z elementami perswazji pośredniej:

Chrystus, objawiając: miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymaganie, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem. Wymaganie to stanowi sam rdzeń orędzia mesjańskiego, sam rdzeń etosu Ewangelii. (87)

Równocześnie zaś, stając się dla ludzi wzorem miłosiernej miłości wobec drugih, Chrystus wypowiada, bardziej jeszcze niż słowami samym swoim postępowaniem, owo wezwanie do miłosierdzia, które jest jednym z najistotniejszych członów etosu Ewangelii. Chodzi zaś w tym wypadku nie tylko o przykazanie czy wymaganie natury etycznej, chodzi równocześnie o spełnienie bardzo ważnego warunku, ażeby Bóg mógł się objawiać w swym miłosierdziu w stosunku do człowieka: miłosierni... dostępują miłosierdzia. (88)

ROZDZIAŁ III. STARY TESTAMENT

Słowo – kluczem do zrozumienia rzeczywistości.

– Starotestamentalne pojęcie miłosierdzia.

– Odcienie miłości Bożej

„Miłosierdzie, które objawił Chrystus” w pełni ujawnia się jednak dopiero w świetle dziejów Ludu Bożego Starego Przymierza, toteż – zgodnie z zapowiedzią – w kolejnym rozdziale Autor zatrzymuje naszą uwagę na Księgach Starego Testamentu, podkreślając, iż Izrael „nie tylko znał pojęcie miłosierdzia”, ale „w swej wielowiekowej historii wyniósł szczególne doświadczenie miłosierdzia Bożego” (89). Rozważaniom historyczno-teologicznym towarzyszy teraz refleksja filologiczna, dotycząca „długiej i bogatej” – jak mówi Ojciec Święty – historii najważniejszego w encyklice pojęcia, jakim jest „miłosierdzie”.

Pozostawiając teologom szczegółową charakterystykę starotestamentalnego obrazu miłości Boga do grzeszącego, ale i nawracającego się Ludu Wybranego,

przyjrzyjmy się językowemu obrazowi Bożego miłosierdzia, jaki zostaje nakreślony za pomocą rozbudowanych zdań o charakterze definicji. Oto przykład:

Bóg miłuje Izraela miłością szczególnego wybrania, podobną do miłości oblubieńca (por. np. Oz 2, 21–25; Iz 54, 6–8) i dlatego przebaczy mu winy, przebaczy nawet zdrady i niewierności. Jeśli spotka się z pokutą, z prawdziwym nawróceniem, przywróci swój lud z powrotem do łaski (por. Jr 31, 20; Ez 39, 25–29). W mowach proroków miłosierdziu oznacza szczególnie potęgę *miłości, która jest większa niż, grzech i niewierność* ludu wybranego. (90)

Zauważmy, iż Ojciec Święty uwypukla niektóre aspekty rzeczywistości miłosierdzia:

W miłosierdziu Boga dla swego ludu ujawniają się **wszystkie odcienie miłości**: On jest jego **Ojcem** (por. Iz 63, 16), ponieważ Izrael jest Jego pierwotnym synem (por. Wj 4, 22), jest także **oblubieńcem** tej, której Prorok oznajmia nowe imię: ruhamą, „umiłowana”, ponieważ jej będzie okazane miłosierdzie (por. Oz 2, 3). (91)

Owo bogactwo „odcieni miłości” Ojca odkrywa przed nami Pisarz, dokonując w przypisach analizy semantycznej kilku najważniejszych starotestamentalnych określeń miłosierdzia, jak bowiem zauważa „już samo słownictwo używane w Księgach Starego Testamentu może nam powiedzieć, czym jest miłosierdzie samo w sobie” (92).

I tak jak opowiadane przez Chrystusa przypowieści, będące przekazem „mesjańskiego orędzia o miłosierdziu” (a więc: przypowieść o synu marnotrawnym; o miłosiernym Samarytaninie; o niemiłosiernym słudze; dobrym pasterzu, szukającym zagubionej owcy; niewieście poszukującej zagubionej drahmy), „ukazują miłość – miłosierdzie w nowym zawsze aspekcie” (87), tak pojawiające się nie tylko w tym rozdziale – ale w całej encyklice – pojęcia, określenia, zdania – definicje o różnych znaczeniowych (stylistycznych, emocjonalnych) odcieniach, te różne aspekty rzeczywistości miłosierdzia wydobywają. Zrozumienie treści owych pojęć – jak podkreślił Autor już w poprzednim rozdziale – stanowi zatem „klucz do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia” (87). Jakże bogaty świat uczuć i postaw odkrywa czytelnik nie znający oryginalnych wersji pism Ksiąg Starego Testamentu. Jest tu⁸:

- *hesed* – a wraz z nim znaczenia: dobroć, łaska, miłość, wierność, przyjaźń, lojalność;
- *rahāmîm* – tj. miłość matczyna, dobroć, tliwość, cierpliwość, wyrozumiałość, gotowość przebaczenia, łagodność, współczucie;
- *hūs* i *hamal* – czyli litość, współczucie;
- *hānan* – okazywanie łaski;
- *‘emet* – odwołujące nas do prawdy.

⁸ J. Homerski, *Miłosierdzie w Księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, pr. zbior. pod red. ks. W. Słomki, Lublin 1989, s. 11–26; D. Bieńkowska, *Miłosierdzie*, w: *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, red. J. Bartmiński, M. Mazurkiewicz-Brzozowska, Lublin 1993, s. 65–73.

Za pomocą takich to wyrażen – pisze dalej Ojciec Święty – zróżnicowanych w swojej szczegółowej treści, ale zbliżających się jak gdyby od różnych stron do jednej treści podstawowej, aby wyrazić jej transcendentne bogactwo, a równocześnie na różne sposoby przybliżyć je człowiekowi, Stary Testament głosi miłosierdzie Boga (93).

Teraz rozumiemy, dlaczego Ojciec Święty tak chętnie – we wszystkich swoich tekstach do słowa miłosierdzie dodaje inne pojęcia lub określenia wartościujące, a nierzadko rozbudowane frazy. W ten sposób objaśnia, wzbogaca i dookreśla sens definiowanego słowa: *bezgraniczne miłosierdzie, ewangeliczne miłosierdzie, wyobrażenia miłosierdzia, miłość – miłosierdzie, przymiot bóstwa–miłosierdzie, Ojciec: miłość i miłosierdzie, On sam jest miłosierdziem, Chrystus wcieleniem owej miłości, miłosierdzie jest drugim imieniem pokoju.*

ROZDZIAŁ IV. PRZYPowieść O SYNU MARNOTRAWNYM

Analogia i uwspółcześnienie.

– Miłosierdzie większe niż sprawiedliwość.

– Powszechne a właściwe rozumienie miłosierdzia

Po nakreśleniu obrazu Bożego miłosierdzia, jaki został wpisany w Księgi Starego Testamentu, Autor przystępuje do analizy wybranych wątków z Księg Nowego Przymierza, aby w świetle tego, co zostało już powiedziane, pełniej odczytać naukę Chrystusa o tej miłosiernej miłości Boga względem człowieka, którą „w języku Nowego Testamentu nazwano Agape” (102).

W nauczaniu samego Chrystusa [pisze Ojciec Święty] ten odziedziczony ze starego testamentu obraz doznaje uproszczenia i pogłębienia zarazem. Widać to może najlepiej w przypowieści o synu marnotrawnym [...]. (98).

Spśród wielu biblijnych przypowieści nasz Kaznodzieja wybiera przypowieść o synu marnotrawnym, przypowieść, w której – jak zauważa – „słowo miłosierdzie nie pada ani razu, równocześnie zaś sama istota miłosierdzia wypowiedziana zostaje w sposób szczególnie przejrzysty” (98). I tak, wraz z Ojcem Świętym na nowo odczytujemy tekst – dobrze przecież znanej – perykopy. W relacji o wydarzeniach z przypowieści najpierw Autor przedstawia duchowy wizerunek niewiernego, ale nawracającego się syna, a dopiero później wiernego i miłującego Ojca. Jan Paweł II głęboko wnika w psychikę marnotrawnego syna i z pełnym dramatyzmem oddaje to, co się w niej dzieje. Opracowanie przypowieści dalekie jest od suchej relacji o faktach zewnętrznych. Żywa opowieść – dzięki zachowaniu porządku wydarzeń, wprowadzeniu wypowiedzi bohaterów w biblijnych cytatach, formom czasu teraźniejszego i nacechowanym emocjonalnie określeniom – mimo komentarza – nie traci swego uroku, a wręcz przeciwnie; można mieć wrażenie, że Autor zaprasza nas do wspólnej lektury i rozważania – jest to swoista *lectio divina* (lektura Pisma) prowadząca do kontemplacji Słowa Bożego.

Biblijna przypowieść wymaga jednak przejścia od jej znaczenia literalnego, dosłownego, do ukrytego znaczenia alegorycznego⁹, co pisarz czyni już na wstępie, wskazując na analogię między synem marnotrawnym a każdym człowiekiem i między Ojcem a miłosiernym Bogiem.

Ten syn, który otrzymuje od ojca przypadającą mu część majątku i z tą częścią opuszcza dom, aby w dalekich stronach wszystko roztrwonić „żywąc rozrzutnie”, **to poniekąd człowiek wszystkich czasów** [...]. Analogia jest w tym miejscu bardzo pojemna. **Przypowieść dotyczy pośrednio każdego złamania przymierza miłości, każdej utraty łaski, każdego grzechu.** (98)

Myśl ta jest wielokrotnie i na różne sposoby powtarzana – a w ten sposób podkreślana w kilku miejscach encykliki w zdaniach typu: „Tajemnica wybrania odnosi się do każdego człowieka”, „przymierze dotyczy każdego człowieka”.

Wspomnianą analogię nasz Twórca wydobywa także za pomocą innych środków stylistyczno-językowych, np. czasu teraźniejszego, stosowanego zarówno wtedy, gdy Autor oddaje głos głównym bohaterom przypowieści, jak i – częstokroć – w trakcie interpretacji biblijnej perykopy. Czytamy więc jak:

Syn – **otrzymuje** od Ojca przypadającą mu część majątku i z tą częścią **opuszcza** dom [...]; zdaje się nie uświadamiać sobie [utraconej godności], **mierzy** siebie miarą tych dóbr, które utracił, **decyduje** się pójść spowrotem do domu rodzinnego i prosić Ojca o przyjęcie, **gotów jest** przyjąć [...] upokorzenie i wstyd, **uświadamia** sobie, że nie ma prawa do niczego więcej, jak do stanu najemnika w domu swojego ojca – i z tak podjętą decyzją wyrusza w drogę (98,99).

Ojciec – **działa** pod wpływem głębokiego uczucia; **jest świadom**, że ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa jego syna; **ukazuje** [synowi] nade wszystko radość z tego że się odnalazł, z tego że ożył (101,102).

Zauważmy, iż wprowadzenie, obok czasu przeszłego, czasu teraźniejszego spełnia tutaj różne funkcje. Z jednej strony jest zabiegiem – można rzec – czysto literackim (ujawniającym zresztą talent pisarski Karola Wojtyły jako dramaturga). Dynamizuje on opis, zwiększa dramatyzm przedstawionej historii, podkreśla psychologiczną prawdę o człowieku. Z drugiej strony jednak podkreśla uniwersalny charakter przypowieści. Horyzont czasowy obejmuje zatem „wczoraj dziś i jutro”, czyli chrześcijańskie „wieczne dziś”, teologiczny kairos. Synem marnotrawnym staje się człowiek wszystkich czasów, a Boże miłosierdzie, tak jak i czas miłosierdzia, zyskują wymiar nieskończony.

Jakże umiejętnie nasz kaznodzieja wydobywa z przypowieści to, co – jak mówi – „kryje się poza powierzchnią słów – cały ów dramat człowiek, który utracił godność dziecka bożego, świadomość zmarnowanego synostwa (Jan Paweł II podkreśla bowiem, że ważniejsza od utraty dóbr materialnych jest „utrata godności syna w domu ojca”, czego marnotrawny syn z przypowieści tak długo sobie nie uświadamiał). I jakże dramatycznie brzmią wplecione w tok analizy biblijne

⁹ *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 412; por. także: A. Wierzbicka, *Jak interpretować Ewangelię? Semantyka metafor i przypowieści*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod red. J.J. Jadackiego i K. Wójtowicza, Warszawa 1999, s. 253–268.

słowa niewiernego dziecka: „Już nie jestem godzien nazywać się Twoim synem” (Łk 51, 18) i dwukrotnie powtórzone później słowa Autora, będące jakby oddźwiękiem wewnętrznego głosu sumienia syna:

Dojrzało w nim poczucie utraconej godności
Być najemnikiem w domu własnego ojca, to z pewnością głębokie upokorzenie i wstyd
A jednak syn marnotrawny gotów jest przyjąć to upokorzenie i wstyd
[...] w centrum świadomości syna marnotrawnego znalazło się poczucie utraconej godności. (99)

Kluczowy – w rozważaniach nad przypowieścią – jest jednak moment, w którym Autor ukazuje nam – w wizerunku ojca i syna obraz miłości objawiającej się jako miłosierdzie, które przeciwstawia się „porządkowi sprawiedliwości” – choć jak zauważa Jan Paweł II: „W przypowieści o synu marnotrawnym nie występuje ani razu słowo »sprawiedliwość«, podobnie jak w tekście oryginalnym nie ma też wyrażenia »miłosierdzie«. Jednym zdaniem Autor wyjaśnia:

[...] miłość staje się miłosierdziem wówczas, gdy wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości, ścisłą, a czasem nazbyt wąską. (100)

Wypowiedziana przez Autora myśl w całym kontekście ma w sobie niepowtarzalny urok. W samej myśli, ale i w sposobie jej wyrażenia jest coś, co trudno zdefiniować i określić. Może to precyzja słowa, może nietypowe powiązanie ze sobą pewnych wyrazów, a może jakaś specyficzna rytmika. Widać jednak wyrażenie, iż to rzeczywistość a potem myśl porządkują słowa. Ów niepowtarzalny urok tkwi zatem gdzieś „poza powierzchnią słów”.

Następuje moment gdy z dobrze nam znanej przypowieści Autor wydobywa pełne prostoty i głębi myśli, które pozostaną na długo w pamięci czytelnika. Jakaś radość z głębszego zrozumienia prawdy towarzyszy nam, gdy czytamy o:

- miłości, zdolnej do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą [...] (102),
- o miłości, która cierpliwa jest, łaskawa jest ... nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego, współweseli się z prawdą ...we wszystkim pokłada nadzieję wszystko przetrzyma ... i nigdy nie ustaje (11 Kor 13, 4–8; 102),
- o Ojcu wiernym swojemu ojcostwu i swojej miłości, która niejako skazuje Ojca na troskę o syna (101–102),
- o tym, że konkretnym wyrazem działania miłości i obecności miłosierdzia jest nawrócenie (103),

wreszcie:

- o tym, że ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany (102),
- o tym, że w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jak dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i człowieku. (103)

Ta ostatnia myśl – najbardziej chyba uderzająca – jest odpowiedzią na „nasze uprzedzenia na temat miłosierdzia, będące wynikiem – jak mówi Ojciec Święty – „zewnątrznej tylko oceny, a prowadzącej nas do błędnego wniosku”, że:

miłosierdzie uwłacza temu, kto go doznaje, że uwłacza godności człowieka (102)

Właściwe oblicze miłosierdzia jest zatem niekiedy inne niż w powszechnym odczuciu, i dlatego rozdział poświęcony przypowieści Ojciec Święty kończy apelem:

Trzeba, ażeby to właściwe oblicze miłosierdzia było wciąż na nowo odsłaniane. Naszym czasem wydaje się ono – pomimo wszelkich uprzedzeń – szczególnie potrzebne. (103)

ROZDZIAŁV. MISTERIUM PASCHALNE

Obraz Bożego Miłosierdzia.

– Obraz Syna. – Obraz Ojca.

– Obraz Matki

Czy nakreślony do tej pory przez Ojca Świętego OBRAZ BOŻEGO MIŁOSIERDZIA nie jest już ukończony? Wydawałoby się, że wiemy już o nim tak wiele. Tymczasem na wstępie kolejnego rozdziału czytamy, iż, aby „wypowiedzieć do końca prawdę o miłosierdziu tak, jak została ona do końca objawiona w dziejach naszego zbawienia” (104), aby „odsonić głębię tej miłości” trzeba wniknąć w całe mesjańskie orędzie Jezusa. O ile jednak wcześniejszy rozdział nawiązywał do Chrystusowego nauczania, o tyle tutaj Autor sięga do życia i działalności Chrystusa, skupiając się na Misterium Paschalnym, będącym – jak mówi „szczytowym punktem objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia” (choć od razu zaznacza, że „to ostatnie poniekąd słowo Chrystusa nie jest ostatnim słowem Boga Przymierza” – tym będzie bowiem zmartwychwstanie; por. 109). Ojciec Święty ukazuje nam teraz miłosierdzie z perspektywy ukrzyżowanego Syna, Boga- Ojca i Matki; kompozycyjnie mamy zatem trzy obrazy, a każdy z nich, będąc dopełnieniem pozostałych, służy ukazaniu pełnego obrazu rzeczywistości Miłosierdzia.

OBRAZ SYNA. Już na wstępie tej części Ojciec Święty zaznacza, iż „wydarzenia wielkopiątkowe, a przedtem już modlitwa w Ogrójcu wprowadzają [...] zasadniczą zmianę w cały tok objawienia się miłości i miłosierdzia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa” (104–105). Dlaczego? Bo oto sam tego miłosierdzia będzie potrzebował! Ta uderzająca prawda zostaje wypowiedziana w szeregu zdań opartych na myślowo stylistycznym kontraście:

[...] sam oto zdaje się najbardziej **zasługiwać na miłosierdzie i wzywać do miłosierdzia** wówczas, gdy jest pojmany, wyszydzony, skazany, ubiczowany, ukoronowany cierniem, gdy zostaje przybity do krzyża i na nim w straszliwych męczarniach oddaje ducha (por. Mk 15, 37; J 19, 30). W szczególny sposób wówczas **zasługuje na miłosierdzie** – i nie doznaje go od ludzi, którym dobrze czynił, a nawet najbliżsi nie potrafili Go osłonić i wyrwać z rąk prześladowców. (105)

Ten więc, który „**wzywał** do miłosierdzia”, „**okazywał** miłosierdzie”, „**głosił** ludziom miłość Ojca” i „**świadczył** o niej całym swoim postępowaniem”, cierpiąc za nas na krzyżu „**zasługuje na miłosierdzie**”. Znamienne, gdy mowa o Chrystusie potrzebującym miłosierdzia, Autor słowo „miłosierdzie” bierze w cudzysłów, co ma swój sens teologiczny – bo czyż Chrystus potrzebujący miłosierdzia nie jest równocześnie tym, który okazuje miłosierdzie każdemu człowiekowi?

Czyż może być bardziej jeszcze w całym tym mesjańskim programie Chrystusa, w całym objawieniu miłosierdzia przez krzyż, uszanowana i podniesiona godność człowieka, skoro doznając miłosierdzia, jest on równocześnie poniekąd tym, który „okazuje miłosierdzie”? Czyż Chrystus ostatecznie nie staje na tym stanowisku wobec człowieka także wówczas, gdy mówi: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych [...] Mnieście uczynili”? (Mt 25, 40). (110)

OBRAZ OJCA. W obrazie cierpiącego syna zostaje ukazany także wizerunek Ojca. Następuje zatem powrót do myśli, która otworzyła tekst encykliki – „Kto mnie widzi, widzi i Ojca”. Jakże dobitnie – znów za pomocą kontrastu – Autor ukazuje prawdę o miłości Ojca, która objawia się w cierpieniu Syna:

Bóg objawia swoje miłosierdzie w sposób szczególny również i przez to, że **pobudza człowieka do „miłosierdzia” wobec swojego własnego Syna**, wobec Ukrzyżowanego. (110)

[...] miłość, która nie cofa się przed wstrząsającą ofiarą swojego Syna. (104)

[...] własnego Syna nie szczędził a uczynił zadość wierności wobec ludzi. (104)

Bóg jest bezwzględnie wierny swojej miłości do człowieka. (113)

Oto nowe oblicze miłosierdzia. Retoryczne rozwiązania (mistrzowsko przeprowadzony rozwój myśli, periodyczne konstrukcje, paralelizmy i powtórzenia) pomagają Ojcu Świętemu oddać głębię myśli o miłosiernej miłości i jej relacji do sprawiedliwości. W Chrystusowej męce objawiła się bowiem miłość, a jednocześnie została wymierzona (grzechowi i śmierci) sprawiedliwość, co podkreśla Ojciec Święty, często używając określeń, takich jak **absolutna** sprawiedliwość, **radykałne** objawienie miłosierdzia, **bezwzględna** wierność Boga.

Odkupienie w tym wymiarze jest ostatecznym i definitywnym objawieniem się świętości Boga, który jest bezwzględną pełnią doskonałości, pełnią sprawiedliwości i miłości przez to, że **sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyrasta z niej niejako i ku niej zmierza**. (105) W męce i śmierci Chrystusa, w tym, że Ojciec własnego Syna nie oszczędził, ale uczynił Go grzechem za nas (por. tamże), znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkości. Jest to wręcz jakiś „nadmiar” sprawiedliwości, gdyż grzechy człowieka zostają „wyrównane” ofiarą Boga–Człowieka. **Jednakże ta sprawiedliwość, która prawdziwie jest sprawiedliwością „na miarę” Boga, całkowicie rodzi się z miłości: z miłości Ojca i Syna, i całkowicie owocuje w miłości. Właśnie dlatego owa sprawiedliwość Boża objawiona w krzyżu Chrystusa jest „na miarę Boga”, że rodzi się z miłości i w miłości dopełnia się, rodząc owoce zbawienia.** *Bośki wymiar Odkupienia* nie urzeczywistnia się w samym wymierzeniu sprawiedliwości grzechowi, ale w przywróceniu miłości, tej twórczej mocy w człowieku, dzięki której ma on znów przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga. W ten sposób Odkupienie niesie w sobie całą pełnię objawienia miłosierdzia. (105–106)

I oto właśnie w Nim, w Chrystusie, zostaje wymierzona sprawiedliwość grzechowi za cenę Jego ofiary, Jego posłuszeństwa „aż do śmierci” (Flp 2, 8). Tego, który był bez grzechu, Bóg „dla nas grzechem uczynił” (2 Kor 5, 21). **Zostaje również wymierzona sprawiedliwość śmierci**, która od początku dziejów człowieka sprzymierzyła się z grzechem. **Sprawiedliwość śmierci zostaje wymierzona za cenę śmierci Tego, który był bez grzechu, i który jeden mógł – przez swoją śmierć – zadać śmierć śmierci** (por. 1 Kor 15, 54 n.). W ten sposób krzyż Chrystusa w którym Syn, współistotny Ojcu, oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli **miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci**. (108)

Czy te słowa z kazania na górze, ukazując w punkcie wyjścia możliwości „serca” Ludzkiego („miłosierni”), nie odsłaniają w tej samej perspektywie najgłębszej tajemnicy Boga: owej niezgłębionej jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, **w której miłość ogarniając sprawiedliwość daje początek miłosierdziu, miłosierdzie zaś objawia samą doskonałość sprawiedliwości?** (110–111)

Uwierzyć w Syna ukrzyżowanego, to znaczy „zobaczyć Ojca” (por. J 14, 9), to znaczy uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. **Uwierzyć zaś w taką miłość to znaczy uwierzyć w miłosierdzie. Miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie, które dotyka i osacza człowieka, które wdziera się również do jego serca i może go „zatrącić w piekle”** (Mt 10, 28). (107–108)

OBRAZ MATKI. Szczególne miejsce w planie zbawienia, a więc objawienia ludzkości Bożego Miłosierdzia, zajmuje Maryja, toteż Ojciec Święty ukazuje nam obraz Matki Bożej w jej relacji do miłosierdzia Bożego. Autor używa w tym przypadku szeregu określeń. Jest więc Maryja tą, która: **„objawiła miłosierdzie Boże”, „doświadczyła Miłosierdzia Bożego”, „okupiła swój udział w objawieniu się Miłosierdzia Bożego”, „została powołana, aby przybliżyć ową miłość”, „miłosierna miłość jest jej udziałem”**. Ale podobnie jak w przypadku jej Syna i Ona – Jego Matka **„zasługuje na miłosierdzie”**. Myśl wyrażająca tę – dramatyczną, bo związaną z cierpieniem Syna – prawdę (jest to jeden z piękniejszych fragmentów w tej encyklice) ujmuje Autor w słowa:

Nikt tak jak Matka Ukrzyżowanego nie doświadczył tajemnicy krzyża, owego wstrząsającego spotkania transcendentnej Bożej sprawiedliwości z miłością, owego „pocałunku”, jakiego miłosierdzie udzieliło sprawiedliwości (por. PS 85 [84], 11). **Nikt też tak jak Ona – Maryja** – nie przyjął sercem owej tajemnicy, Boskiego zaiste wymiaru Odkupienia, która dokonała się na Kalwarii poprzez śmierć Jej Syna wraz z ofiarą macierzyńskiego serca, wraz z Jej ostatecznym *fiat*. (113)

Wszystkie te treści, łącznie z faktem, iż swoją miłością Maryja obejmuje ludzi wszystkich czasów Autor przekazuje w jednym zdaniu, będącym niezwykle ciekawą konstrukcją myślową i słowną. W mistrzowski sposób, poprzez zestawienie różnych w swej treści, ale składających się z tych samych wyrazów okre-

śleń Matki Bożej – Ojciec Święty charakteryzuje postać Tej, „która najpełniej zna tajemnicę Bożego Miłosierdzia”¹⁰:

Maryja jest więc równocześnie Tą, która najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia. Wie, ile ono kosztowało i wie, jak wielkie ono jest. W tym znaczeniu nazywamy Ją również **Matką miłosierdzia** – **Matką Bożą miłosierdzia** lub **Matką Bożego miłosierdzia**, a każdy z tych tytułów posiada swój głęboki sens teologiczny. (113)

ROZDZIAŁ VI . MIŁOSIERDZIE Z POKOLENIA NA POKOLENIE

Obraz współczesnego świata i człowieka.

– Źródła niepokoju.

– Sprawiedliwość bez miłości

Mamy prawo wierzyć, że nasze pokolenie zostało również objęte słowami Bogurodzicy, gdy uwielbiała miłosierdzie, które z pokolenia na pokolenie jest udziałem tych, co kierują się bojażnią Bożą. (115)

W myśli otwierającej kolejny rozdział, Ojciec Święty wyraża nadzieję, że objawione przez – kilkakrotnie już przytaczane, choć w innych kontekstach – słowa Maryi oraz nauczanie i całe życie Chrystusa (zwłaszcza Jego śmierć krzyżową i zmartwychwstanie) Boże miłosierdzie obejmuje wszystkie pokolenia, a więc także „pokolenie współczesne”, nas wszystkich, „którzy obecnie żyjemy na tej ziemi”(115). Czas miłosierdzia, „czas wiary i nadziei” dotyczy zarówno przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości. Jest więc zrozumiałe, iż przechodząc do czasów współczesnych, nasz Kaznodzieja wprowadza wątki biblijne, nie tylko dlatego że ich myśl jest zawsze aktualna, ale właśnie dlatego że czas Bożego miłosierdzia trwa nadal. Nie tylko kompozycyjnie zatem, ale i teologicznie w pełni uzasadnione jest – typowe dla sztuki kaznodziejskiej – odczytywanie teraźniejszości w kontekście Słowa biblijnego. Czytając o miłosierdziu Bożym w świecie współczesnym, czytelnik ma więc w pamięci biblijny obraz rzeczywistości miłosierdzia.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Autor kreśli wizerunek naszego pokolenia. Czy odnajdzie w nim ślady działania Bożej miłości, określanej mianem miłosierdzia? Ojciec Święty krótko mówi o cywilizacyjnych zdobyczach i postępie, aby móc skupić się na problemach współczesności i – coraz częściej zadawanych przez nas – pytaniach, które według Autora, „domagają się zasadniczej odpowiedzi; pytania:

[...] czym jest człowiek; *jaki jest sens cierpienia, dla śmierci, które istnieją nadal*, choć doskonał się tak wielki postęp? Na cóż te zwycięstwa tak wielką okupione ceną...? (117)

Niepokojący jest ów obraz – pełen „głębokich cieni”, „bezładu” i „zachwiania równowagi”. Toteż postawienie swoistej diagnozy tj. znalezieniu źródeł egzy-

¹⁰ Por. A. Ceglińska, *op.cit.*, s. 56.

stencjonalnego niepokoju, który nęka współczesnego człowieka towarzyszą sformułowania i określenia takie jak: **samozagłada, nędza, upośledzenie, niedorozwój, samozniszczenie, konflikt, zło fizyczne i moralne, jakaś wada, zespół wad.**

Wypowiadane z wielką mocą, za pomocą szeregu powtórzeń, paralelnych układów, ekspresywizmu i kontrastów, słowa Jana Pawła II mówią o niepokoju, wynikającym z zagrożeń konfliktami zbrojnymi, niebezpieczeństwem samozagłady, „prymatem rzeczy w stosunku do osoby”, a co za tym idzie bogaceniem się (i tu Autor stosuje często wyliczenie) „niektórych jednostek, grup społecznych i Państw” przy jednoczesnym ubożeniu „poszczególnych jednostek, a także całych środowisk wspólnot, społeczności czy narodów”; kontrast tak często podkreślany przez Jana Pawła II w semantycznej, znaczeniowej opozycji: liczni – nieliczni, silni – bezsilni. Posłuchajmy jednego z takich fragmentów:

A to wszystko rozgrywa się *na rozległym tle tego gigantycznego wyrzutu*, którym dla ludzi i społeczeństw zasobnych, sytych, żyjących w dostatku, hołdujących konsumpcji i użyciu, musi być fakt, że w tej samej rodzinie ludzkiej **nie brak takich** jednostek, takich grup społecznych, *które głodują. Nie brak małych dzieci*, które umierają z głodu na oczach swoich matek. **Nie brak** w różnych częściach świata, w różnych systemach społeczno-ekumenicznych, **całych obszarów nędzy, upośledzenia, niedorozwoju.** (118–119)

Jednocześnie jawi się przed nami duchowy obraz człowieka współczesnego, jego świadomości oraz rosnącego niepokoju moralnego. Toteż nie dziwi fakt, iż słowami kluczowymi w tym rozdziale stają się: „niepokój, lęk, zagrożenie”, np.: **rośnie poczucie zagrożenia, rośnie ów egzystencjalny lęk, „odczuwa lęk”, „słusznie się lęka”, ma świadomość, poczucie zagrożenia.**

Ojciec Święty zauważa jeszcze jedną rzecz, iż jest lęk, który dosięga nawet tych, którzy w tym świecie korzystają z licznych przywilejów, lęk związany ze złem moralnym, które jest źródłem wszelkiego zła, złem bardzo niebezpiecznym, bo często w sposób „zakamuflowany” – podkreśla Ojciec Święty – i w sposób na pozór pokojowy zagraża ono duszy człowieka i niszczy ludzkie sumienia.

Człowiek słusznie się lęka, że może paść ofiarą nacisku, który pozbawi go wewnętrznej wolności, możliwości wypowiadania prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, **możliwości** słuchania głosu sumienia, który wskazuje prawą drogę jego postępowaniu. Środki bowiem techniczne, którymi dysponuje współczesna cywilizacja, nie tylko kryją w sobie możliwości samozniszczenia na drodze konfliktu militarnego, ale także *możliwości „pokojowego” ujarzmnienia jednostek, środowisk, całych społeczności i narodów*, które z jakiegokolwiek powodu mogą uchodzić za niewygodne tym, którzy dysponują odnośnymi środkami i są gotowi posługiwać się nimi bez skrępołów. (118)

Jan Paweł II nie należy jednak do tych, którzy tylko stawiają pytania, ale próbuje też na nie odpowiedzieć, aby znaleźć potem rozwiązanie. Na zawarte w tytule podrozdziału pytanie – pośrednio skierowane do naszych sumień – „Czy sprawiedliwość wystarcza?” Autor znajduje odpowiedź. Wpierw jednak zauważa, iż mimo „rozbudzonego na wielką skalę poczucia sprawiedliwości”, sama jej idea bardzo często zostaje wypaczona. Stąd określenia wartościujące: **rzekoma spra-**

wiedliwość, działania sprzeczne z ideą sprawiedliwości, działania dalekie od sprawiedliwości, nadużycie idei, jej wypaczenie, zaprzeczenie, zniweczenie.

Najwyraźniej źle pojęta sprawiedliwość lub świadome jej wypaczenie prowadzi do paradoksu, o którym nie waha się powiedzieć Autor: *summus ius – summa iniuria*; parafrazując: nawet najwyższe prawo może się stać najwyższą krzywdą i niesprawiedliwością

I najważniejsze chyba w tym rozdziale stwierdzenie, w który znów pojawi się pojęcie sprawiedliwości. Wypowiedziana zostaje prawda, którą dobrze znają ci, którzy nie chcą jej dopuścić do swojej świadomości, prawda, która uświadamia nam – mówi Ojciec Święty – „potrzebę sięgania do głębszych sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości”:

Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach *owej głębszej mocy, jaką jest miłość*. (121)

Owocem braku miłości i zafałszowania idei sprawiedliwości, konkluduje więc Autor, jest upadek podstawowych wartości, takich jak:

[...] poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozdzielnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najczulszą dziedzinę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarne stosunek do człowieka, zatarcie poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” – wbrew wszelkim pozorom – ulega moralnej dekadencji. (121–122)

ROZDZIAŁ VII–VIII. MIŁOSIERDZIE BOGA W POSŁANNICTWIE KOŚCIOŁA. MODLITWA KOŚCIOŁA NASZYCH CZASÓW

Czynić miłosierdzie.

– Chrystus wzorem.

– Prawdziwe oblicze miłosierdzia

Szczególne miejsce w omawianym przez nas tekście zajmują dwa ostatnie rozdziały. Można powiedzieć, iż stanowią one jakby punkt kulminacyjny tego tekstu, i swoistego rodzaju syntezę. W pewnym sensie kompozycja encyklik Jana Pawła II wręcz przypomina nam klasyczną budowę dramatu; mamy tu bowiem nawiązanie do tematu, jego rozwinięcie (łącznie z pewnym narastającym napięciem), wreszcie moment rozwiązania i zakończenie.

Ostatnie strony tekstu są więc odpowiedzią na niemal wszystkie pytania, radosnym odkryciem prawdy o Bożym miłosierdziu i wreszcie wezwaniem nas do czynienia miłosierdzia. Bo czymże jest słowo, jeśli nie przerodzi się w czyn? Mo-

że dlatego medytacja o miłosierdziu przeradza się w modlitwę (*meditatio* przeradza się w *oratio*), o czyn miłosierny, w którym objawi się sam Bóg.

W imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, w duchu Jego mesjańskiego posłannictwa, które trwa w dziejach ludzkości, **Podnosimy nasz głos i błagamy**, aby raz jeszcze na tym etapie dziejów objawiła się owa Miłość, która jest w Ojcu, aby za sprawą Syna i Duch Świętego okazała się obecną w naszym współczesnym świecie i potężniejsza niż zło: potężniejsza niż grzech i śmierć. **Błagamy** za pośrednictwem tej, która nie przestaje głosić „miłosierdzia z pokolenia na pokolenie”, a także tych wszystkich, na których wypełniły się już do końca słowa z kazania na górze: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7). (138)

ZAKOŃCZENIE

Na koniec trzeba podkreślić, że rozważania Jana Pawła II stanowią nie tylko logiczny ciąg myślowy, ale i uczuciowy. Daleki od oficjalnych, zbyt patetycznych dokumentów urzędowych, list Ojca Świętego do nas – a właściwie filozoficzno-teologiczna rozprawa, medytacja, staje się świadectwem przeżycia prawd wiary i Dobrej Nowiny, jaką przynosi nam Chrystus. Znać tu osobisty stosunek Autora do przedstawianych treści, tak jak w listach pierwszych apostołów. Żywe, głębokie, przejmujące, a często zaskakujące sformułowania (bo odkrywające na nowo, to co wydawało nam się, że już znamy), nie pozwalają przejść obojętnie obok przedstawionych myśli. Treści kolejnych rozdziałów dopełniają sens poprzednich, a jednocześnie w ich świetle same zostają pogłębione. Dlatego encykliki Jana Pawła II trzeba czytać od początku do końca – tylko wtedy bowiem mamy szansę przeżyć prawdę, o której mowa – w przypadku tej encykliki – prawdę o Bożym Miłosierdziu.

KATARZYNA MOTYL

Wydział Filologiczny, Katedra Historii Języka Polskiego
Uniwersytet Łódzki

SFERA NADAWCZO-ODBIORCZA W LISTACH ŚW. PAWŁA, CZYLI O DIALOGICZNOŚCI JAKO CESZE GATUNKOWEJ LISTÓW¹

1. KATEGORIA NADAWCY W PAWŁOWEJ EPISTOLOGRAFII

1.1. Nazwy własne i apelatywne

Pawłowa epistolografia, obok Dziejów Apostolskich, jest doskonałym źródłem poznania nie tylko interesującej biografii Autora, ale także służy zaprezentowaniu bogatej działalności, licznych podróży, osobowości twórcy oraz jego poglądów. Stało się to kanwą szczegółowych rozważań biblistów². Nadawcę Listów św. Pawła poznajemy, zgodnie z regułami starożytnej epistolografii, już we wstępie, w części zwanej *adrese* (*wstępnym pozdrowieniem*), który został oparty na schemacie:

Imię nadawcy + (imiona współwysyłających) + określenia dotyczące posługi apostoelskiej + nazwa odbiorcy + określenia dotyczące odbiorcy.

¹ Zaprezentowany artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej pt. *Styl językowy listów apostoelskich (na materiale Listów św. Pawła)*, która powstała pod kierunkiem pani prof. dr hab. D. Bieńkowskiej w Katedrze Historii Języka Polskiego Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego. Podstawowe źródło badań stanowił przekład Listów św. Pawła zaczerpnięty z Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Poznań–Warszawa 1980.

² Wśród literatury przedmiotu odnajdujemy takie (znaczące) pozycje jak: E. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1953; E. Dąbrowski, *Święty Paweł. Życie i pisma*, Poznań 1952; J. Steinmann, *Paweł z Tarsu*, Kraków 1965; H. Pollock, *Paweł Apostoł*, Kraków 1966; K. Romaniuk, *Uczniowie i współpracownicy Pawła*, Warszawa 1993. Z nowszych pozycji warto wymienić: K. Romaniuk, *Święty Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1995; J.H. Prado Flores, *Sekret Pawła. Zawodnik Jezusa Chrystusa*, Łódź 1998; J. Gnillka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001; H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Lublin 2002. Na temat życia i działalności Apostoła istnieje bogata literatura, której bibliografia została zamieszczona m.in. we *Wstępie do Nowego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1995, s. 306–307.

W strukturze tej członami fakultatywnymi są imiona innych adresatów Listów oraz określenia dotyczące adresata.

Mimo że część pism wyszła spod pióra Pawłowych sekretarzy, jednak to on jawi się jako piszący o ewangelicznym przesłaniu. Jest on indywidualnym nadawcą w Listach: do Rzymian (1, 1–2), Efezjan (1,1), Tymoteusza (1 Tm 1, 1 i 2 Tm 1,1), Tytusa (1,1) W adresie Paweł nazywa siebie tylko łacińskim imieniem, nie używa nigdy jego semickiego odpowiednika Szaul, które mu przysługiwało ze względu na żydowskie pochodzenie. Imienia semickiego Apostoł nie używał już od przemiany, jaka się w nim dokonała pod Damazkiem³. Oprócz adresu imię Apostoła pojawia się jeszcze kilkakrotnie na kartach korespondencji, dając liczbę 28 użyczeń.

Wśród osób wspomnianych jako dodatkowi nadawcy znajduje się *Tymoteusz* – jednocześnie odbiorca dwóch pism. Został on wymieniony jako jedyny współnadawca Listów skierowanych do: Koryntian (2 Kor 1,1), Kolosan (1, 1–2), Filemona (Flm 1–2).

Obok Tymoteusza, w dwóch Listach do Tesaloniczan (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1) jako nadawca występuje inna postać – mniej znana – *Sylwan* – osoba, o której niewiele mówi się na kartach Nowego Testamentu:

Natomiast w Pierwszym Liście do Koryntian pojawia się, jako współautor, *Sostenes*⁴ – prawdopodobnie jeden z licznych współpracowników św. Pawła:

Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa, i Sostenes, brat, do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana] (1 Kor 1, 1–2).

Uważny czytelnik zwróci uwagę na fakt, że ci dodatkowi nadawcy otrzymują od św. Pawła określenie brat⁵, które świadczy o więzi łączącej wyznawców Chrystusa w otoczeniu Apostoła Narodów. W jednym wypadku Autor nazywa współpracujące z nim osoby określeniem *wszyscy bracia, którzy są przy mnie*:

Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych, i wszyscy bracia, którzy są przy mnie – do Kościołów Galacji (Ga 1, 1–2).

Wymienione w adresie osoby nie są nadawcami Listów, a jedynie osobami znajdującymi się przy Apostole w czasie redagowania pism i przekazującymi swoje pozdrowienia znanym im adresatom.

³ Niektórzy naukowcy uważają, że oba imiona Paweł otrzymał w dzieciństwie. Por. R. Popowski, *Imperativus na tle indicativu w listach Pawła z Tarsu*, Lublin 1985, s. 76 oraz *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, s. 352.

⁴ *Sostenes* był chrześcijaninem bardzo bliskim św. Pawłowi. Por. H. Langkammer, *Pierwszy i Drugi List do Koryntian. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 19.

⁵ Patrz też: fragment dotyczący nazywania adresatów Listów.

Znaczący w kompozycji tekstów jest fakt, iż w dalszych jego partiach w funkcji nadawcy występuje tylko Apostoł z Tarsu, czego potwierdzeniem mogą być słowa:

A mam nadzieję w Panu Jezusie, że niebawem poślę do was Tymoteusza, abym i ja doznał radości, dowiedziawszy się o waszych sprawach (Flp 2, 19);

Dlatego nie mogąc tego znośić, postanowiliśmy sami pozostać w Atenach, a Tymoteusza, brata naszego i służę Bożego w głoszeniu Ewangelii Chrystusa, wysłaliśmy, aby was utwierdził i umocnił w waszej wierze, tak aby nikt się nie chwiał pośród tych ucisków. Po to bowiem, jak wiecie, zostaliśmy ustanowieni (1 Tes 3, 1–3).

Imię Apostoła pojawia się, poza formułą początkową, wówczas gdy natchniony Autor potwierdza autentyczność i autorstwo tekstu:

***Ja, Paweł**, piszę to moją ręką, ja uiszcze odszkodowanie – by już nie mówić o tym, że ty w większym stopniu winien mi jesteś samego siebie (Flm 19)*

oraz pragnie podkreślić swój autorytet nauczycielski:

*Oto **ja, Paweł**, mówię wam: Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda. I raz jeszcze oświadczam każdemu człowiekowi, który poddaje się obrzezaniu: jest on zobowiązany zachować wszystkie przepisy Prawa (Ga 5, 2–3)*

i przywileje związane z wiekiem:

*A przeto, choć z całą swobodą mogę w Chrystusie nakładać na ciebie obowiązek, to jednak raczej proszę w imię miłości, skoro już jestem taki. Jako **stary Paweł**, a teraz jeszcze więzień Chrystusa Jezusa – proszę cię za moim dzieckiem – za tym, którego zrodziłem w kajdanach, za Onezymem (Flm 8–10).*

Nietypowe nazwanie osoby nadawcy odnajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym Autor mówi o sobie w 3 osobie liczby pojedynczej:

*Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe, że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa. Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż **Paweł** został za was ukrzyżowany? Czyż w imię **Pawła** zostaliście ochrzczeni? (1 Kor 1, 11–13)*

Podkreśleniu funkcji, jaką spełnia św. Paweł w pierwotnym Kościele oraz wyjaśnieniu przyczyny pisania przez Apostoła Listów do innych wyznawców Chrystusowej nauki, służą słowa, które znajdują się obok imienia nadawcy. Paweł, we wstępnym adresie, w krótkiej formule, wyraźnie zaznacza, że powołanie apostołskie spełnia z woli Chrystusa. W Pierwszym Liście do Koryntian (1,1); w Liście Kolosan (1,1) i Efezjan (1,1) otrzymuje ona postać: *Paweł, z woli Bożej apostoł Chrystusa Jezusa.*

Formuła ta zostaje bardziej rozbudowana w innych apostołskich pismach, a znamienny jest fakt występowania w niej stwierdzeń podkreślających to apostołskie powołanie, co dzieje się poprzez wykorzystanie wyrażen: *z woli Bożej, z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga naszego, według nakazu Boga naszego*:

Paweł, z woli Bożej powołany na apostoła Jezusa Chrystusa (1 Kor 1, 1);

Paweł, apostoł nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz z ustanowienia Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który Go wskrzesił z martwych (Ga 1,1);

Paweł, apostoł Chrystusa Jezusa według nakazu Boga naszego, Zbawiciela, i Chrystusa Jezusa, naszej nadziei (1 Tm 1,1).

Określenie *apostoł* za czasów pierwszych chrześcijan miało nieco inne użycie niż współcześnie. Pierwotnie nazwa wywodziła się od greckiego leksemu *apostolos* i oznaczała wysłannika, delegata, pełnomocnika, dopiero później, w tradycji chrześcijańskiej, terminem tym nazywano misjonarza albo człowieka z Ducha Świętego. Według żydowskiego obyczaju wcześniej funkcje podobne do Apostołów pełnili starotestamentowi prorocy oraz ambasadorowie, którzy mieli listy polecające. Kościół pierwotny, nawiązując do tego zwyczaju, obdarowuje listami polecającymi Barnabę i Sylasa (Dz 15, 22), a potem Barnabę i Pawła (Dz 11, 30; 13, 3; 14, 26; 15, 2). Chrystus potwierdza misję apostołską wybranych uczniów, twierdząc, że Apostoł reprezentuje osobę, która go posłała do głoszenia Ewangelii:

Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go posłał (J 13, 16)⁶.

Poza częścią wstępną Listów tytuł apostołski – w odniesieniu do Pawła z Tarsu – występuje w Liście do Rzymian, w którym autor nazywa siebie *apostolem pogan*, jako że wśród niewierzących przyszło mu głosić Chrystusową naukę:

*Do was zaś, pogan, mówię: będąc **apostolem pogan**, przez cały czas chlubię się posługiwaniem swoim (Rz 11, 13).*

Potwierdzeniem tej posługi są nowi wyznawcy, którzy dzięki jego nauczaniu ulegli nawróceniu:

Jeżeli nawet nie jestem apostołem dla innych, dla was na pewno nim jestem. Albowiem wy jesteście pieczęcią mego apostołowania w Panu (1 Kor 9, 2).

Z pokorą odnosi się do powierzonych mu zadań, a nawet stwierdza, że niegodzien jest miana apostoła i jest najmniejszy ze wszystkich świętych:

*Jestem bowiem **najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem**, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jestem*

⁶ Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, s. 54–58.

tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną (1 Kor 15, 9–10).

Na mocy łaski Paweł otrzymał potrójną funkcję: apostołską, nauczycielską i głosiciela Słowa Bożego:

*Ukazana zaś została ona teraz przez pojawienie się naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, który przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię, której **głosicielem, apostołem i nauczycielem** ja zostałem ustanowiony (2 Tm 1, 10–11).*

Nazywa siebie również *naśladowcą Chrystusa* oraz *roztroprnym budowniczym* i jednym z *pomocników Boga*:

*Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem **naśladowcą Chrystusa** (1 Kor 11, 1). My bowiem jesteśmy **pomocnikami Boga**, wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. Według danej mi łaski Bożej, jako **roztroprny budowniczy**, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje (1 Kor 3, 6–10).*

Do tych określeń dołącza jeszcze jedno. Szaweł, niegdyś dumny prześladowca chrześcijan, po nawróceniu staje się pokornym *ślugą Chrystusa Jezusa*:

*Dzięki niej jestem z urzędu **ślugą Chrystusa Jezusa** wobec pogan sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym (Rz 15, 16).*

Ślugami Chrystusa określa tu wszystkich Apostołów, nazywając ich jednocześnie *szafarzami tajemnic Bożych*. Do tej nazwy powraca w 9 rozdziale Listu cytowanego powyżej:

*Gdybym to czynił z własnej woli, miałbym zapłatę, lecz jeśli działam nie z własnej woli, to tylko spełniam obowiązki **szafarza** (1 Kor 9, 17).*

Kontaminacja określeń następuje w Liście do Rzymian i w piśmie skierowanym do Tytusa, w których czytamy, że Paweł nazywa siebie *ślugą*, będąc z powołania *apostołem Jezusa Chrystusa*:

*Paweł, **śluga Chrystusa Jezusa, z powołania apostoł**, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej, którą Bóg przedtem zapowiedział przez swoich proroków w Pismach świętych (Rz 1, 1–2).*

Z głęboką pokorą określa siebie, pamiętając wydarzenia, które rozegrały się pod Damaszkiem, Chrystusowym więzieniem:

*Dlatego ja, Paweł, **więzień Chrystusa Jezusa dla was, pogan...** (Ef 3, 1).*

Powtórnie używa tego określenia w 4 rozdziale tego samego Listu (4, 1–2). Takie określenie może też być nawiązaniem do sytuacji, w jakiej Apostoł znajdował się w czasie redagowania tego tekstu – był w więzieniu.

Będąc wysłannikiem Chrystusa, jego sługą i więźniem, Autor jawi się nam także *miłą Bogu wonnością Chrystusa Jezusa*:

Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością Chrystusa zarówno dla tych, którzy dostępują zbawienia, jak i dla tych, którzy idą na zatracenie (2 Kor 2, 15).

Wśród samookreśleń dotyczących nadawcy znajdziemy i takie, które przypominają o niezbyt chlubnej przeszłości, kiedy głównym życiowym celem Pawła z Tarsu było prześladowanie wyznawców nauki Jezusa z Nazaretu. Określenia te wyraźnie wskazują na stosunek Pawła do Chrystusa i jego wyznawców przed wydarzeniami związanymi z nawróceniem. Autor z dużą dozą samokrytycyzmu, stosując określenia o emocjonalnym charakterze, ale też wskazując na pobudki swojej działalności, nazywa siebie *bluźniercą, prześladowcą i oszczercą*. Przemiana, jaka się w nim dokonała, każe mu dziękować za otrzymaną łaskę nawrócenia:

Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do posługi mnie, ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Dostąpiłem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze (1 Tm 1, 12–13).

Natomiast przynależność religijna i narodowa pozwala Pawłowi nazwać siebie: *Izraelitą, potomkiem Abrahama i Hebrajczykiem*. Określając siebie mianem *Izraelity*, wskazuje na swoją przynależność religijną. Może się też legitymować pochodzeniem od Abrahama. Paweł jest *Hebrajczykiem* z urodzenia. Jego ojciec, który miał także obywatelstwo rzymskie, wywodził się z Hebrajczyków. To z kolei wskazuje na odrębne pochodzenie, inne obyczaje, język w porównaniu z innymi narodami, ale przede wszystkim stanowi powód do dumy z własnego pochodzenia⁷:

Hebrajczykami są? Ja także. Izraelitami są? Ja również. Potomstwem Abrahama? I ja (2 Kor 11, 22).

Zaprezentowane sposoby nazywania nadawcy wyraźnie wskazują na posłannictwo św. Pawła, działającego jako wysłannik Boga. Jego autorytet nadawcy Listów jest zatem autorytetem delegata Bożego. To powoduje uwierzytelnienie Pawłowych pism, dodaje powagi słowom Listów oraz służy wzmocnieniu autorytatywności apostolskiego przesłania i zawartych w nich nakazów. Jednocześnie jest to literacki sposób podkreślenia rangi Autora jako pisarza natchnionego. Obok tego leksemy nazywające nadawcę wyraźnie podkreślają, że Paweł z pełną świadomością odnosi się do wydarzeń sprzed nawrócenia, nazywając siebie *prze-*

⁷ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań–Kraków 1999, s. 209–210.

śladowcą i bluźniercą. Ukazuje również, że mimo iż został wybrany do głoszenia Słowa Bożego, jest istotą ułomną, a niedoskonałość jest jedną z cech, które łączą go z odbiorcami jego pism.

Możemy stwierdzić, że postać nadawcy, jaką odnajdujemy w Listach, to osoba życzliwa w stosunku do adresata, skromna, uczciwa, rozsądna, ofiarna i dobrze rozeznana w sytuacji pierwotnego Kościoła. Czytelnik postrzega też św. Pawła jako zwykłego, podobnego sobie, człowieka, który popełnia błędy, dokonuje czasem złych wyborów, ale przyznaje się do pomyłek i chce je naprawić.

Służyć Bogu i ludziom – to główne zadanie Apostoła Narodów. Dlatego wśród form nazywających tworzącego Listy nie brak takich, które na to wskazują. Paweł jawi się jako ludzki i boski *śługa* i *głosiciel* Ewangelii. Nie zwraca się do odbiorców jako namiestnik, zwierzchnik, lecz jako nauczyciel, którego celem jest pouczenie, zachęta do czynienia dobra, ostrzeganie przed złem, a jeśli karci i gani – to w duchu życzliwości ojca, który pragnie dobra swoich dzieci. To wszystko powoduje, że w Listach dostrzegamy postawę życzliwości, szacunku i miłości w stosunku do nadawców⁸.

1.2. Zaimki w funkcji wskaźnika nadawcy

Postać osoby mówiącej ujawnia się w Listach także w postaci zaimków osobowych, ściśle związanych z pierwszą osobą liczby pojedynczej (*ja*, *mnie*, *mi*, *mną*, *mię*) oraz odpowiadających im zaimków dzierżawczych.

Zaimki osobowe pojawiają się zwykle tam, gdzie Paweł pragnie: podkreślić moc swoich pasterskich słów; podkreślić autentyczność Listów zredagowanych przez siebie; poinformować odbiorców o swoich uczuciach i stanach psychicznych; np.

Zresztą ja sam, Paweł, upominam was przez cichość i łagodność Chrystusa, ja, który będąc między wami, uchodzę w oczach waszych za pokornego a z daleka od was jestem dla was zbyt surowy (2 Kor 10, 1).

Zaimki osobowe występują, gdy nadawca mówi o swojej posłudze apostołskiej i głoszeniu Ewangelii:

Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie. Ze względu na nie, ja zostałem ustanowiony głosicielem i apostołem – mówię prawdę, nie kłamię – nauczycielem pogan we wierze i prawdzie (1 Tm 2, 5–7).

W niektórych wersetach obserwować możemy zjawisko wielokrotnego występowania form zaimkowych, np.:

⁸ Por. R. Popowski, *op.cit.*, s. 75–83.

*Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana **mi** łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie **ja**, co prawda, lecz łaska Boża ze **mną** (1 Kor 15, 10).*

Takie nagromadzenie zaimków jest zabiegiem celowym, który ma służyć podtrzymaniu kontaktu nadawczo-odbiorczego oraz podkreśleniu, iż Autor stale jest obecny – „nasyca” tekst swoją obecnością, pragnie się dzielić swoimi przemyśleniami i po raz kolejny chce podkreślić stan równości z adresatami Listów, o czym świadczy bezpośredni sposób zwracania się do nich oraz informowanie ich o swoich troskach i zmartwieniach, bez ukrywania bolesnych zdarzeń, których był uczestnikiem.

Zastosowanie zaimka dzierżawczego **mój** interesująco wygląda z pewnymi leksemami. Bardzo często pojawia się ona obok wyrazu *Bóg*, co wskazuje na głęboką wiarę i oddanie św. Pawła, np.:

*Oby mnie ponownie nie upokorzył wobec was **Bóg mój**, tak iżbym musiał oplakiwać wielu spośród tych, którzy popełniali przedtem grzechy i wcale się nie nawrócili z nieczystości, rozpusty i rozwiązłości, której się dopuścili (2 Kor 12, 21).*

Bardzo często zaimek ten pełni funkcję określenia leksemów nazywających osoby współpracujące z Apostołem – *współwięzień*, *współbojownik*, *współpracownik*, *towarzysz*, co stanowi wyraz więzi z osobami bliskimi Apostołowi z Tarsu, np.:

*Pozdrawia cię Epafras, **mój współwięzień w Chrystusie**, [oraz] Marek, Arystarch, Demas, Łukasz – **moi współpracownicy** (Kol 4, 10);*

*Tytus jest **moim towarzyszem** i trudzi się ze mną dla was; a bracia nasi – to wysłańcy Kościołów, chwala Chrystusa (2 Kor 8, 23).*

Święty Paweł używa też tej formy zaimkowej, gdy mówi o swojej *modlitwie*, którą zanoszą wiernych:

*Bóg bowiem, któremu służę w [głębi] **meego ducha**, głosząc Ewangelię Jego Syna, jest mi świadkiem, jak nieustannie was wspominam, prosząc we wszystkich **modlitwach moich**, by kiedyś wreszcie za wolą Bożą nadarzyła mi się dogodna sposobność przybycia do was (Rz 1, 9–10).*

Ze sferą przeżyć wewnętrznych wiąże się występowanie kolejnego leksemu – *duch* – bardzo charakterystycznego dla omawianych pism – gdyż jest on jednym z kluczowych dla Pawłowej teologii zbawienia. Pojawił się już w powyższym cytacie, lecz można go odnaleźć także w innych miejscach apostołskiej epistolografii (1 Kor 5, 4–5, 14, 14).

Zaimek ten występuje również i tam, gdzie święty Paweł mówi o swoim cielesnym i trapiących go słabościach, np.:

W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach (Rz 7, 23).

1.3. Gramatyczne wykładniki obecności nadawcy

Wykładnikiem obecności nadawcy w tekście mogą być także formy gramatyczne. Jest on określany za pomocą kategorii 1 osoby liczby pojedynczej, która może oznaczać:

- a) autora tekstu – bezpośredniego generatora wypowiedzi będącego odpowiednikiem osoby wypowiadającej się w testach mówionych,
- b) autora w masce,
- c) kogoś bliżej nie określonego (tzw. podmiot liryczny),
- d) narratora lub innego „nadawcę podstawionego”,
- e) postać (bohatera)⁹.

W przypadku listów apostoelskich mamy do czynienia z pierwszym z oznaczeń kategorii 1 osoby liczby pojedynczej. (Znaczna część zgromadzonego materiału to formy imperatywne, często o charakterze pouczającym, o których mowa w innej części pracy. Tutaj zaś chcę zwrócić uwagę na te formy, które wyznaczają nadawcę i kształtują sytuację nadawczo-odbiorczą). Najwięcej form czasownikowych w 1 osobie odnajdujemy w Drugim Liście do Koryntian, pismach do Filemona, Filipian, Galatów i Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Uważane są one za najbardziej emocjonalne pisma Apostoła. Szczególnie w Drugim Liście do Koryntian możemy odnaleźć wiele pierwszoosobowych form czasowników, podobnie jak największą frekwencję miał w tym tekście zaimek osobowy *ja*. Związane jest to z tematyką tego pisma, w którym Autor broni swojej funkcji apostoelskiej w pierwotnym Kościele¹⁰.

Wśród form czasownikowych wyróżnia się grupa leksemów oznaczających czynność pisania. Taki zabieg ma na celu zastąpienie osobistego kontaktu z adresatem wypowiedzi, a zostaje wprowadzony, gdy nie ma możliwości ustnego kontaktu. To, co zostało zapisane przez Apostoła, ma służyć refleksji, zamierzeniem nadawcy nie jest krytyka czy ośmieszanie odbiorców, lecz jedynie sprawdzenie, czy są posłuszni nakazom wyznawanej wiary oraz nieustanna troska o ich dobro, np.

*W tym też celu **napisałem**, aby was wypróbować i aby się przekonać, czy we wszystkim jesteście posłuszni* (2 Kor 2, 9);

***Piszę** do ciebie ufny w twoje posłuszeństwo, świadom, że nawet więcej zrobisz, niż mówię* (Flm 21).

⁹ A. Wilkoń, *Funkcje kategorii gramatycznych w tekstach literackich*, cz. 1, *Kategoria osoby*, podaje za: T. Skubalanką, *Wprowadzenie do gramatyki stylistycznej języka polskiego*, Lublin 2000, s. 60–61.

¹⁰ R. Popowski, *op.cit.*, s. 196–197.

Autor stwierdza również, że to wszystko, o czym pisze i co jest przedmiotem nauczania, pochodzi z Pańskiego nakazu. Swoją przekaz potwierdza słowami *Bóg mi świadkiem*. Bóg staje się tu gwarantem prawdziwości wypowiedzianych twierdzeń:

*A Bóg jest mi świadkiem, że w tym, co tu do was **piszę**, nie kłamię* (Ga 1, 20).

Wykorzystanie tego czasownika wskazuje również na samą czynność, która ma służyć zastąpieniu nieobecności tęskniącego nadawcy:

*Dlatego też jako nieobecny tak **piszę**, abym jako obecny wśród was nie musiał postępować surowiej – według władzy, którą mi dał Pan ku zbudowaniu, a nie ku zgubie waszej* (2 Kor 13, 10).

Mimo że kontaktuje się z odbiorcami w formie pisemnej, często posługuje się czasownikami oznaczającymi mówienie. Taka forma przekazu była najbliższa uczniom Chrystusa. Najczęściej wykorzystywany jest leksem *mówię*. Stosując go, Autor podkreśla, że wszystko, co przekazuje, czyni z miłości i troski o nowych chrześcijan:

***Mówię** to dla waszego pożytku, nie zaś, by zastawiać na was pułapkę; po to, byście godnie i z upodobaniem trwali przy Panu* (1 Kor 7, 35).

By potwierdzić prezentowane deklaracje, używa odwołań do swojego sumienia w *Duchu Świętym*:

*Prawdę **mówię** w Chrystusie, nie kłamię, potwierdza mi to moje sumienie w Duchu Świętym* (Rz 9, 1).

Swoje słowa wzmacnia użyciem czasownika *zaklinam*:

*To zatem **mówię** i **zaklinam** [was] w Panu, abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem, umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca* (Ef 4, 17–18).

Czasowniki *pisać* i *mówić* wprowadzają informacje, instrukcje, zachęty i apostołskie pouczenia. Celem tych ostatnich nie jest surowa krytyka, lecz łagodne napomnienie:

*Nie **piszę** tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć – jako moje najdroższe dzieci* (1 Kor 4, 14).

W Biblii Tysiąclecia odnajdujemy także inne czasowniki oznaczające mówienie, mające zawężone pola semantyczne. Występują one znacznie rzadziej niż powyżej omówione leksemy. Są to wyrazy: *głosić* (1 Kor 9, 16; 15, 1; 2 Kor 1, 19); *przekazywać* (1 Kor 11, 2; 11, 23–24); *oświadczać* (Ga 1, 11; 5, 3); *ogłaszać* (1 Kor 15, 51); *stwierdzać* (Flp 4, 18); *zapowiadać* (2 Kor 13, 2; Ga 5, 19–21).

Z pasterską posługą wiąże się inny leksem – *uczyć (nauczać)*, którym trzykrotnie św. Paweł posługuje się na kartach Listów:

Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała (Ga 5, 16);

*Zresztą niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał. Ja tak właśnie **nauczam** we wszystkich Kościołach* (1 Kor 7, 17).

Z misją apostołską, jaką wyznaczył Apostołom Chrystus, wiązał się obowiązek napominania, zalecania i zarządzania gminami chrześcijańskimi. Apostoł z Tarsu wielokrotnie mówił, że nie czyni tego z ochotą (2 Kor 8, 8), a upomnienia są wynikiem wyrozumiałości, a nie nakazu (1 Kor 7, 6), celem jest dobro wiernych:

Mówię zaś to bynajmniej nie dlatego, że pragnę daru, lecz pragnę owocu, który wzrasta na wasze dobro – stwierdza w Liście do Filipian (4, 17).

Dlatego liczne formy czasownika w 1 osobie liczby pojedynczej odnajdujemy przy leksemach charakteryzujących tę część działalności św. Pawła. Są to wyrazy *prosić* (Rz 12, 1; 15, 30–31; 2 Kor 10, 22; Ga 4, 12); *polecać* (1 Kor 16, 1); *zalecać* (1 Tm 2, 1); *zachęcać* (Ef 4, 1; 1 Tes 4, 11); *zarządzać* (1 Kor 11, 34; Tt 1, 5–6); *przypominać* (1 Kor 15, 1; 2 Tm 1, 6); *upominać* (1 Kor 1, 10; 2 Kor 10, 1) i *napominać* (1 Kor 16, 15–16; 2 Kor 2, 8).

Głoszenie Ewangelii wiązało się z nieustanną wędrówką. Oblicza się, że długość podróży odbytych drogą lądową i morską od roku 32/34 do 62/63 wyniosła około 11 tys. km¹¹. Apostolska działalność misyjna objęła Małą Azję, Trację i Grecję. Z Chrystusowym orędem Paweł przybył do Antiochii, Efezu, Koryntu, Aten, Tesaloniki, Jerozolimy, zatem należy zakładać obecność form nawiązujących do nieustannego przemieszczania się Apostoła Narodów. Całość pism zawiera wiele przykładów form czasowników poświadczających apostołskie wędrówki. Wyraża się to w wykorzystaniu leksemów: *przybyć*, *wybrać się*, *udać się*, *wyruszyć*.

Rozstania powodowały tęsknotę Apostoła, dlatego często wspomina swoich współpracowników i uczniów, daje temu wyraz np. w Liście do Filipian:

Przeto, bracia umiłowani, za którymi tęsknię – radości i chwała moja! – tak stójcie mocno w Panu, umiłowani! (Flp 4, 1).

Jednocześnie składa Bogu podziękowanie za wszystkich, z którymi było dane mu się spotkać w czasie licznych wędrówek po świecie, za ich trwanie w wierze i szerzenie Ewangelii oraz raduje się z właściwego postępowania tych, którym przyniósł Chrystusową naukę, np.:

¹¹ Podają za: *ibidem*, s. 182.

Dziękuję Bogu mojemu, ilekroć was wspominam – zawsze w każdej modlitwie, zanosząc ją z radością za was wszystkich – z powodu waszego udziału w [szerzeniu] Ewangelii od pierwszego dnia aż do chwili obecnej (Flp 1, 3–5);

*Wasze zaś posłuszeństwo znane jest wszystkim. A więc **raduję się** z was, pragnę jednak, abyście byli w dobrym przemyśle, a co do zła – niewinni (Rz 16, 19).*

Bogactwo czasowników wykorzystywanych przez Apostoła wskazuje, iż w swych wypowiedziach porusza wiele różnorodnych tematów. Informuje, poucza, łagodnie nakazuje, ale także dzieli się swoimi uczuciami, przeżyciami. Rozpiętość intencji nadawcy jest tu bardzo szeroka; od mówienia, poprzez nauczanie, przekazywanie Ewangelii, radzenie, ocenianie, informowanie, polecenia, wyrażanie uczuć. Pragnie też podtrzymać więź łączącą go z odbiorcami, być ich nauczycielem, ale także osobą bliską, która dobrze zna ich życie, troski i sama pragnie dzielić się z innymi swoimi radościami i smutkami.

Wykorzystywanie form czasu teraźniejszego, tak częste w zaprezentowanym materiale, jest zabiegiem przemyślanym, stwarza iluzję bezpośredniej obecności, pozwala odbiorcy na utożsamianie się z poruszaną w epistolografii tematyką, a osoba nadawcy staje się bliższa mimo odległości dzielącej ją od adresatów.

W listach apostoelskich, obok nadawcy auktorialnego, występuje nadawca wszechwiedzący – Bóg, dzięki któremu Apostoł zyskuje moc przepowiadania Słowa Bożego:

*Przez Niego **otrzymaliśmy** łaskę i urząd apostoelski, aby ku chwale Jego imienia pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa wierze (Rz 1, 5);*

*Otóż **myśmy nie otrzymali** ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych (1 Kor 2, 12).*

Do tego pojawia się problem zmodyfikowanej sytuacji nadawczo-odbiorczej. Gramatycznym wykładnikiem kategorii nadawcy w zmodyfikowanej sferze nadawczo-odbiorczej jest 1 osoba liczby mnogiej i odpowiadające jej formy zaimków osobowych i dzierżawczych. Taka sytuacja ma miejsce, kiedy Paweł wypowiada się nie tylko w swoim imieniu, ale czyni to na mocy autorytetu innych Apostołów, swoich współpracowników lub Kościoła. Zatem zmienia się układ nadawczo-odbiorczy w wypowiedzi. Wykorzystanie formy 1 osoby liczby mnogiej pełni także funkcję podkreślenia wspólnoty między nadawcą i odbiorcą tekstu. Formy 1 osoby liczby mnogiej pojawiają się najczęściej tam, gdzie odbiorcą jest adresat zbiorowy. Nie występują w pismach indywidualnych Apostoła. Autor wykorzystuje liczbę mnogą w celu podkreślenia łączności z gronem Apostołów, ale także wówczas, gdy pragnie podkreślić jedność nauczających i nauczanych. To prowadzi do wniosku o ogólnym apostołstwie, w którym każdy jest głosicielem Bożej nauki:

*Chlubą bowiem jest dla nas świadectwo naszego sumienia, bo w prostocie serca i szczerości wobec Boga, a nie według mądrości doczesnej, lecz według łaski Bożej postępowaliśmy na świecie, szczególnie względem was. Nie **piszemy** wam bowiem czegoś innego niż to, coście czytali i coście zrozumieli. Mam nadzieję, że do końca będziecie nas rozumieć tak, jak już po części **zostaliśmy** przez was zrozumiani: mianowicie że w dzień Pana naszego Jezusa ja będę waszą chlubą, tak jak i wy moją (2 Kor 1, 12–14);*

*Czyż nie wiadomo wam, że **my** wszyscy, **którzyśmy** otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, **zostaliśmy zanurzeni** w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć **zostaliśmy** razem z Nim **pogrzebani** po to, **abyśmy** i **my wkroczyli** w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca (Rz 6, 3–4).*

W strukturze listu apostołskiego następuje wymieszanie kategorii nadawczo-odbiorczej. W jednym fragmencie odnajdujemy wskaźniki zarówno odbiorcy, jak i nadawcy pism. Dlatego narracja jest zmienna, czasem chaotyczna, podporządkowana naczelnemu celowi – przekazywaniu treści nauczania. Teksty te, jak pokazał zgromadzony materiał badawczy, charakteryzują się bogactwem środków leksykalnych i gramatycznych, wyznaczających najważniejsze dwa czynniki epistolografii – osobę piszącą i czytelników. Istnieje między nimi zasadnicza korelacja, a poszczególne elementy wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Święty Paweł chętnie i w różnorodny sposób ujawnia się na kartach Listów jako osoba mówiąca, jednak równie często odnosi się do odbiorców, do których przeznaczony jest przekaz Ewangelii. Adresaci są tu warunkiem koniecznym zaistnienia rzeczywistego dialogu. Wyznacza się im miejsce współautorów pism zarówno jako współnadawców wspomnianych we fragmentach tekstu, jak i pośrednio poprzez tematykę Listów związaną z trapiącymi ich problemami i kłopotami nowych ośrodków chrześcijańskich. Zaimek *my* oraz czasowniki w 1 osobie liczby mnogiej odzwierciedlają zakładaną wspólnotę przekonań nadawcy i odbiorcy. Obok innych zadań, pełnią one także funkcję perswazyjną. Nadawca poszukuje różnorodnych sposobów, by dotrzeć do czytelników. Formalnymi wykładnikami są tu wołacze, mianowniki w funkcji wołacza, czasowniki w 2 osobie liczby pojedynczej i mnogiej, a także związane z nimi formy zaimków osobowych i dzierżawczych. Chęć bycia w bliskim kontakcie wyraża się poprzez częstotliwość występowania tych różnorodnych form. „Ich desygnacja natomiast ujawnia nam, jakimi nadawca widzi odbiorców, jakimi i kim są ci odbiorcy według nadawcy”¹². Do zagadnień związanych z językowymi sposobami prezentacji odbiorcy w omawianej epistolografii przejdziemy w dalszej części tego rozdziału.

¹² *Ibidem*, s. 188.

2. KATEGORIA ODBIORCY W LISTACH ŚW. PAWŁA

Ponieważ człowiek jest istotą dialogową, a słowo stanowi miejsce spotkania się osób¹³, należy się zatem zastanowić, jakie w tekście są wykładniki relacji nadawczo-odbiorczej i jakich środków używa autor, gdy pragnie osiągnąć podstawowy cel komunikacyjny. List stanowi ogniwo dialogu ze względu na to, że jest często elementem większej całości – w korespondencji bywa poprzedzony innym pismem i oczekuje się, że odbiorca udzieli odpowiedzi w kolejnym liście. Istnieje też wewnętrzna konwersatoryjność poszczególnych listów, wynikająca z zapotrzebowania partnerów na bezpośrednią rozmowę¹⁴.

W konstrukcję listu, jako jeden z koniecznych wykładników, wpisany jest adresat, bez którego obecności niemożliwe byłoby zaistnienie wewnętrznej interakcyjności: „List, podobnie jak replika dialogu, jest skierowany do określonego człowieka, uwzględnia jego ewentualne reakcje, jego ewentualną odpowiedź” – twierdzi M. Bachtin¹⁵, a J. Labocha dodaje, że „podstawowym warunkiem wypowiedzi dobrej pod względem retorycznym jest świadomość liczenia się z milczącym nawet odbiorcą”¹⁶. S. Skwarczyńska w monografii poświęconej listom pisze: „Do najciekawszych cech listu, do cech, które wyznaczają listowi stanowisko najzupełniej odrębne na przestrzeni całej literatury, należy to, że bezpośrednie, ściśle zetknięcie adresata i autora, z którego wypływa list, pasuje tego adresata w pewnej mierze na współautora listu. Osobowość adresata odbiorcy, acz milkliwa, kieruje tu wypowiedzeniem autora, wytycza linie, nadaje formę jego rozmachowi twórczemu”¹⁷. Tak autorka wyznacza funkcję tej kategorii na płaszczyźnie listu: „To kim jest w swojej osobowości adresat, i to co z osobowości autora i adresata wnika w ich stosunek, patronujący listowi, jest linią decydującą nie tylko o kwalitatywności listu, lecz także o jego akcencie dynamicznym”¹⁸.

W liście zachodzi zatem powiązanie znaków z ich wytwórcą i adresatem¹⁹, które realizuje podstawowy układ komunikacyjny nadawca – znak – odbiorca.

A. Kałkowska, powołując się na prace M. R. Mayenowej, podaje, że aby móc uznać list za strukturę dialogową, powinien on być tworem jednego nadawcy odnoszącym się do jednego odbiorcy oraz że musi mieć ten sam temat. Te wykładniki jednocześnie stanowią, że tekst odznacza się spójnością²⁰.

¹³ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Językowe środki perswazji w kazaniu*, Kraków 1996, s. 70.

¹⁴ A. Kałkowska, *Struktura składniowa listu*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1992, s. 11.

¹⁵ M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970, s. 227.

¹⁶ J. Labocha, *Odbiorca w tekście i wypowiedzi*, w: *Styl a tekst*, Opole 1996, s. 55.

¹⁷ S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, Lwów 1937, s. 73.

¹⁸ *Ibidem*, s. 73.

¹⁹ A. Kałkowska, *op.cit.*, s. 22.

²⁰ A. Kałkowska, *Wprowadzenie w problemy językowej spójności listu*, „Polonica” IV, 1978, s. 51–71. Patrz też: S. Skwarczyńska, *Wokół teorii listu. Paradoxy*, „Pamiętnikarstwo Polskie”, 1972, nr 4, s. 43.

Chrześcijanie, nie bez przyczyny, chętnie posługiwali się listem jako formą podawczą, gdyż pozwalał on na bardziej osobisty przekaz myśli i uczuć ze sfery przeżyć religijnych oraz zdecydowanie ułatwiał kontakt z nieobecną osobą. Rozwój chrześcijaństwa i jego terytorialna ekspansja stworzyły naturalne warunki posługiwania się listem jako środkiem zastępczym prywatnej rozmowy czy przemowy publicznej, gdy na skutek oddalenia niemożliwy był osobisty kontakt i ustny kerygmat²¹.

Sytuacja odbiorcza listu jest dość skomplikowana w przypadku tekstów, których celem jest przekazanie nauki o Bożym Objawieniu. Mamy tu na uwadze listy apostołskie, encykliki, pisma pasterskie. Pierwsza trudność wynika z tego, iż jak wcześniej zostało powiedziane, nadawca nie ma możliwości bezpośredniego przekazywania katechezy, zatem istotny jest dobór środków językowych w taki sposób, by jak najpełniej wyjaśnić Chrystusową naukę i uzyskać skuteczne jej zrozumienie, a jednocześnie każdy wyraz czy zdanie pisane przez nauczającego podlega swoistej reinterpretacji, której dokonuje odbiorca tekstu. Należy zaznaczyć, że nie bez znaczenia jest tu sposób prezentacji Słowa Bożego, gdyż nadawca, w tym wypadku św. Paweł, przemawia z pozycji nauczyciela, treści przez niego przekazywane służą nauczaniu wiernych, zatem bardzo istotnym w procesie takiej komunikacji jest utrzymanie stałego kontaktu z odbiorcą. „Przepowiadający Słowo Boże zmierza zatem do nawiązania, względnie do przywrócenia lub pogłębienia komunikacji, gdyż w rozumieniu teologicznym, potrzeba komunikacji wyraża, a nawet utożsamia potrzebę zbawienia”²².

Od nadawcy będzie zależało, na ile zaistnieje rzeczywista dialogiczność w tekście i czy cel dydaktyczny zostanie w pełni osiągnięty. Zaistnienie pożądanego dialogu wynika z doboru właściwych środków językowych, które ten dialog nadawczo-odbiorczy i właściwą sytuację komunikacyjną warunkują. Nie bez przyczyny Autor listów apostołskich stara się zachować interlokucyjność w swojej wypowiedzi. Wpływ na to miał sposób, jaki stosował Chrystus, który posługiwał się dialogiem w trakcie głoszenia swojej nauki, a stanowił On przecież dla Apostołów najwyższy autorytet kaznodziejski.

Nie bez znaczenia jest też fakt, że w strukturze Pawłowych pism, oprócz listu jako nadrzędnego gatunku, daje się wyróżnić cechy innych form literackich, w tym przede wszystkim kazania, które również służy nauczaniu. Obok tego można odnaleźć napomnienie, autobiografię apologetyczną, list pasterski, pismo urzędowe kierownika gminy, list przyjacielski, części egzegetyczne i parenetyczne. Dzieło Apostoła Narodów przedstawia więc jedność w wielości i różnorodności elementów²³.

²¹ L. Małunowiczówna, *Z zagadnień epistolografii starochrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne”, t. XXV, 1977, z. 3, s. 65.

²² J. Prac, *Kazanie jako akt komunikacji*, w: *Fenomen kazania*, pod red. W. Przyczyny, Kraków 1994, s. 88.

²³ Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. ks. R. Rubinkiewicz, Lublin 1996, s. 334.

List, w swojej podstawowej formie, zakłada istnienie jednego adresata, jednak w przypadku omawianych pism sytuacja ta ulega komplikacji, gdyż odbiorcą Listów św. Pawła są nie tylko pojedyncze osoby – jego bliscy współpracownicy – Tymoteusz, Tytus i Filemon, do których zwraca się ze wskazówkami i radami. Zdecydowanie większą grupę Listów kieruje do odbiorców zbiorowych – młodych gmin chrześcijańskich, do których dociera w ten sposób ze swoim pasterskim orędziem. Występuje tu zatem odbiorca uogólniony²⁴, którego strukturę sprowadza się do cech najważniejszych, bez analizowania osobowości pojedynczych postaci: „List zwrócony do większej ilości adresatów musi uprościć wielokrotność różnych cech ich indywidualności. Musi, jednym słowem, sprowadzić ich do wspólnego mianownika, wyodrębniając z osobowości każdego z nich elementy wspólne; powstanie w ten sposób psychika zbiorowa o walorach prostych, niezłożonych, jednolitych”²⁵. Odbiorca zbiorowy jest wieloosobowy, ale dzięki temu staje się bezosobowy.

Ponadczasowość tekstów, o których mowa, wprowadza kolejnego odbiorcę – św. Paweł zwraca się do wszystkich wierzących, bez względu na czas i miejsce, w którym następuje lektura tych tekstów. Potencjalnym odbiorcą w perspektywie ksiąg biblijnych staje się każdy czytelnik, a to pozwala przypuszczać, że nastąpi świadoma stylizacja tekstu z myślą o tym dodatkowym czytelniku wirtualnym²⁶. Taka stylizacja może nawet powodować uzależnienie struktury językowej tekstu oraz przekazywanej treści od adresata, do którego kieruje się list²⁷.

Jednocześnie odbiorcą listu apostołskiego jest sam nadawca, jako że są to teksty pisane pod natchnieniem Ducha Świętego, zatem Bóg kieruje słowa także do Apostoła z Tarsu, a on sam, zapisując przesłanie i nauczając wiernych, staje się odbiorcą słów Bożych, które pomagają mu umocnić się w wyznawanej wierze.

Wśród środków językowych, które służą nazywaniu odbiorcy w epistolografii, do najbardziej znaczących należą środki leksykalne, a wśród nich: nazwy własne, które bezpośrednio odwołują się do kontekstu pozajęzykowego wypowiedzi, zaimki osobowe, występujące jako samodzielne formy adresatywne lub tworzące deskrypcje określone, w których skład wchodzi rzeczowniki lub grupy nominalne poprzedzone zaimkiem wskazującym lub osobowym. Oddzielną grupę stanowią wykładniki gramatyczne, a wśród nich najbardziej wyróżniają się osobowe formy czasownika. Wykładniki gramatyczne odnoszą się do kontekstu wewnątrzjęzykowego, w obrębie poszczególnych zdań ważną rolę spajającą wypowiedź pełnią zaimki osobowe i względne, a w przestrzeni międzylistowej najistotniejszy jest udział przysłówków i zaimków przysłownych. Ten zakres środków warunkuje skuteczność porozumienia pomiędzy nadawcą z odbiorcą na płaszczyźnie komunikatu.

²⁴ Por. M. Czermińska, *Pomiędzy listem a powieścią*, „Teksty” 4/22, 1975, s. 43.

²⁵ S. Skwarczyńska, *Teoria listu...*, s. 87–88.

²⁶ A. Kałowska, *Wprowadzenie w problemy...*, s. 38.

²⁷ Por. M. Janion, *Tryptyk epistolograficzny*, w: *Romantyzm. Studia o ideach i stylach*, Warszawa 1969, s. 209–227.

Nadrzędną kategorią podziału, według której systematyzowano zebrany materiał, jest przynależność do określonej kategorii językowej. Wyróżniam nazwy własne, leksemy apelatywne oraz grupę zaimków. Oddzielnie uwaga zostanie poświęcona formom czasownika wskazującym na odbiorcę²⁸. Chęć bycia w bliskim kontakcie wyraża się poprzez częstotliwość występowania tych różnorodnych form.

2.1. Nazwy własne

2.1.a. Sposoby zwracania się do odbiorców indywidualnych

Jak już wcześniej zostało powiedziane, Apostoł kierował prywatną korespondencję do swoich zaufanych współpracowników. List jest gatunkiem, w którym szczególnie, inicjalny odcinek tekstu, charakteryzuje adresata personalnego w apostrofach, inwokacjach, w rozbudowanej tytulaturze. W Pawłowej epistolografii nosi on miano adresu, w którym podane jest w imię wysyłającego, imiona współnadawców oraz imię adresata, ze wskazaniem tytułów i przymiotów osobistych osoby, do której kieruje się list. Taka formuła pozwala na wstępne nawiązanie osobistego kontaktu. Charakterystyczne dla wstępnego fragmentu listu jest również pozdrowienie, kierowane przez Pawła do odbiorców pism. Tę formułę odnajdujemy we wszystkich pismach, a życzenie *łaski* i Bożego *pokoju* (hebrajskie *szalom*²⁹) występuje w miejscu greckiej formuły preskryptu. Fraza ta została zapożyczona z liturgii kościelnej³⁰ i najczęściej przybiera postać:

*Łaska*³¹ *wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa* (Rz 1, 7).

Pozdrowienie to – wyjąwszy Listy do Rzymian i do Galatów – przechodziło w słowa wdzięczności wobec Boga za dobrą postawę adresatów, a po nim następowało wskazanie motywów skłaniających autora do napisania listu³².

Jednym z najważniejszych współpracowników, spośród siedemdziesięciu dwóch osób współpracujących z Pawłem, był *Tymoteusz*, którego Apostoł poznał podczas swojej drugiej podróży misyjnej. Kieruje do niego dwa odrębne pisma. Pochodzenie Tymoteusza zostało zaprezentowane w *Dziejach Apostolskich*:

²⁸ A. Kałkowska, *Wprowadzenie w problemy...*, s. 42

²⁹ Wprowadzając, obok greckiego pozdrowienia *łaska*, wyraz *szalom*, św. Paweł uwydatnia tym samym trwałość i źródło Bożego pokoju. Słowo to pozostało do dziś pozdrowieniem w Izraelu. Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii. Nowy Testament*, Warszawa 2000, s. 170.

³⁰ Por. A. Suski, *Geneza Pawłowych dziękczynień listowych*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 15 (1977), nr 2, s. 77–112.

³¹ Słowo *łaska*, po grecku *charis*, przypomina brzmieniem używany w listach prywatnych czasownik *chajrejn*, por. A. Świderkówna, *op.cit.*, s. 170.

³² Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 291.

Był tam pewien uczeń imieniem Tymoteusz, syn Żydówki, która przyjęła wiarę, i ojca Greka (Dz 16, 1).

Na polecenie Pawła pracuje on we wspólnotach chrześcijańskich: wśród Tesaloniczan (1 Tes 3, 6), w Koryncie (1 Kor 4, 17) i w Efezie (1 Tm 1, 3).

Paweł docenia jego trud w pracy apostołskiej (1 Kor 16, 10) i już we wstępie do Pierwszego Listu, który kieruje do swego ucznia, nazywa go *swym prawowitym dzieckiem w wierze*. Uwagę zwraca emocjonalna więź, jaka łączy Apostoła z jego współpracownikiem, gdy tytułuje go *dzieckiem umiłowanym*:

[...] *do Tymoteusza, swego prawowitego dziecka w wierze. Łaska, miłosierdzie, pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, naszego Pana!* (1 Tm 1, 2);

[...] *do Tymoteusza, swego umiłowanego dziecka. Łaska, miłosierdzie, pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, naszego Pana!* (2 Tm 1, 2).

Drugą niezwykle ważną osobą był *Tytus*, który pochodził z Antiochii Syryjskiej i został adresatem kolejnego pisma apostołskiego, w którym otrzymuje zadanie ustanowienia na Krecie prezbiterów i biskupów oraz zorganizowania Kościoła, a na prośbę Apostoła później udał się do Dalmacji (2 Tym 4, 10).

W życzliwy sposób Autor prezentuje swojego odbiorcę we wstępie Listu, w którym zyskuje on miano *dziecka prawdziwego we wspólnej wierze*:

[...] *do Tytusa, dziecka mego prawdziwego we wspólnej nam wierze. Łaska i pokój od Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, Zbawiciela naszego!* (Tt 1, 4).

Ostatnim z odbiorców indywidualnych jest *Filemon*, adresat najkrótszego z Pawłowych pism, nawrócony przez Apostoła właściciel posiadłości w Kolosach:

Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i Tymoteusz brat, do Filemona umiłowanego, naszego współpracownika (Flm 1).

W omawianych tekstach formy zwracania się do indywidualnych odbiorców charakteryzują się podobną strukturą. Imię nadawcy w formie genetivu zostaje zaprezentowane w adresie, obok niego odnajdujemy formułę określającą osobę, są to słowa bardzo życzliwe, świadczące o dobrych relacjach łączących Apostoła ze współpracownikami. Poza adresem Autor przywołuje nomina propria w formie wokatywnej, czasem wzmacniając ich funkcję użyciem wykrzyknienia lub zaimka rzeczownego *ci*:

Ten właśnie nakaz poruczam ci, Tymoteuszu, dziecko [moje], po myśli proroctw, które uprzednio wskazywały na ciebie: byś wsparty nimi toczył dobrą walkę, mając wiarę i dobre sumienie (1 Tym 1, 18–19).

2.1.b. Sposoby zwracania się do odbiorców zbiorowych

Na trzynaście Listów, którym przyznaje się autorstwo św. Pawła, dziewięć zostało skierowanych do młodych gmin chrześcijańskich, których Paweł był założycielem. Podobnie jak w pismach o charakterze indywidualnym, tak i w korespondencji kierowanej do grupy chrześcijan, adresat, zgodnie z regułami stosowanymi przez Apostoła, zostaje przedstawiony na wstępie. W prezentacji odbiorcy wykorzystuje się leksem wskazujący na wspólnotę wiernych i jest to najczęściej zwrot *do Kościoła*³³ oraz stosowane w liczbie mnogiej określenie *do świętych i wiernych*³⁴. Na kartach Nowego Testamentu starogrecki wyraz *ekklesia*, który oznaczał „zespół wywołanych z domu w celu pełnienia funkcji publicznej”³⁵, został zmieniony i oznacza:

- gminę chrześcijańską, czyli społeczność lokalną wyznawców Chrystusa – Boga,
- Kościół jako instytucję władczą,
- świątynię chrześcijańską³⁶.

W przypadku pism św. Pawła mamy do czynienia z pierwszym ze znaczeń tego terminu, w Listach pojawia się on 41 razy, a najpełniejsze jego znaczenie zostaje przedstawione w 14 rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian, 5 rozdziale Listu do Efezjan oraz 16 rozdziale pisma skierowanego do Rzymian³⁷.

Najkrótszą formułę wykorzystuje nadawca, gdy zwraca się do Galatów: *do Kościołów Galacji* (Ga 1, 1). Bardziej rozbudowany jest to wyrażenie w Listach do Kolosan i Efezjan: *do świętych i wiernych braci w Kolosach* (Kol 1, 2) i *do świętych, którzy są »w Efezie«, i do wiernych w Chrystusie Jezusie* (Ef 1, 1).

W dwóch Listach do Tesaloniczan wykorzystana została jednakowa formuła, zawierająca wyżej omawiany leksem *kościół*:

[...] *do Kościoła Tesaloniczan w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie. Łaska wam i pokój!* (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1).

³³ W Listach św. Pawła terminem *kościół* określa się lokalne wspólnoty wierzących (1 Kor 11, 18), por. *Słownik teologii biblijnej...*, s. 383–393. Termin *kościół* był dobrze znany w świecie starożytnym, gdyż tym mianem określano w ustrojach demokratycznych *zgromadzenie, zwołanie*, a sam termin pochodzi od greckiego czasownika *zwoływać*. Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *op.cit.*, s. 103.

³⁴ Pojęcie *święty* oznacza w Nowym Testamencie chrześcijan. Początkowo używano go tylko w odniesieniu do członków gminy jerozolimskiej, a zwłaszcza do małej grupy, która przeżyła zesłanie Ducha Świętego (Dz 9, 13; 1 Kor 16, 1; Ef 3, 5). Z czasem objęto nim braci z Judei (Dz 9, 31–41) oraz innych wiernych (Rz 16, 2; 2 Kor 1, 1; 13, 12). Por. *Słownik teologii biblijnej...*, s. 972–977.

³⁵ A. Bańkowski, *Nowotestamentowe εκκλησια i jego losy w językach Europy*, w: *Biblia a kultura Europy*, t. 1, red. M. Kamińska, E. Małek, Łódź 1992, s. 59.

³⁶ Por. D. Bieńkowska, *Językowy obraz wspólnoty (na materiale Nowego Testamentu w przekładzie ks. J. Wujka)*, „Roczniki Humanistyczne” KUL XLIX, z. 6. Lublin 2001–2002, s. 65–73.

³⁷ A. Bańkowski, *op.cit.*, s. 58.

W nieco inny sposób Autor zwraca się do wspólnoty w Rzymie, nazywa ją *umiłowaną od Boga*, a wyznawców wiary chrześcijańskiej określa mianem *powołanych świętych* (Rz 1, 7).

W korespondencji skierowanej do mieszkańców Koryntu, wśród których św. Paweł przebywał w 51 r., w czasie drugiej podróży misyjnej, odnajdujemy w adresie słowa skierowane bezpośrednio do tej gminy chrześcijańskiej, ale Apostoł zaznacza, że odbiorcami pism są także wszyscy wierzący w Chrystusa w Grecji i na całym świecie. To powoduje wyznaczenie kolejnych adresatów, a Listy zyskują charakter tekstów uniwersalnych:

[...] *do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]* (1 Kor 1, 2).

Do mieszkańców Koryntu zwraca się także z apostołskim, nie pozbawionym goryczy, zawołaniem:

*Usta nasze otwarły się do was, **Koryntianie**³⁸, rozszerzyło się nasze serce. Nie brak wam miejsca w moim sercu, lecz w waszych sercach jest ciasno. Odplacając się nam w ten sam sposób, otwórzcie się i wy: jak do swoich dzieci mówię* (2 Kor 6, 11–13).

Podobny zwrot do adresata w formie wołaczowej odnajdujemy także w Liście do Galatów, w którym nadawca zwraca się do odbiorców zamieszkujących *krainę galacką* z gwałtowną wymówką (Dz 16, 6), a jej wartość została wzmocniona użyciem wykrzyknienia, epitetu *nierozumni* i wykorzystaniem pytań retorycznych, co wskazuje wyraźnie na napięcie emocjonalne podmiotu mówiącego³⁹:

*O, nierozumni **Galaci**! Któż was urzekł, was, przed których oczami narysowano obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego? Tego jednego chciałbym*

³⁸ Na marginesie należy omówić pochodzenie nazw: Efezjanie, Koryntianie, Kolosanie. Nazwy te nie są w pełni zgodne z polskimi normami słowotwórstwa rzeczowników. Ich pochodzenie omawia E. Breza w artykule *Skąd pochodzą formy „efezjanie”, „koryntianie”, „kolosanie” i o tytułaturze niektórych ksiąg Nowego Testamentu*, „Język Polski” LXVII 1–2, s. 31–35. W artykule tym autor dowodzi, że tworząc te formy J. Wujek, który jako pierwszy wykorzystał je w takiej formie w swoim tłumaczeniu Biblii, dokonał zapożyczenia z angielskiego tłumaczenia z 1582 r. Tłumacz tak argumentuje swoją decyzję: „Tytuły niektóre Listów Pawła św. wyraziłem, jak mniemam, właściwiej [właściwiej] i grzeczniej niżli pierwej: do Koryntyjan, do Efezyjan, do Filipowian, Do Kolossan i do Tessaloniczan. Bo jako Cracovienses, po polsku zowiemy nie Krakowiensy, ale od Krakowa Krakowiany i Vilnienses, nie Vilniensy, ale od Wilna Wilniany, tak Corynthios od Koryntu Koryntjany; Ephesios od Efezu Efezjany albo Efezany; Colossenses od Kolosu Kolossany (jako od Kalisza Kaliszany, a nie Kalisyjensy); Thessalonicenses od Tessaloniki Tessaloniczany; Philippenses od miasta Filipowa Filipowiany, a nie Filipensy, Tessalonicensy, Kolossensy”, E. Breza, *op.cit.*, s. 32.

³⁹ Por. M. Makuchowska, *Modlitwa jako gatunek języka religijnego*, Opole 1998, s. 105–106.

się od was dowiedzieć, czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełnienia Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze? (Ga 3, 1–2).

Forma wokatywna występuje w podobnej funkcji także w Liście do Filipian, a została podkreślona wprowadzeniem zaimka osobowego wy:

Wy, Filipianie, wiecie przecież, że na początku [głoszenia] Ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, żaden z Kościołów poza wami jednymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodu i rozchodu, bo do Tesaloniki nawet raz i drugi przysłaliście na moje potrzeby (Flp 4, 15–16).

2.2. Nazwy apelatywne

Drugą ważną grupę leksemów wskazujących na adresata w Pawłowej epistolografii stanowią rzeczowniki pospolite, a ich frekwencja znacznie przewyższa wykorzystanie nazw własnych w tekście. Najczęściej jest to leksem *bracia*, który ma szerokie zastosowanie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. We wszystkich księgach Nowego Testamentu łącznie pojawia się 131 razy, a w Listach Pawłowych 88 razy. Częstotliwość jego występowania rozkłada się następująco: w Pierwszym Liście do Koryntian odnajdujemy go 22 razy, w Pierwszym Liście do Tesaloniczan – 14 razy, w Liście do Rzymian – 12 razy, w Liście do Galatów – 11 razy, w Drugim Liście do Tesaloniczan oraz w Liście do Filemona – 7 razy, w Drugim Liście do Koryntian – 4 razy, a w Liście do Efezjan i do Tymoteusza odnajdujemy po jednym przykładzie jego wykorzystania.

W najwłaściwszym ujęciu wyrazu *brat* używano do oznaczenia ludzi, którzy pochodzą z tego samego łona (Rz 4, 2), ale bratem mógł być także nazwany dalszy krewny (Rz 13, 8) lub osoba należąca do tego samego szczepu czy rodu (Sm 19, 13), a nawet narodu, który wywodził się od wspólnych przodków (Pwt 1, 16). Obok tego Biblia wskazuje na braterstwo, które opiera się na wspólnej wierze (Mt 18, 15) i utożsamieniu się chrześcijan z Jezusem (Mt 25, 40). Nazwa *brat* staje się w czasach Nowego Testamentu synonimem leksemu *chrześcijanin*, zyskującym uznanie pogan⁴⁰.

Miejsce tego leksemu w obrębie zdania wyznacza jego funkcja. Należy zaznaczyć, że jako forma zwrotu do adresata występuje on przede wszystkim w liczbie mnogiej, co pozwala stwierdzić, że święty Paweł, zwracając się w ten sposób do wiernych, ma na uwadze całe wspólnoty chrześcijańskie. Tylko dwukrotnie stosuje tę formę, określa za jej pomocą indywidualnego adresata, a jest nim Filemon. Warto podkreślić, że w tych fragmentach zaznaczony został niezwykle pozytywny stosunek od odbiorcy:

⁴⁰ Por. *Praktyczny słownik biblijny*, opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów pod red. A. Graber-Haidee, Warszawa 1994, s. 131–132.

***Bracie**, doznałem wielkiej radości i pociechy z powodu twojej miłości, że [mianowicie] serca świętych otrzymały od ciebie pokrzepienie (Flm 7);*

*Tak, **bracie**, niech ja przez ciebie doznam radości w Panu: pokrzep moje serce w Chrystusie! (Flm 20).*

Bezpośredni zwrot do nadawcy wymaga użycia w zdaniu leksemu *bracia* w pozycji inicjalnej tak jest w przypadku 1 Kor 14, 20 oraz w Liście do Rzymian (10, 1–3), kiedy św. Paweł informuje adresatów, że pamięta o nich w swoich modlitwach. Częściej jednak wypowiedź tak jest konstruowana, że leksem ten jest umieszczony wewnątrz zdania, na zasadzie wtrącenia, poprzedzony formą czasownika oraz wzmocniony zaimkiem osobowym *wy* w odpowiednim przypadku, tworząc schemat:

osobowa forma czasownika + wy (was, wam) + bracia

*Napominam was, **bracia**: znanie dom Stefanasa, jako ten, który stanowi pierwociny Achai i który się poświęcił na służbę świętym (1 Kor 16, 15).*

W podobne konstrukcje zwrotu do adresata obfituje List do Rzymian: Rz 12, 1–2; 15, 30–32; 16, 17; odnajdziemy je także w 1 Kor 1, 10–11. Redagowanie tekstu w taki sposób pozwala na wykorzystanie leksemu *brat* nie tylko w funkcji wskaźnika osób, będących odbiorcami Listów, ale jednocześnie dzieli tekst na spójne fragmenty i realizuje funkcję wykładnika służącego podtrzymywaniu kontaktu z odbiorcą korespondencji.

Zdarza się także, iż wyraz ten odnajdziemy w końcowej części tekstu, jak np. w Liście do Galatów (6, 18), kiedy św. Paweł kieruje do nich słowa pożegnania:

*Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z duchem waszym, **bracia**! Amen.*

Specyficzna struktura składniowa powstaje, kiedy formę *bracia* poprzedza zaimek *wy*. Zostaje on wprowadzony w zdaniach, które powinny być szczególnie ważne dla odbiorcy:

***Wy** zatem, **bracia**, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni słuźcie sobie wzajemnie! (Ga 5, 13).*

Wołączowa forma *bracia* zostaje wzbogacona o dodatkowe określenia, które pełnią funkcję przydawki o szyku postpozycyjnym, wyrażające wyjątkowo pozytywne nastawienie do odbiorcy. W tej roli występują następujące określenia: *bracia moi* (Rz 7, 4; 1 Kor 1, 11; 11, 33; 14, 19, Flp 3, 1); *bracia moi najmiłsi* (1 Kor 15, 58); *bracia umiłowani* (Flp 4, 1); *bracia przez Boga umiłowani* (1 Tes 1, 4–5; 2 Tes 2, 13).

Postpozycyjny szyk przydawki dzierżawczej jest tu typowym elementem. Upowszechnił się on na skutek dosłownego tłumaczenia oryginalnych tekstów

ksiąg biblijnych – z łacińskiej Wulgaty i tekstów z języka hebrajskiego⁴¹. Ten dostojny, inwersyjny szyk stał się składnikiem prozy biblijnej⁴².

Obok słów kierowanych do całej społeczności osobną kategorię adresatów w Listach stanowią formy zwracania się do określonych grup. Święty Paweł kieruje do nich oddzielne pouczenia, mające służyć ich umocnieniu w wierze i pobożnym życiu. Przedmiot jego zainteresowania stanowią różne osoby – ojcowie (Ef 6,4), żony, mężowie (Kol 3, 18–19; Ef 5, 25; 5, 28; 1 Kor 7, 16), dzieci (Ef 6, 1–3; Kol 3, 20).

Leksem *dziecko* zostaje wykorzystany przez Apostoła także w innej funkcji, zwraca się on za jego pomocą do wszystkich ochrzczonych, nazywając ich swoimi dziećmi. Uzasadnieniem nazywania przez św. Pawła chrześcijan dziećmi mogą być słowa z Pierwszego Listu do Koryntian:

Nie piszę tego, żeby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć – jako moje najdroższe dzieci. Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie (1 Kor 4, 14–15)

oraz fragment z drugiego pisma pasterskiego wysłanego do Koryntu:

Odplacając się nam w ten sam sposób, otwórzcie się i wy: jak do swoich dzieci mówię (2 Kor 6, 13).

Apostoł jest także zainteresowany relacjami panującymi między *panami i niewolnikami*⁴³ (Kol 4, 1; Ef 6, 5–6; 6, 9). Panom przypomina o dobrym traktowaniu poddanych, na wzór Chrystusa, który jednakowo odnosi się do wszystkich ludzi: a niewolnikom nakazuje spełnianie chrześcijańskiego obowiązku służenia pracodawcom, mając za wzór służbę Bogu.

Wśród odbiorców Listów Pawłowych nie może zabraknąć także *pogan*, do których był powołany, aby głosić Ewangelię, dzięki czemu zyskał miano Apostoła pogan (Rz 15, 15–16; Rz 11, 13–14).

Inny charakter, wskazujący na adresata uogólnionego, ma podniosła forma wokatywna *człowiecze*, występująca jako wykrzyknienie o charakterze dyrektywnym, które pojawia się we fragmentach będących polemiką św. Pawła z oponentami.

⁴¹ Por. D. Bieńkowska, *Polski styl...*, s. 113–115.

⁴² S. Rospond, *Język Renesansu a Średniowiecza na podstawie literatury psalterzowo-biblijnej*, w: *Odrodzenie w Polsce*, t. III, *Historia języka*, cz. 2, Warszawa 1962, s. 164. Patrz też: T. Brajerski, *O szyku zaimka dzierżawczego w funkcji przydawki*, w: *Studia linguistica in honorem Thaddaei Lehr-Splawińskiego*, Warszawa 1963, s. 347–352; D. Bieńkowska, *Styl językowy przekładu Nowego Testamentu Jakuba Wujka (na materiale czterech Ewangelii)*, Łódź 1992; S. Koziara, *O szyku zaimkowej przydawki dzierżawczej w polskich przekładach Psalterza (na przykładzie psalmu Miserere)*, „Język Polski” LXXVIII, s. 68.

⁴³ Na temat sytuacji niewolników w świetle religii chrześcijańskiej pisze I. Kwilecka w artykule: *Historia przekładu jednego wersetu biblijnego z listu św. Pawła do Kolosan: Kol 3, 11*, zamieszczonym w „Łódzkich Studiach Teologicznych” 1994, 3, s. 53–67.

tami, w tym wypadku Izraelitami, którym Apostoł zarzuca wywyższanie się i próby sądzenia innych oraz pełne pychy przeświadczenie, że jako naród wybrany osiągną zbawienie. Apostoł stara się uświadomić im, że i oni nie są bez winy i nie powinni zapominać, że też popełniają grzechy:

*Przeto nie możesz wymówić się od winy, **człowiecze**, kimkolwiek jesteś, gdy zabierasz się do sądzenia. W jakiej bowiem sprawie sądzisz drugiego, [w tej] sam na siebie wydajesz wyrok, bo ty czynisz to samo, co osądzasz (Rz 2, 1).*

*Czy myślisz, **człowiecze**, co osądzasz tych, którzy się dopuszczają takich czynów, a sam czynisz to samo, że ty unikniesz potępienia Bożego? (Rz 2, 3).*

Leksem ten nabiera teologicznego znaczenia, kiedy Apostoł w Pierwszym Liście do Tymoteusza (6, 11) dodaje do wyrazu człowiek określenie Boży⁴⁴, wskazując przymioty, jakimi winien on się charakteryzować. Legitymowanie się pozytywnymi cechami to argument nie mniej ważny niż sama nauka, dlatego Apostoł zachęca swojego ucznia:

*Ty natomiast, **o człowiecze Boży**, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością!*

Na emocjonalne zaangażowanie i niezwykle serdeczny stosunek nadawcy do odbiorców wskazują wyrazy: *najmilsi* i *umiłowani*, które wcześniej były wykorzystywane jako przymiotniki w funkcji przydawki, natomiast w Liście do Rzymian występują w funkcji rzeczownikowej:

***Umiłowani**, nie wymierzajcie sami sobie sprawiedliwości, lecz pozostawcie to pomście [Bożej]. Napisano bowiem: Do Mnie należy pomsta. Ja wymierzę zapłatę – mówi Pan – ale: Jeżeli nieprzyjaciół twój cierpi głód – nakarm go (Rz 12, 19).*

Na uwagę zasługuje fragment z Listu do Filipian, w którym dostrzegamy nagromadzenie elementów zwrotu do adresata, wśród których wykorzystano afektywny element o charakterze poetyckim *radości i chwały moja*. Dostrzegamy tutaj wyraźną więź, jaka łączy Apostoła z wiernymi z tej gminy chrześcijańskiej:

*Przeto, **bracia umiłowani**, za którymi tęsknię – **radości i chwały moja**! – tak stójcie mocno w Panu, **umiłowani**! (Flp 4, 1).*

Różnorodność i bogactwo apelatywnych form zwracania się do odbiorców pozwala stwierdzić, że celem św. Pawła było dotarcie do szerokiej rzeszy adresa-

⁴⁴ Określenie *człowiek Boży* jest nawiązaniem do starotestamentowego miana *mąż Boży*, jakie przysługiwało prorokom, zatem Tymoteusz „poprzez swoje posłannictwo i posiadaną władzę jest spadkobiercą przywilejów i miana proroków starotestamentowych”, K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *op.cit.*, s. 386.

tów i nawiązanie kontaktu zarówno z pojedynczymi osobami, jak i z ogółem wierzących skupionych we wspólnotach. Autor ma świadomość, że tylko w taki sposób może dotrzeć do adresatów i ich ewangelizować. Kieruje do nich słowa pełne serdeczności, czego wyrazem są przydawki *moi, umiłowani, najmilsi*, ale nie boi się też występować z pouczeniem, a służy temu wykorzystanie form wołacza oraz rzeczowników konkretnych takich jak: *dzieci, żony, mężowie, poganie, najmilsi, umiłowani, bracia*. Ten ostatni leksem jest też wyjątkowo przydatny jako wykładnik funkcji fatycznej, koniecznej w tego typu tekście. Zwracając się do określonej grupy, nie zawęży do niej swojego przekazu, ale odbiorcą treści czyni każdego męża, żonę czy brata, czyli wszystkich wyznawców.

Wykładniki leksykalne wskazujące na odbiorcę, szczególnie w formie wołacza, występują także w funkcji tzw. sygnałów konatywnych kontynuujących, podtrzymujących dialog⁴⁵.

2.3. Zaimki w funkcji wskaźnika odbiorcy

Dialogowy charakter i łączność z czytelnikiem realizuje się w Listach także poprzez użycie zaimków, przede wszystkim osobowych, jako najbardziej typowych wykładników adresata w tekście i „służą one do sygnalizowania charakteru kontaktu między partnerami, jak i ich stosunku do osób trzecich, o których się mówi. Są leksykalnymi i zarazem gramatycznymi wykładnikami kategorii honoryfikatywności”⁴⁶. W tej funkcji odnajdziemy też liczną grupę zaimków dzierżawczych i nieokreślonych.

Odbiorca jest najczęściej identyfikowany w korespondencji za pomocą zaimka osobowego *ty* (i jego form: *ciebie, tobie, cię, wy, was, wami*), gdyż w tej formie „zwracamy się nie do rzeczywistych odbiorców komunikatu, rozmówców, ale w ogóle do wszelakich jego adresatów”⁴⁷, a stosowanie w wypowiedzi zwrotu *ja – ty* niesie ze sobą wiele dialektycznego napięcia, gdyż zaczerpnięte zostało z dialogu pomiędzy dwoma osobami⁴⁸. Podobnie jak kategoria 2 osoby liczby pojedynczej, forma ta może być wykładnikiem konkretnego adresata tekstu i odbiorcy, którym jest czytelnik. Służy ona bezpośredniemu zwróceniu się do partnera, uważna jest za adresatyw nieoficjalny⁴⁹ i wskazuje na partnerskie stosunki między nadawcą i odbiorcą. Zakres zbioru adresatów wyznaczonych przez *ty* zazwyczaj jest dany przez kontekst pozajęzykowy⁵⁰ lub wynika z wcześniejszej treści wypowiedzi.

⁴⁵ Por. A. Kałkowska, *Wprowadzenie w problemy ...*, s. 57.

⁴⁶ R. Przybylska, *Czy w języku polskim istnieje osobna kategoria adresatywów?* w: *Język w komunikacji*, t. 1, pod red. G. Habrajskiej, Łódź 2001, s. 183.

⁴⁷ A. Wilkoń, *Funkcje kategorii gramatycznych...*, s. 16.

⁴⁸ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992, s. 127.

⁴⁹ R. Przybylska, *op.cit.*, s. 183.

⁵⁰ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op.cit.*, s. 73.

Święty Paweł częściej niż inni nowotestamentowi autorzy wykorzystuje ten zaimek do nazywania adresatów Listów. Najczęściej korzysta z tej formy w Liście do Filemona.

Forma *tobie* występuje tylko cztery razy i jedynie w Liście do Tymoteusza – ucznia, z którym Apostoł był w bliskiej przyjaźni, dlatego nie dziwi ta poufała forma zwracania się św. Pawła do współpracownika oraz dziękczynienie składane Bogu za wiernego towarzysza:

Dziękuję Bogu, któremu służę jak moi przodkowie z czystym sumieniem, gdy zachowuję nieprzerwaną pamięć o tobie w moich modlitwach. W nocy i we dnie pragnę cię zobaczyć – pomny na twoje lzy – by napeliła mnie radość na wspomnienie bezbłędnej wiary, jaka jest w tobie; ona to zamieszkała pierwaj w twojej babce Lois i w twej matce Eunice, a pewien jestem, że [mieszka] i w tobie. Z tej właśnie przyczyny przypominam ci, abys rozpałił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk (2 Tm 1, 3–6).

Zaimek osobowy wy służy deskrypcji adresata w pismach, w których występuje odbiorca zbiorowy. Jest to bezpośredni zwrot do partnerów o charakterze nieoficjalnym, który najczęściej bywa skorelowany z 2 osobą liczby mnogiej czasownika. W funkcji stylistycznej często pojawia się w kazaniach i mowach retorycznych⁵¹. Nie dziwi jego liczne wykorzystanie, jako że listy apostołskie zawierają elementy tychże gatunków i są kontynuacją mów, jakie wygłaszał św. Paweł⁵². Zaimek ten w Biblii Tysiąclecia został wykorzystany 45 razy.

Na uwagę zasługują te fragmenty, w których następuje przeciwstawienie nadawcy odbiorcom tekstu, a dzieje się to między innymi dzięki wykorzystaniu form zaimków *my* i *wy* oraz wprowadzeniu antytez, w których odbiorcy zostali ukazani w pozytywnym świetle, natomiast nadawcy jako osoby słabe:

My głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy (1 Kor 4, 10),

ale tylko pozornie, gdyż:

Cieszymy się bowiem, gdy my słabi jesteśmy, wy zaś – mocni, i modlimy się o wasze udoskonalenie (2 Kor 13, 9).

Taka sytuacja powoduje pewny rodzaj napięcia wewnątrztekstowego i służy analizie zachowań odbiorców.

Może dziwić obecność formy *wam* w korespondencji prywatnej do indywidualnego odbiorcy – Filemona, jest ona jednak uzasadniona, gdyż Apostoł kieruje

⁵¹ T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 61.

⁵² Por. *Wstęp do Nowego Testamentu*, s. 324.

swoje słowa nie tylko do przyjaciela, ale także pozdrowienie do wiernych, którzy gromadzą się w jego domu:

*Paweł, więzień Chrystusa Jezusa, i Tymoteusz brat, do Filemona umiłowanego, naszego współpracownika, do Apfii, siostry, do naszego towarzysza broni Archipa i do Kościoła [gromadzącego] się w tym domu. Łaska **wam** i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa (Flm 1–3).*

Tę formę zaimka odnajdziemy w całej korespondencji zamieszczoną w innym chrześcijańskim pozdrowieniu:

*Łaska **wam** i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa! (Rz 1, 7).*

Forma *was* jest charakterystyczna dla końcowej części Listów, w których do odbiorców kierowane są pozdrowienia. Uwidacznia się to szczególnie w szesnastym rozdziale Listu do Rzymian, który w całości jest poświęcony pozdrowieniom:

*Pozdrawia **was** współpracownik mój Tymoteusz oraz Lucjusz, Jazon i Sozypater, moi rodacy. Pozdrawiam **was** w Panu i ja, Tercjusz, który pisałem ten list. Pozdrawia **was** Gajus, który jest gospodarzem moim i całego Kościoła. Pozdrawia **was** Erast, skarbnik miasta, i Kwartus, brat (Rz 16, 21–24).*

Forma narzędnikowa zaimka – *wami* – jest używana, kiedy nadawca mówi o wspólnocie, jaką tworzy z wyznawcami wiary w Chrystusa, służy utożsamieniu się Apostoła z grupą i jest wyrazem tęsknoty spowodowanej odległością dzielącą go od odbiorców. Wykorzystuje się ją również w zakończeniu pięciu listów, kiedy Autor poleca Bogu adresatów korespondencji, np.:

*A Bóg pokoju niech będzie z **wami** wszystkimi. Amen! (Rz 15, 33).*

Formuła końcowych życzeń, podobnie jak forma adresu, nabiera charakteru utartego schematu powtarzanego w poszczególnych pismach i wskazuje na dążność Autora do systematyzacji tekstu poprzez wspólne formuły powitań i pożegnań, a związane jest to z wprowadzaniem podobnych form, w tym również zaimków.

Charakterystyczne dla Pawłowego pisarstwa jest wykorzystywanie kilku form zaimkowych w jednym fragmencie tekstu, co służy wzmocnieniu komunikatywności listowego przekazu, np. w Liście do Filipian:

*A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z **wami** wszystkimi: a także i **wy** się cieszcie i dzielcie radość **ze mną**! A mam nadzieję w Panu Jezusie, że niebawem pošlę **do was** Tymoteusza, abym i **ja** doznał radości, dowiedziawszy się o waszych sprawach (Flp 2, 17–18).*

Podobne przykłady odnajdziemy w Liście do Rzymian (15, 32), Pierwszym Liście do Koryntian (4, 1). Struktura tych zdań tak jest pomyślana, że często w wypowiedzeniach w pierwszej części występuje forma *was*, a w drugiej *wam*:

Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże (1 Kor 2, 1).

Odrębną kategorię nadawcy, tym razem uogólnionego, pełnią zaimki nieokreślone: *każdy*, *ktoś*, *nikt* i *wszyscy*. Na ogół uważa się, że nie mogą one pełnić funkcji ani anaforycznej, ani deiktycznej⁵³. J. Głuszkowska⁵⁴ stwierdza jednak, że wykazują one inne cechy charakterystyczne dla zaimków: uniwersalność, która polega na neutralizacji w zaimku kategorii rodzaju i liczby wyrazów, które zastępują, personalność, substancywność, atrybutywność, posesywność, które wynikają z obecności wspólnej cechy dystynktywnej w zastępowanym wyrazie i w zaimku oraz kompletność, częstkowość i jednostkowość⁵⁵. Zaimki nieokreślone „są niezbędnym narzędziem formułowania wiedzy ogólnej lub niepełnej”⁵⁶.

Wyraz *każdy*, mający kwantyfikację ogólną indywidualizującą, został użyty 24 razy, a najczęściej (10 razy) odnajdujemy go w Pierwszym Liście do Koryntian, 4 razy występuje w Liście do Rzymian, 3 razy w Liście do Efezjan, 2 razy w Drugim Liście do Koryntian, pojedyncze przykłady występują w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, w Drugim Liście do Tymoteusza oraz w Liście do Filipian. Taki układ może sugerować, że wskazania zawarte przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian charakteryzują się dużym stopniem ogólności, który jest spowodowany użyciem tej formy zaimka nieokreślonego, dzięki temu adresatem apostolskiego przesłania stają się wszyscy wierni, nie tylko ci, na których wskazuje adres Listu. To z kolei powoduje, że Pawłowe teksty zyskują charakter ponadczasowy i uniwersalny:

Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy, położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje (1 Kor 3, 10);

Zresztą niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego Bóg go powołał. Ja tak właśnie nauczam we wszystkich Kościołach (1 Kor 7, 17).

⁵³ Por. T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 119, patrz też: S. Jodłowski, *Ogólnojęzykoznawcza charakterystyka zaimka*, Wrocław 1973.

⁵⁴ J. Głuszkowska, *Zaimki nieokreślone we współczesnym białoruskim języku literackim*, Wrocław 1985, s. 65.

⁵⁵ Podaję za: T. Skubalanką, *op.cit.*, s. 119.

⁵⁶ Por. R. Grzegorzczkowska, *Funkcje semantyczne tzw. zaimków nieokreślonych*, „Prace Filologiczne”, 22, 1972, s. 63–84 oraz T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 117–124.

Osoba odbiorcy wyznaczonego przez ten leksem ulega zawężeniu, kiedy wprowadza się konstrukcję *każdy z was*. Wtedy wiadomo że tekst odnosi się do bardziej określonego odbiorcy zbiorowego, na którego wskazuje kontekst:

*W końcu więc niechaj także **każdy z was** tak miłuje swą żonę jak siebie samego! A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża!*

pisze Autor w Liście do Efezjan (5,33), a Koryntianom nakazuje:

*Niechaj pierwszego dnia tygodnia **każdy z was** coś odłoży według tego, co uzna za właściwe, żeby nie zarządzać zbiorów dopiero wtedy, kiedy przybędę (1 Kor 16, 2).*

Zaimek nieokreślony *ktoś* ma charakter bardzo ogólny, w zdaniu ma referencję szczegółową nieokreśloną i występuje w sytuacjach, gdy obiekty predykcji nie są dokładnie znane. Trudność sprawia wskazanie osoby, którą on określa, dlatego, podobnie jak wyraz *każdy*, występuje przy pouczeniach bardzo ogólnych, a największą jego frekwencję (16 użyć) znów odnajdujemy w Pierwszym Liście do Koryntian (3, 17.18; 6, 1; 7, 18.36–37; 8, 2–3.10; 11, 16.34; 14, 13.27.38; 15, 35; 16, 22). Oto przykłady zaczerpnięte z tego tekstu:

*Jeśli **ktoś** został powołany jako obrzezany, niech nie pozbywa się znaku obrzezania; jeśli zaś **ktoś** został powołany jako nieobrzezany, niech się nie poddaje obrzezaniu (1 Kor 7, 18);*

*Jeżeli **ktoś** nie kocha Pana, niech będzie wyklęty. Maranatha (1 Kor 16, 22).*

Zaimek wskazujący *ten* pojawia się 25 razy w korespondencji św. Pawła i służy opisowi odbiorcy wówczas, gdy Autor analizuje postawy chrześcijan związane z ich pracą (Rz 4, 4–5), stosunkiem do spożywanych pokarmów (Rz 14, 3), zawieraniem związków małżeńskich (1 Kor 7, 8; 7, 10), *itd.*

Mimo że adresat jest wskazywany za pomocą formy bardzo ogólnej, jednak konstrukcja zdań pozwala dokładnie wskazać postać (postacie), do których odnosi się św. Paweł, jest to możliwe dzięki budowie wypowiedzeń hipotaktycznych, w których druga część służy uzupełnieniu treści członu nadrzędnego. Takie konstrukcje są dość charakterystyczne dla składni zdań w Pawłowym tekście.

Zaimek przeczący *nikt* występuje w Listach 34 razy i spełnia funkcję podobną do poprzednio omówionego leksemu – wskazywania odbiorcy o małym stopniu identyfikacji.

Oto kilka przykładów, w których została wykorzystana omawiana forma:

*Mocą bowiem łaski, jaka została mi dana, mówię każdemu z was: Niech **nikt** nie ma o sobie wyższego mniemania, niż należy, lecz niech sądzi o sobie trzeźwo – według miary, jaką Bóg każdemu w wierze wyznaczył (Rz 12, 3);*

*Mówiąc to, miałem na myśli, bracia, mnie samego i Apollosa, ze względu na was, abyście mogli zrozumieć, że nie wolno wykraczać ponad to, co zostało napisane, i niech **nikt** w swej pysze nie wynosi się nad drugiego (1 Kor 4, 6).*

Naszą uwagę zwraca fakt, że wyraz ten występuje najczęściej w sąsiedztwie form imperatywnych, co wskazuje, że jest on wykorzystywany w funkcji wykładnika odbiorcy, do którego św. Paweł zwraca się z konkretnymi nakazami związanymi z godnym życiem chrześcijańskim: z unikaniem pychy, oszukiwaniem bliźnich, wydawaniem sądów, oceną innych. Sam zaimek wymusza konstrukcję zdań, w której obok niego pojawiają się czasowniki zaprzeczone w trybie rozkazującym. W tym miejscu sygnalizujemy jedynie tę tematykę, gdyż zagadnieniom perswazyjności poświęcona zostanie inna część pracy.

Zaimek *wszyscy* służy wskazaniu ogólnego odbiorcy zbiorowego i jest wykładnikiem kwantyfikacji kolektywnej. W porównaniu z innymi zaimkami występuje dość rzadko w omawianych tekstach – został wykorzystany tylko 16 razy (1 Kor 8, 7; 10, 2–3; 14, 5.24.31; 15, 51; 2 Kor 5, 14; Ga 3, 26; Flp 2, 21; 1 Tes 5, 5; 1 Tm 6, 1; 2 Tm 4, 16; 2 Tes 2, 12; 3, 2):

*Nie mam bowiem nikogo o równych dążeniach ducha, który by się szczerze zatroszczył o wasze sprawy: bo **wszyscy** szukają własnego pożytku, a nie – Chrystusa Jezusa (Flp 2, 20–21);*

*Poza tym, bracia, módlcie się za nas, aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozślawiło, podobnie jak jest pośród was, abyśmy byli wybawieni od ludzi przewrotnych i złych, albowiem nie **wszyscy** mają wiarę (2 Tes 3, 1–2).*

Obok zaimków rzeczownych, wskaźnikiem odbiorcy w tekście są zaimki przymiotne. Kategoria odbiorcy jest najlepiej wyrażana przez zaimki: *twój i wasz*. Ich stosowanie pozwala na przywołanie postaci i ich uobecnienie w tekście jako głównego podmiotu opisywanych sytuacji.

2.4. Gramatyczne wykładniki obecności odbiorcy

Ważną rolę w kształtowaniu relacji między nadawcą a odbiorcą pełnią również czasownikowe formy osobowe. Do najbardziej typowych wykładników gramatycznych należą tu kategorie 2. osoby liczby pojedynczej i liczby mnogiej. Wskazują one, podobnie jak odpowiadające im zaimki osobowe, konkretnego adresata tekstu; odbiorcę, którym jest czytelnik, oraz adresata wewnątrzkontekstowego, którym może być postać literacka⁵⁷. „2. osoba liczby pojedynczej każdorazowo aktualizuje określone normy i wartości, a podstawowym punktem ich odniesienia staje się po-

⁵⁷ T. Skubalanka, *op.cit.*, s. 61.

szczególny, jednostkowy człowiek. Formy 2. osoby liczby mnogiej tworzą natomiast wyraźny przedział między mówiącym a słuchaczami”⁵⁸.

Najwięcej form 2. osoby liczby pojedynczej zawierają: List do Kolosan – 41 form osobowych oraz Pierwszy List do Tesaloniczan – 37⁵⁹.

W listach apostoelskich bardzo często odnajdujemy przykłady wskazywania odbiorcy konkretnego, wpisanego w tekst za pomocą form osobowych czasowników. Wśród licznych przykładów wskażmy wybrane:

• **2. osoba liczby pojedynczej**

*Przedkładając to braciom, **będziesz** dobrym **ślugą** Chrystusa Jezusa, karmionym słowami wiary i dobrej nauki, za którą **poszedłeś** (1 Tm 4, 6);*

*Z tej właśnie przyczyny przypominam ci, **abyś rozpalil** na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk (2 Tm 1,6);*

*Jeśli więc się **poczujesz** do łączności ze mną, **przyjmij** go jak mnie! (Flm 17).*

• **2. osoba liczby mnogiej**

*Czyż nie **wiecie**, że jeśli oddajecie samych siebie jako niewolników pod posłuszeństwo, **jesteście** niewolnikami tego, komu **dajecie** posłuch: bądź [niewolnikami] grzechu, [co wiedzie] do śmierci, bądź posłuszeństwa, [co wiedzie] do sprawiedliwości? Dzięki jednak niech będą Bogu za to, że gdy **byliście** niewolnikami grzechu, **daliście** z serca posłuch nakazom tej nauki, której was oddano, a uwolnieni od grzechu **oddaliście się** w niewolę sprawiedliwości. Ze względu na przyrodzoną waszą słabość posługuję się porównaniem wziętym z ludzkich stosunków: jak **oddawaliście** członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pogrążając się w nieprawość, tak teraz **wydajcie** członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia. Kiedy bowiem **byliście** niewolnikami grzechu, **byliście** wolni od służby sprawiedliwości. Jakież jednak pożytek **mieliście** wówczas z tych czynów, których **się** teraz **wstydzicie**? Przecież końcem ich jest śmierć. Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc **zbieracie** uświęcenie. A końcem tego – życie wieczne. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym (Rz 6, 16–23).*

Zgromadzony materiał charakteryzuje się przede wszystkim bardzo częstym wykorzystywaniem form koniugacyjnych czasownika, które służą wskazywaniu odbiorcy wypowiedzi. Zwraca uwagę, że w jednym wersecie odnajdujemy kilka takich form. To pozwala przypuszczać, iż jest to zabieg celowy, którego zadaniem jest utrzymanie stałego kontaktu z adresatem Listu, jest to zatem funkcja podobna

⁵⁸ D. Zdunkiewicz-Jedynak, *op.cit.*, s. 74.

⁵⁹ Por. R. Popowski, *op.cit.*, s. 196.

do tej, jaką pełniły w tekście formy zaimków osobowych. Autor korzysta z różnorodnych form czasów oraz wykorzystuje formy strony biernej. Warto też zaznaczyć, że w przytoczonych cytatach, obok form czasownika, występują właśnie zaimki osobowe, o których mowa była już wcześniej. Formy pluralne występują przede wszystkim w pismach skierowanych do większych społeczności, natomiast czasowniki w 2. osobie liczby pojedynczej odnajdziemy tylko w pismach do adresatów indywidualnych, jakkolwiek i w tych pojawiają się czasowniki w liczbie mnogiej, kiedy Apostoł będzie się zwracał do wspólnot gromadzących się w domach swoich uczniów. Jest to też kolejny element służący podtrzymywaniu uwagi odbiorcy na przedstawianych w korespondencji problemach.

W Liście do Rzymian odnajdujemy nietypowe użycie formy 2. osoby liczby pojedynczej. W przedstawionych powyżej cytatach forma czasownika wskazywała na konkretnego odbiorcę znanego z kontekstu wypowiedzi oraz wskazanego w adresie, tutaj zaś adresatem jest bliżej nieokreślony człowiek – wskazany przez leksem – *człowiecze*; może to być ktoś ze społeczności wiernych, ale także każdy inny odbiorca tekstu, na co wskazuje określenie *kimkolwiek jesteś*. Apostoł kieruje do niego szereg pytań związanych z oceną postępowania człowieka, który próbuje osądzać innych, a zapomina o własnych błędach:

*Przeto nie **możesz** wymówić się od winy, człowiecze, kimkolwiek jesteś, gdy **zabierasz się** do sądenia. W jakiej bowiem sprawie **sądzisz** drugiego, [w tej] sam na siebie **wydajesz** wyrok, bo ty **czynisz** to samo, co **osądzasz** (Rz 2, 1);*

*Czy **myślisz**, człowiecze, co **osądzasz** tych, którzy się dopuszczają takich czynów, a sam **czynisz** to samo, że ty **unikniesz** potępienia Bożego? A może **gardzisz** bogactwem dobroci, cierpliwości i wielkoduszności Jego, nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia? Oto przez swoją zatwardziałość i serce nieskłonne do nawrócenia **skarbisz** sobie gniew na dzień gniewu i objawienia się sprawiedliwego sądu Boga, który odda każdemu według uczynków jego (Rz 2, 3–6).*

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż kategorie leksykalne mają znaczący udział w deskrypcji adresatów w listach apostoelskich. Święty Paweł świadomie z nich korzysta, starając się zachować stały kontakt z czytelnikiem zarówno z tym bezpośrednio wpisanym w tekst, jak i wirtualnym. Pierwszą kategorię odbiorców wyznaczają przede wszystkim nazwy własne i zaimki osobowe – wskazujące na tych właśnie odbiorców, drugą zaś formy apelatywne oraz zaimki nieokreślone. Ważną funkcję w deskrypcji adresata pełnią także formy czasownika. Zatem Pawłowa korespondencja w pełni realizuje jeden z wyznaczników formalnych gatunku, jakim jest stała obecność i wskazywanie na odbiorcę komunikatu. Dzięki temu, że istnieje stały kontakt nadawczo-odbiorczy, realizowany jest również postulat o dialogiczności wypowiedzi, a to z kolei wiąże się z postawą otwartości nadawcy na drugiego człowieka.

REV. WALDEMAR WOŹNIAK
Institute of Psychology
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

DEFINING A VALUE IN THE PERSPECTIVE OF REHABILITATION

Rehabilitation is directed at people being subject to a variety of social menaces. The process of rehabilitation involves, among other things, establishing a dialogue between positive and negative values, with the intention of supplanting the latter by the former.

As a philosopher J. M. Bocheński claims, “the value of a given object is the property that renders the object valuable” explaining later that the above concept is used derivatively (not very precisely though) in reference to valuable objects¹. According to sociologists, on the other hand, value constitutes a criterion for making judgements about phenomena².

“The Dictionary of Psychology” defines value as “an interest shown to an object, or a respect given to a person”³.

M. Patuszyński, in turn, states the meaning of value as “a judgement (opinions, beliefs) evaluating certain objects or phenomena, which serves as a basis for humans to regard these objects or phenomena as deserving a positive appraisal”⁴.

There are numerous and very diverse designations of the term “value”, referring to such values as good, utility, effectiveness, beauty, tragicallness, charm, nobleness, rightness, realness, certainty⁵. All of them are specific values.

Discussing the functions fulfilled by values, T. Mądrzycki claims they regulate the process of need satisfaction as well as influence an individual’s self-

¹ J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Wyd. Phileo, Kraków 1992, p. 135.

² H. Świda, *Młódzież a wartości*, In: *Wartości i ich przemiany*, ed. A. Pawelczyńska, Wyd. Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, p. 48.

³ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Wyd. Książnica, Katowice 1995, p. 319.

⁴ M. Patuszyński, *Hierarchia wartości u poborowych a postawa wobec wojska*, In: *Studia z psychologii*, vol. 2, ed. K. Ostrowska, ATK, Warszawa 1990, p. 152.

⁵ W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, ZNAK, Kraków 1981, p. 22.

evaluation. According to the author, a set of values also has an effect on one's choice of long-term goals and the ways to fulfil them⁶.

K.J. Brozi's analysis of values in the perspective of the functional conception of a cultural standard reaches the conclusion that "norms and values are included in the mutually overlapping systems of needs and systems of actions and it is only the synthesis of those systems that enables the identification of their real essence – i.e. a brief summary of the organisation and orientation of human lives in a given culture"⁷.

Values are combined into systems (sets). K. Ostrowska describes a set of values in accordance with the assumptions of a general theory of systems; according to the author, it is "a hierarchically ordered set of an individual's attitudes toward all those values which, from the perspective of his existence and the fulfilment of his life tasks associated with his personal existence, are important, necessary, valuable and desirable"⁸.

Let us now provide some instances of the systematisation of values. As a matter of fact, it dates back to the ancient times and is largely connected with the figure of Plato (427–347) – its main contributor. As early as then a triad of three highest values was established, including the values of truth, good, and beauty⁹.

For Saint Thomas (1225 or 1227–1274), a representative of medieval thought, spiritual goods exceed corporal goods. Consequently, the Highest Good is God, who is both a necessary being (He must exist, as it is determined by His nature) and an independent being (existing by His own nature)¹⁰.

M. Scheler, a philosopher from the turn of the 19th and 20th century (1874–1928), distinguishes between hedonistic, utilitarian, vital, spiritual and cultural as well as religious values – the latter possessing the highest rank¹¹.

One of the most well-known psychological typologies of values is undoubtedly the conception proposed by Ch. Morris. The author mentions thirteen "ways to live", all of which are equipped with their own corresponding values¹². The names of these values have been given by S. Siek¹³:

⁶ T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, GWP, Gdańsk 1996, pp. 108–109.

⁷ K.J. Brozi, *Antropologia wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1994, p. 331.

⁸ K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, vol. 1, GWP, Gdańsk 1994, p. 15.

⁹ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, vol. 1, PWN, Warszawa 1968, pp. 95, 104, 107–108; W. Srózewski, *op.cit.*, p. 12.

¹⁰ W. Tatariewicz, *op.cit.*, pp. 303–304; J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, p. 155.

¹¹ A. Węgrzycki, *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, p. 50; M. Scheler, *Aprioryczne powiązania o charakterze starszeństwa między modalnościami wartości*, In: A. Węgrzycki, *op.cit.*, pp. 161–168.

¹² Ch. Morris, *Varieties of Human Value*, Univ. Of Chicago Press, Chicago 1956, p. 1.

¹³ S. Siek, *Wybrane metody badania osobowości*, ATK, Warszawa 1993, p. 366–367.

- Path (P.) 1. Directing yourself toward (DYT) preserving the highest human values;
- P. 2. DYT seeking the inner independence and freedom from the pressures on the part of people and things;
- P. 3. DYT openness to people and showing sympathetic concern for them;
- P. 4. DYT experiencing an epicurean festivity and sensuous enjoyment of life;
- P. 5. DYT acting and enjoying life through group participation;
- P. 6. DYT continuous altering and shaping the surrounding reality;
- P. 7. DYT the harmonious combining of action, experience and contemplation;
- P. 8. DYT a carefree enjoyment of health and the simple, easily obtainable pleasure;
- P. 9. DYT the passive receptivity of stimuli from the outside world;
- P. 10. DYT controlling the self and facing adversities with a stoical disposition;
- P. 11. DYT analysis and meditation on the inner life;
- P. 12. DYT acting daringly and taking risk;
- P. 13. DYT being subject to the purpose of the cosmic forces of nature.

A widely-known psychologist J. Koziński mentions the following value orientations: the Dionysian orientation (o.) – possessing and self indulgence, convenient life, comfort, abundance, consumption; the Heracleian o. – domination over others, gaining power; the Promethean o. – moral principles, altruism, social service; the Apollonian o. – creativity, knowing the world, development of art and science; the Socratean o. – knowing and understanding oneself, self-actualization and self-reflection, autocreation¹⁴.

Lastly, I would like encourage rehabilitative educators to shape the values of their charges through the fulfilment of three major goals, specified by K. Ostrowska¹⁵: 1. helping them to attain the highest levels of humanity, 2. teaching them to cooperate with others, 3. accompanying them in the process of uniting with the universe.

OKREŚLENIE WARTOŚCI W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

Streszczenie

Resocjalizacją obejmowani są ludzie z szerokiego spectrum zagrożeń. Resocjalizacja to m.in. uruchamianie dialogu między wartościami pozytywnymi a negatywnymi po to, aby te drugie zostały wyparte przez te pierwsze. Artykuł prezentuje wybrane definicje oraz przykłady systematyzacji wartości. Przykładowo – znany psycholog J. Koziński wylicza następujące orientacje wartościujące: dionizejską, heraklesową, prometejską, apollinijską, sokratejską.

¹⁴ J. Koziński, *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*, PWN, Warszawa 1988, pp. 239–240.

¹⁵ K. Ostrowska, *op.cit.*, pp. 16–17.

REV. WALDEMAR WOŹNIAK
Institute of Psychology
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

DEFINING AN ATTITUDE IN THE PERSPECTIVE OF REHABILITATION

“Rehabilitative education is defined as a conscious and intentional process of exercising a direct or indirect influence on derelict people in order to prepare them for fulfilling constructive social roles, in accordance with the social expectations”¹. The imperilled youth is frequently characterized by the aggressive, withdrawing and dogmatic integration of attitudes. In this regard, the educator’s responsibilities are closely linked to modifying the ideas and beliefs, emotional inclinations and attitude dominance in their charges. If man’s set of attitudes is dominated by positive attitudes, these will be correcting any other of his attitudes, including the negative ones. Therefore the process of rehabilitation ought to be directed at shaping one’s overall positive attitudes, which also involves such aspects as the transformation of one’s prejudices, stereotypes and dispositions into complete attitudes.

There are numerous definitions of the term “attitude” representing the various theoretical concepts put forward by their proponents, each of whom emphasises selected components of an attitude. Out of them emerge three major groups of attitude definitions:

1. definitions referring to the sociological tradition, in which the emphasis is put on the importance of the relation between the attitude holder and its object;
2. definitions created within the confines of behavioural concepts and learning theories;
3. definitions related to cognitive theories in psychology. These may also be described as structural as they consider the notions of “organisation” or “structure”².

¹ S. Górski, *Metodyka resocjalizacji*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1985, p. 39.

² S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1981, p. 112; J. Bazylak, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984, p. 18; J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986, pp. 82–83.

1.

L.L. Thurstone perceives attitude as the extent and intensity of a man's favour or disfavour about any specified topic³. Th. M. Newcomb, R. H. Turner and Ph. E. Converse claim that "attitude is a certain consequence of an affective response to an object, which is more stable than the motive – the emergence of which is dependant on the impulse: an individual's attitude toward something is equivalent to one's susceptibility to succumbing to a particular type of motivation"⁴. K. Obuchowski, on the other hand, sees attitude as a disposition manifesting itself in behaviours marked by a positive or negative emotional direction toward an object, person or situation⁵.

2.

The concept proposed by K. Obuchowski is also similar to the behavioural views of attitude. "The Dictionary of Psychology" defines attitude as "the way an individual behaves in a particular situation"⁶. According to W. M. Fuson, in turn, attitude is described as the likelihood to behave in a particular way in a given situation⁷.

3.

"The Encyclopaedia of Pedagogy" refers to attitude as a relatively stable set of beliefs, emotions and feelings as well as behaviours of an individual in relation to a person, object or issue⁸. "Attitude", says T. Mądrzycki, "is the organisation of knowledge structures, beliefs, feelings, motives and certain patterns of an individual's behaviour in relation to a particular object or class of objects"⁹. S. Nowak's definition of attitude says it as a total sum of relatively stable predispositions to evaluate its object and react to it emotionally, accompanied by relatively stable beliefs on the nature and characteristics of that object¹⁰. A similar structural approach has been presented by S. Mika, who describes attitude as "a relatively stable structure (or one's disposition for such a structure to emerge) of cognitive and emotional processes as well as behavioural tendencies expressing one's particular relation toward a given entity"¹¹.

The analysis of the above definitions brings the following conclusions: attitude is always inseparable from its holder and it always has its object; the attitude object may

³ In: S. Mika, *op.cit.*, p. 113.

⁴ Th. M. Newcomb, R. H. Turner, Ph. E. Converse, *Psychologia społeczna*, PWN, Warszawa 1970, p. 67.

⁵ K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, PWN, Warszawa 1983, p. 61.

⁶ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Wyd. „Książnica”, Katowice 1995, p. 215.

⁷ In: S. Mika, *op.cit.*, p. 112.

⁸ W. Kozłowski, *Postawy i nastawienia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, ed. W. Pomykało, Fundacja Innowacja, Warszawa 1993, p. 611.

⁹ T. Mądrzycki, *Warunki i metody zmiany postaw*, In: *Teorie postaw*, ed. S. Nowak, PWN, Warszawa 1973, p. 319.

¹⁰ S. Nowak, *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, in: *Teorie postaw...*, p. 23.

¹¹ S. Mika, *op.cit.*, p. 116.

be general or specific, animated or material, real or imaginary; attitude is perceived and analysed; the structure of attitude consists of three components: cognitive, affective and evaluative, as well as behavioural (actual actions); the main characteristics of attitude are its intensity, direction, complexity, consistency, range and stability¹².

The cognitive component of an attitude includes the beliefs and knowledge of its object. One's beliefs, however, may be inconsistent with one's knowledge (one may have beliefs while simultaneously having knowledge as well as without having it). Knowledge may be true (when derived from competent knowledge sources) as well as false; it can be narrow (specific) and broad. One's knowledge of Chinese culture accompanied by one's acquaintance with the economy as well as politics of China may indicate the fact of one's possessing a broad knowledge of this country. Consequently, the process of shaping attitudes is largely influenced by the extent of applying knowledge in practice.

Furthermore, the existence of attitude is dependent to a large degree on its affective and evaluative component, which fulfils an orientating function as well as motivates an action. One's knowledge and beliefs together with one's evaluations and emotions serve as a basis for determining the intensity and direction of an attitude.

Attitude intensity (force) refers to the frequency of behaviours characteristic of a particular attitude. A child experiencing paternal death, for instance, may either miss his or her father very often, only occasionally, or they may simply be indifferent toward this fact.

Attitude direction (sign) basically depicts the course taken by the attitude, representing one's positive (+) or negative (-) attitude toward its object. Hence it is also possible to hold a neutral attitude toward that object.

The behavioural component is expressed in one's disposition toward a particular behaviour. In turn, the attitude in which a certain course of action has been taken toward the object can be referred to as a firm attitude.

The above complexity is associated with the individual components of an attitude. In fact, the three main components are not always equally distributed on an attitude. Consequently, it is possible to single out attitudes having all their components strongly developed (complete attitude) as well as those with some components weaker than others (incomplete attitude) – which is a defining characteristic of emotional and intellectual attitudes. This type of attitudes which do not include all their necessary components encompasses prejudices and stereotypes, for instance.

Attitude consistency is the accordance between the three components in terms of the direction (positive or negative) and force, while attitude range refers to the number of people, things, or phenomena associated with an attitude. It is a frequent occurrence that some attitudes fall within the domain of others, to which they are inferior.

¹² *Ibid.*, pp. 118–121; J. Makselon, *Spółeczny kontekst funkcjonowania człowieka*, In: *Psychologia dla teologów*, ed. J. Makselon, PAT, Kraków 1990, pp. 207–211.

Another important defining feature of an attitude is its stability, which pertains to the extent to which attitudes are susceptible to changes. Social psychology puts emphasis on the relative stability of attitudes in contrast to dispositions. A disposition is understood as the readiness to react in certain situations and not to react in others¹³. Unlike an attitude, the notion of a disposition stresses the readiness to react rather than an affective and emotional relation toward an object. Consequently, dispositions (inclinations) are characterized by possessing a larger number of habitual components than attitudes. In turn, a relative stability of attitudes enables making accurate predictions of human behaviour, at least within a short period of time. However, there are also sudden changes in attitudes occurring, for instance, in the domain of our spiritual lives (reformations).

As far as attitude sources are concerned, W. Prężyna does not perceive attitudes as innate mechanisms. According to the author, "it is only possible to indicate an indirect and relative dependence of attitudes on some innate components, which results from the fact that the development of attitudes depends on certain constitutional personality factors and the basic needs individuals are equipped with when they are born. However, it is the broadly understood individual experience of each person that constitutes the decisive element in the genesis of attitudes. The amount and quality of that experience, in fact, is the most vital source of attitudes"¹⁴.

Eliminating the causes of social derailment as well as removing their effects constitutes the basic part of rehabilitative education, which is simultaneously directed at the modification of attitudes.

OKREŚLENIE POSTAWY W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

Streszczenie

Młodzież zagrożona często charakteryzuje się agresywną, wycofującą i dogmatyczną integracją postaw. Zadania wychowawcy będą zatem dotyczyć modyfikowania pojęć i przekonań, nastawień emocjonalnych oraz dominacji postaw. Jeżeli w systemie postaw człowieka dominujące będą postawy pozytywne, to będą one korygować pozostałe jego postawy, w tym także te negatywne. W resocjalizacji winniśmy dążyć do kształtowania pełnych postaw pozytywnych, czyli do przemieniania uprzedzeń, stereotypów i nastawień w pełne postawy. Wyeliminowanie przyczyn wykołajenia społecznego oraz usunięcie skutków oddziaływania tych przyczyn stanowi zasadniczy element wychowania resocjalizującego, które jest zarazem modyfikacją postaw. Niniejszy artykuł przedstawia różne definicje postawy oraz jej następujące cechy: intensywność, kierunek, złożoność, zawartość, zakres, trwałość. Zawsze istnieje przedmiot postawy i zawsze jest ona czyjaś. W strukturze postawy wyróżnia się trzy elementy: poznawczy, emocjonalno-oceniający, działaniowy.

¹³ S. Mika, *op.cit.*, p. 11; W. Kozłowski, *op.cit.*, p. 615.

¹⁴ W. Prężyna, *Zasadnicze źródła postaw*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), 4, 128.

KS. WALDEMAR WOŹNIAK
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

BADANIA DOTYCZĄCE RELACJI MIĘDZY POSTAWĄ RELIGIJNĄ A OSOBOWOŚCIĄ W PERSPEKTYWIE RESOCJALIZACJI

Niniejszy artykuł stanowi przegląd badań między postawami religijnymi a cechami osobowości. Własne doświadczenia podpowiadają mi, że powyższej relacji nie można pomijać w resocjalizacji.

W. Prężyna zajmował się powiązaniem cech osobowości z intensywnością postawy religijnej¹. W badaniach posłużył się on *Kwestionariuszem Osobowości R. B. Cattella i Skalą Postaw Religijnych* własnej konstrukcji. Wyodrębnione zostały trzy grupy osób: 1) osoby o wysokiej intensywności pozytywnej postawy religijnej (W+); 2) osoby o wysokiej intensywności negatywnej postawy religijnej (W-); 3) osoby obojętne religijnie (W₀).

Analizując wyniki badań, doszedł do takich oto wniosków:

- Najwyższą integrację wykazuje grupa W+, różniąca się istotnie w tym względzie od grupy W-, a bardzo istotnie od grupy W₀.

- Jeżeli chodzi o poziom niepokoju, to grupa W₀ przejawia wysoki niepokój i różni się bardzo istotnie w tym względzie od grup W+ i W-, które mają niemal identyczne wyniki.

- Osoby obojętne religijnie ujawniają mniejszą odporność na frustrację w stosunku do pozostałych grup.

- Przedstawiciele grupy W- kierują się bardziej przesłankami racjonalnymi, są bardziej niezależni, gotowi zrywać z przyjętymi formami myślenia i działania, są bardziej eksperymentalnie nastawieni. Wierzący są bardziej konwencjonalni i trzymają się raz przyjętych rozwiązań².

¹ W. Prężyna, *Postawa religijna a cechy osobowości analizowanej w świetle danych 16-czynnikowego Kwestionariusza R.B. Cattella*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969), 4, s. 99–124.

² Tamże, s. 121–122.

W. Prężyna uważa, że powiązanie intensywności postawy religijnej z osobowością „przebiega raczej w zakresie tzw. cech środowiskowych nabytych w rozwoju jednostkowym człowieka”³.

W kolejnych badaniach W. Prężyna zajął się związkami między centralnością postawy religijnej i potrzebami⁴. Centralność postawy religijnej badał on za pomocą dwóch przez siebie opracowanych skal: *Skali Centralności Psychologicznej (SCP)* i *Skali Centralności Strukturalnej (SCS)*. Za pomocą SCP wyodrębnione zostały trzy grupy eksperymentalne: o wysokiej (W), średniej (S) i niskiej (N) centralności postawy religijnej. Potrzeby badano *Wskaźnikiem Upodobań G.G. Sterna*.

Oto wnioski z tych badań:

- Dominującymi potrzebami w strukturze osobowości typowej dla grupy W są: rozumienie, refleksyjność, opiekuńczość, aktywność.

- Najbardziej charakterystycznymi dla osób z grupy S są potrzeby – obrony, unikania, niepowodzeń, narcyzmu, refleksyjności.

- Charakterystycznym rysem osobowości reprezentantów grupy N jest potrzeba obiektywizmu: samodzielność i niezależność sądu, niesugerowanie się cudzymi opiniami. Osoby te cenią sobie intuicję i spontaniczność. Zdają się unikać intensywniejszych więzi emocjonalnych, mniej zwracać uwagę na uczucia i pragnienia innych⁵.

J. Bazylak badał związki postaw religijnych młodzieży z wybranymi elementami osobowości⁶. Młodzież badana była *Skalą Postaw Religijnych W. Prężyny*, *Kwestionariuszem do Badań nad Religijnością* (został on opracowany przez Zakład Socjologii Religii KUL), *Kwestionariuszem T.G. Grygiera*, *Kwestionariuszem 16 PF R. B. Cattella*, *Kwestionariuszem do Badania Temperamentu J. Strelaua*, *Ogólnym Testem Klasyfikacyjnym* (został on opracowany podczas II wojny światowej na użytek Armii Stanów Zjednoczonych do badań poborowych).

Podsumowanie tych badań jest następujące:

- Im bardziej intensywna i rozbudowana postawa religijna młodzieży, im wyższy poziom jej religijności, tym większe nasilenie takich cech, jak: zamiłowanie do porządku, pracowitość, dokładność, potrzeba stowarzyszania się z innymi, wyczynu, poznawcza, żywienia i opieki nad kimś; tym większe nasilenie takich cech osobowościowych, jak: odporność psychiczna, dyspozycja do kontroli swojego zachowania, konserwatyzm i konwencjonalizm.

- Z rozwojem intensywności i rozbudowaniem postaw religijnych idzie w parze zmniejszanie tendencji do zachowań agresywnych i dominujących, do działań

³ Tamże, s. 123.

⁴ W. Prężyna, *Potrzeby jako korelaty postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), 4, s. 5–28.

⁵ Tamże, s. 26–27.

⁶ J. Bazylak, *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*, Warszawa 1984.

mających na celu jedynie własny prestiż i przyjemność oraz zmniejszenie tendencji do izolowania się i odwracania się od ludzi.

Im większa intensywność i rozbudowanie postaw religijnych, tym większe poczucie bezpieczeństwa badanej grupy młodzieży i tym wyższy jej poziom inteligencji⁷.

Z. Chlewiński porównał osobowość ateistów (A), ludzi zdecydowanie wierzących (B) oraz ludzi jakby „pośrednich” (C), którzy nie należą ani do zdecydowanych ateistów, ani do zdecydowanie wierzących⁸. Wyodrębnione grupy autor badał: *Kwestionariuszem Osobowości 16 PF R. B. Cattella*, *Inwentarzem Osobowości H.J. Eysencka*.

Oto zasadnicze wnioski z tych badań:

- Grupa A okazała się bardziej ekstrawertywna aniżeli grupa B.
- Grupa B odznacza się wyższym niepokojem w porównaniu z grupą A.
- W czynnikach wskazujących na poziom integracji osobowości (C, G, Q3) stwierdzono, że reprezentanci grupy A mają przeciętnie osobowość mniej zintegrowaną w zestawieniu z członkami grupy B⁹.

Z. Golan zajmował się powiązaniem osobowości z zaangażowaniem religijnym¹⁰. Badania przeprowadził za pomocą *Kwestionariusza Osobowości 16 PF R. B. Cattella*, *Kwestionariuszem Kontroli Emocjonalnej J. Brzezińskiego* i własnej *Skali Zaangażowania Religijnego*. Analiza otrzymanych wyników wykazała, że życie religijne sprzyja integracji i rozwojowi osobowości¹¹.

Powyższymi, ciekawymi badawczo relacjami winni zainteresować się wychowawcy resocjalizujący. Na podstawie własnych badań, prowadzonych metodą obserwacji uczestniczącej, wiem, że wśród młodzieży zagrożonej, znajduje się dość liczna grupa osób, które opierając się na religii, chcą zerwać ze swoją patologiczną przeszłością.

⁷ Tamże, s. 179.

⁸ Z. Chlewiński, *Postawy a cechy osobowości*, Lublin 1987.

⁹ Tamże, s. 194–195.

¹⁰ Z. Golan, *Osobowość a zaangażowanie religijne*, Warszawa 1992.

¹¹ Tamże, s. 169–178.